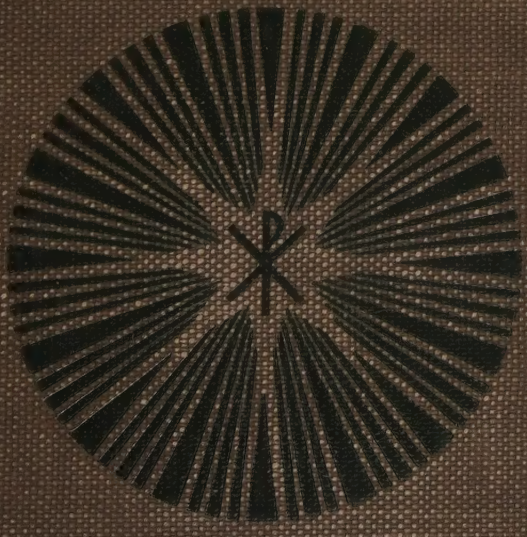
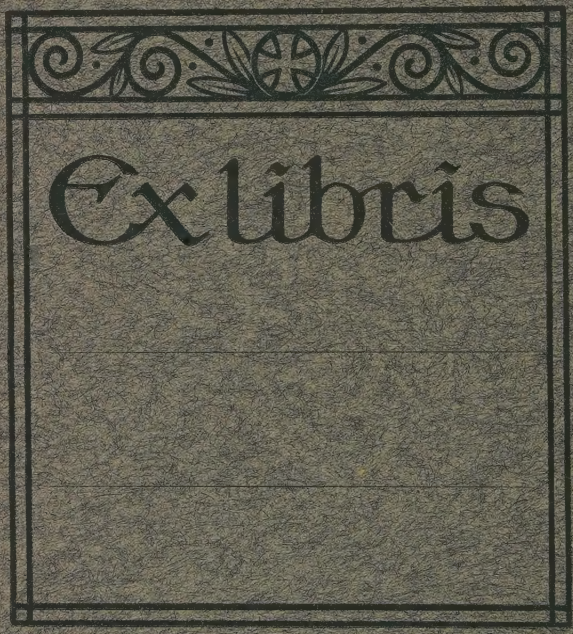
Herders theologische Bibliothek

Dr. Franz Hettinger
Lehrbuch der Fundamentaltheologie




Ex libris

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

Theologische Bibliothek

Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik

von

Dr Franz Hettinger
weiland Professor an der Universität Würzburg

Dritte, neu bearbeitete Auflage

von

Dr Simon Weber
o. ö. Professor der Theologie an der Universität Freiburg i. Br.

Freiburg im Breisgau
Herdersche Verlagshandlung
1913
Berlin, Karlsruhe, München, Straßburg, Wien, London und St Louis, Mo.

Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik

von

Dr Franz Hettinger
weiland Professor an der Universität Würzburg

WITHDRAWN

Dritte, neu bearbeitete Auflage

von

Dr Simon Weber
o. ö. Professor der Theologie an der Universität Freiburg i. Br.

EX LIBRIS PROVINCIAE
PRO STUDIO THEOL.
S.S. CORDIS JESU.

210
H589L

Meramec Street,
ST. LOUIS, MO.

Freiburg im Breisgau
Herdersche Verlagshandlung
1913
Berlin, Karlsruhe, München, Straßburg, Wien, London und St Louis, Mo.

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 22 Februarii 1913

✠ **Thomas,** Archiepps

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg

Vorwort zur ersten Auflage.

Vorliegendes Buch ist kein Auszug aus unserer „Apologie des Christentums", wie ein auch nur oberflächlicher Blick in dasselbe erkennen läßt; wenngleich es in vielen Fragen sich mit den dort gegebenen Entwicklungen berührt, so steht es doch durch Inhalt, Zweck, Methode und Darstellung demselben selbständig gegenüber. Durch den ehrenvollen Auftrag, welcher uns von seiten der Herderschen Verlagshandlung geworden, für die „Theologische Bibliothek" das Fach der Apologetik zu übernehmen, war unserer Arbeit ihre Aufgabe vorgezeichnet. Es sollte ein Lehrbuch werden; hiermit waren die Gesichtspunkte gegeben, welche wir bei Abfassung desselben ins Auge zu fassen hatten — Vollständigkeit des Inhaltes, korrekte Prinzipien, Klarheit und Übersichtlichkeit der Darstellung, Präzision im Ausdruck. Ob es uns gelungen ist, sämtlichen Anforderungen gerecht zu werden, darüber wird die Kritik entscheiden.

Die Darlegung des Lehrstoffes in der Form kurzgefaßter Thesen, mit mehr oder minder ausführlicher Erklärung und Begründung, wie sie sich uns im Laufe einer langjährigen Lehrtätigkeit als die zweckmäßigste erprobt hat, wurde auch in diesem Lehrbuche beibehalten; die Stellen der heiligen Väter wurden im Originaltext, die Ausführungen der Theologen mit ihren eigenen Worten mitgeteilt; es sollte dadurch den Schülern Gelegenheit gegeben werden, an der Hand des Lehrers so recht in den Geist des kirchlichen Altertums sowie in das Verständnis der großen Theologen der Vorzeit einzudringen und so mit ihrer Anschauungs- und Ausdrucksweise vertraut zu werden. Wohl mußte der Fluß der Darstellung darunter leiden, aber der Gewinn wird desto größer sein; sind einmal die ersten Schwierigkeiten überwunden, dann wird ihr Verständnis nur um so rascher und sicherer sich ergeben.

Ein Buch wie das vorliegende kann neben dem positiv-apologetischen Moment das polemische nicht ignorieren. Es mußten daher die drei großen Gegensätze gegen Religion und Offenbarung, Christentum, Kirche in ihrem historischen Verlauf und inneren Zusammenhange dargestellt und beleuchtet werden. Doch konnte unsere Aufgabe nicht diese sein, recht viele antikirchliche und antichristliche Schriftsteller und ihre Werke namhaft zu machen; wohl aber suchten wir

die bedeutendsten Systeme hervorzuheben, in denen der Geist einer ganzen Periode seinen Ausdruck gefunden hat, sie in ihren Grundzügen zu charakterisieren und ihre weitere Entwicklung darzulegen.

Möge unsere Arbeit dazu beitragen, den kirchlichen Sinn zu stärken und die Liebe zur heiligen Wissenschaft zu nähren; *χωρίζεται ἡ Ἑλληνικὴ ἀλήθεια τῆς καθ' ἡμᾶς ... καὶ μεγέθει γνώσεως καὶ ἀποδείξει κυριωτέρᾳ καὶ θείᾳ δυνάμει* (Clem. Alex., Strom. 1, 20).

Würzburg, am heiligen Weihnachtsfeste 1878.

Der Verfasser.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Vorliegende zweite Auflage hat im wesentlichen keine Änderung erfahren; manche Gedanken wurden mehr präzisiert und die neueste Literatur, jedoch mit Auswahl, berücksichtigt. Es sollte der Umfang eines Lehrbuches nicht überschritten werden.

Man hat unser Jahrhundert das Jahrhundert der Apologien genannt; nicht mit Unrecht. Gerade die neuere und neueste Zeit, die uns so manche verdienstliche Arbeiten auf diesem Gebiete gebracht hat, ist dessen Zeuge. Wohl sind Plan, Umfang und Methode bei den verschiedenen Verfassern verschieden; doch das Ziel ist eines: Christus annuntietur (Phil 1, 18).

Von allen diesen ist kaum einer, der sich der Unzulänglichkeit seiner Bestrebungen nicht bewußt wäre; aber er weiß auch, daß die nachfolgende Generation seine Mängel verbessern, die Lücken ergänzen und, durch die Ergebnisse neuer Forschungen bereichert, tiefer und allseitiger die christliche Wahrheit begründen wird. Denn es ist ein Gesetz der göttlichen Vorsehung, das Geltung hat, solange die Welt steht: Deus, sicut ad Ecclesiae defensionem Martyres fortissimos, magnae animae prodigos, contra tyrannorum saevitiem excitavit, ita philosophis falsi nominis aut haereticis viros sapientia maximos obiecit, qui revelatarum veritatum thesaurum etiam rationis humanae praesidio tuerentur (Leon. P. XIII. Encycl. „Aeterni Patris").

Würzburg, Weihnachten 1887.

Der Verfasser.

Vorwort zur dritten Auflage.

Wenngleich es unmöglich war, Hettingers Fundamentaltheologie, nachdem sie 1887 in zweiter Auflage erschienen war, einfach wieder abzudrucken, so war in ihr doch so viel des Vortrefflichen und Bleibenden geboten, daß eine Neuauflage im Interesse des theologischen Studiums gelegen schien.

Die Neubearbeitung beschränkte sich nicht bloß auf die Berücksichtigung und Eintragung der neuesten Literatur, sondern griff auch in die Anlage des Buches, den Aufbau der Beweisführung und die Formulierung der Darlegung ein. Es geschah dies insbesondere, um den apologetischen Vernunftbeweis klarer herauszuarbeiten und von der Darstellung des Gegenstandes nach der Kirchenlehre deutlicher zu sondern. Beide gehören zur Fundamentaltheologie, aber in guter gegenseitiger Abgrenzung. Bearbeiter hat sich hierüber im Katholik 1910 (II) in dem Aufsatz „Die Grenzen des apologetischen Beweises in der Lehre von der Kirche" ausgesprochen.

Die Verlagshandlung legte es nahe, auch eine Verkürzung zu versuchen. Diese wurde in der Form insofern angestrebt, als Bibelzitate und Zitate aus Werken, die heute jedem Theologen und Priester zur Hand sind, wo es leicht möglich war, durch Verweisungen ersetzt wurden, inhaltlich durch Unterdrückung entbehrlich scheinender Darlegungen, insbesondere der ausführlichen Erkenntnistheorie zur Klarstellung des Glaubensprozesses. Wir besitzen heute so gute Darstellungen der philosophischen Erkenntnislehre, daß es überflüssig schien, diese Abschnitte hier wieder abzudrucken. Wer sie bedarf, dem stellen sie unsere Bibliotheken, wo Hettinger selten fehlt, zu Gebote. Das ohnehin unvollständige Personenregister der zweiten Auflage wurde ganz weggelassen, da eine gleichmäßige Behandlung aller Namen ihm jede Übersichtlichkeit genommen hätte, ohne diese aber das Register zwecklos erschien. Das Sachregister wurde dagegen erweitert. Es soll nicht nur gelegentlichem Nachschlagen dienen, sondern auch dem Studierenden die Kontrolle seiner Arbeit erleichtern.

Die erreichbaren Zitate wurden durch das ganze Werk nachgeprüft. Diese zeitraubende Arbeit hatte den Erfolg, daß viele Irrungen, Verschreibungen und Ungenauigkeiten der früheren Ausgabe zur Berichtigung kamen und die jetzige Auflage gerade hierin als verbesserte bezeichnet werden darf. In der Revision der Bibelstellen des zweiten Teiles wurde der Herausgeber durch Herrn Benefiziaten Anton Wanner in Freiburg in dankenswerter Weise unterstützt. Was das Zeugnis des Moses von Choren (S. 587 f) angeht, so weiß der Bearbeiter wohl, daß dessen Herkunft kritischer Prüfung bedarf. Sein Wert

wird aber vom Namen des Autors nicht bedingt. Der Name Omar-Moschee (S. 407) ist als Bezeichnung des Felsendoms zu verstehen.

Prälat Hettinger galt als ein Meister der deutschen Sprache. Mit Recht! Wer die „Fundamentaltheologie" mit der „Apologie" desselben Autors oder mit dessen bekanntem Werk „Aus Welt und Kirche" vergleicht, wird jedoch finden, daß die Sprache in ersterer nicht die Eleganz und den leichten Fluß der letztgenannten Werke zeigt. Ein sachlicher Beurteiler kann dies nicht verwunderlich finden. Das wissenschaftliche Lehrbuch strebt in erster Linie nach umfänglicher und korrekter Darlegung und Entwicklung der Gedanken. Gründlichkeit, Schärfe und Sachlichkeit stehen ihm höher als die Anmut des Stiles und der Reiz angenehmer Unterhaltung. Es will die geistige Arbeit nicht ersparen, sondern zu ihr anleiten, sie führen und ihr die Resultate sichern. Nicht durch leichte Lektüre, sondern nur durch Arbeit, durch eindringendes Nachdenken, durch sorgsame Vergleichung, scharfe Sonderung und weitschauende Zusammenfassung der Materie kann eine theologische Überzeugung gewonnen werden. Da kann es denn nicht fehlen an ausgesponnenen Perioden und an der knappen Prägnanz der schulmäßigen Termini. Wer sich mit Theologie befassen möchte, für diese Erfordernisse aber die schönen Vorwürfe von Schwerfälligkeit, Übermaß an Fremdwörtern usw. hat, dem kann der sachliche Beurteiler nur sagen: Hände davon! Ein Studium wie die Theologie, welche sich mit den höchsten Fragen und schwierigsten Problemen berufsmäßig befaßt, erkennt es nicht als naturgemäße Aufgabe an, leicht zu sein. Und wer es mit ihr gut meint, wird eine solche Forderung am allerwenigsten in einer wissenschaftlich so hochstrebenden Zeit, wie die Gegenwart es ist, erheben. Nicht ohne guten Grund hat Job die sapientia mit der fortitudo zusammengestellt. Für alle Zeit gültig sagen die Proverbien (8, 12): Ego sapientia habito in consilio et eruditis intersum cogitationibus.

Was die Richtung und den Geist des Buches angeht, ist es auch in der neuen Auflage im wesentlichen das alte geblieben. Mit neuen Ergebnissen des Wissens dient es auf dem alten Standpunkte dem alten, unveränderlichen, christlichen Glauben.

Freiburg i. Br., 20. Februar 1913.

Der Bearbeiter.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort zur ersten Auflage V
Vorwort zur zweiten Auflage VI
Vorwort zur dritten Auflage VII

Einleitung.

Von der Theologie und Apologetik überhaupt.

§ 1. Begriff, Aufgabe, Methode, Einteilung der Theologie 1
§ 2. Apologetik 18
a) Ihr Begriff, ihre Methode und Einteilung 18
b) Geschichte der Apologetik 29

Erster Teil.

Der Beweis der christlichen Religion.

Erstes Buch.

Religion und Offenbarung.

Erster Abschnitt.

Von der Religion überhaupt.

§ 3. Die Voraussetzungen der Religion 43
a) Allgemeines 43
b) Der Gottesbeweis 47
c) Die Geschöpflichkeit der Welt (Monismus, Pantheismus) . . . 53
d) Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele (Materialismus) . . . 58
§ 4. Nähere Bestimmung der Religion 68
§ 5. Ursprung der Religion 87
§ 6. Absolute Notwendigkeit der Religion 91
§ 7. Natürliche — übernatürliche Ordnung 99
§ 8. Nähere Bestimmung der übernatürlichen Ordnung 109
§ 9. Die Anschauung Gottes 111
§ 10. Die Gottesliebe in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung . . 112
§ 11. Natürliche — übernatürliche Religion 114

Seite

Zweiter Abschnitt.

Von der geoffenbarten Religion . . . 115

Erste Abhandlung.

Begriff, Möglichkeit und Notwendigkeit der Offenbarung.

§ 12. Begriff und Einteilung der Offenbarung 116
§ 13. Die Bekämpfung der übernatürlichen göttlichen Offenbarung . . . 120
a) Durch den Naturalismus und Deismus 120
b) Durch den Rationalismus 122
c) Durch den Semirationalismus 127
§ 14. Vorbedingungen (oder Möglichkeit) einer unmittelbaren wie mittelbaren, inneren wie äußeren positiven göttlichen Offenbarung 132
§ 15. Möglichkeit der Offenbarung von Geheimnissen 138
§ 16. Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung 147
§ 17. Notwendigkeit einer Offenbarung wegen Mangelhaftigkeit der natürlichen Religion und Sittenlehre 158

Zweite Abhandlung.

Von den Kriterien der Offenbarung.

§ 18. Von den Kriterien der Offenbarung überhaupt 164
§ 19. Arten der Kriterien 180
§ 20. Nähere Bestimmung der Kriterien der Offenbarung 187

Dritte Abhandlung.

Von den äußeren Kriterien der Offenbarung insbesondere.

§ 21. Das Wunder 197
§ 22. Möglichkeit des Wunders 204
§ 23. Erkennbarkeit des Wunders 210
§ 24. Beweiskraft des Wunders 216
§ 25. Die Weissagung 220
a) Begriff und Möglichkeit 221
b) Beweiskraft 223

Zweites Buch.

Von der christlichen Religion.

§ 26. Gang der Beweisführung 230

Erster Abschnitt.

Die geschichtliche Tatsache der christlichen Offenbarung.

§ 27. Das Zeugnis der Kirche 236
a) Die Natur des Zeugnisses 236
b) Die Kraft des Zeugnisses 244
§ 28. Die Urkunden des Neuen Testamentes 250
§ 29. Echtheit, Integrität und Glaubwürdigkeit der Evangelien . . . 255
a) Die Echtheit und Integrität 255
b) Die Glaubwürdigkeit (Mythenhypothese) 265
§ 30. Das Leben Jesu nach dem Zeugnis außerchristlicher Quellen . . . 271

Seite

Zweiter Abschnitt.

Jesus der Gottgesandte und Gott selbst.

§ 31. Die Erklärungen Jesu über sich selbst 280

Die äußeren Kriterien des Christentums.

Erste Abhandlung.

Der Beweis aus den Weissagungen.

§ 32. Der Alte Bund 286
§ 33. Die messianischen Weissagungen des Alten Bundes 291
§ 34. Die messianischen Typen 305
§ 35. Die Fülle der Zeiten 309
§ 36. Die Messiashoffnungen zur Zeit Christi und ihre Erfüllung durch ihn . 316
§ 37. Die Weissagungen Christi 326

Zweite Abhandlung.

Der Beweis aus den Wundern.

Erstes Glied.

Die Wunder in der Geschichte des Herrn.

§ 38. Wunder, gewirkt durch Christus 329
§ 39. Wunder, vom Vater gewirkt, zur Beglaubigung Christi . . . 335
§ 40. Die Wunder nach Christi Tod, Auferstehung und Himmelfahrt . . 337

Zweites Glied.

Die Wunder in der Geschichte seiner Kirche . . . 342

§ 41. Die Göttlichkeit des Christentums, bewiesen aus der Ausbreitung der Kirche 343
§ 42. Die Göttlichkeit des Christentums, bewiesen aus der Erhaltung der Kirche durch alle Jahrhunderte 351
§ 43. Der Beweis aus dem Märtyrertum in der katholischen Kirche . . 353

Die inneren Kriterien des Christentums.

Dritte Abhandlung 355

§ 44. Die Person Jesu von Nazareth 356
§ 45. Das Werk Jesu 359

Drittes Buch.

Von den außerchristlichen Religionen . . 366

Erster Abschnitt.

Die heidnischen Religionen überhaupt . . . 367

Erste Abhandlung.

Die Religionen der Naturvölker.

§ 46. Die Religionen der reinen Naturvölker 368
§ 47. Übergang von den Naturvölkern zu den Kulturvölkern. Die Religionen in Mexiko und Peru 371

Seite

Zweite Abhandlung.

Die Religionen der Kulturvölker 372

Erstes Glied.

Die Religionen des Orients.

§ 48. Die Religion der Chinesen und Japaner 373
§ 49. Die Religion der Inder 375
A. Die Religion der Vedas 376
B. Der ältere Brahmanismus 378
C. Der Buddhismus 381
§ 50. Die Religion der Perser 385
§ 51. Die Religion der assyrisch-babylonischen Kulturwelt 387
§ 52. Die Religion der Ägypter 389

Zweites Glied.

Die Religionen des Okzidents.

§ 53. Die Religion der Hellenen 391
§ 54. Die Religion der Römer 394
§ 55. Die Religion der Germanen 395

Zweiter Abschnitt.

Ursprung und Wesen der heidnischen Religionen.

§ 56. Das Heidentum als Entartung des religiösen Bewußtseins . . . 396

Dritter Abschnitt.

Verhältnis des Heidentums zum Christentum.

§ 57. Das Heidentum, eine Vorbereitung auf das Christentum . . . 402

Vierter Abschnitt.

Die monotheistischen, nichtchristlichen Religionen . . 405

§ 58. Der Islam 406
§ 59. Das nachchristliche Judentum 409

Zweiter Teil.

Der Beweis der katholischen Religion . . 413

Erstes Buch.

Von der wahren Kirche Christi . . . 416

§ 1. Name und Begriff der Kirche; Gang der Beweisführung . . . 417

Erster Abschnitt.

Die gesellschaftliche Institution der Kirche . . 420

Erste Abhandlung.

Von der Kirche als einer übernatürlichen, vollkommenen, von Christus gestifteten Gesellschaft.

§ 2. Gründung und Bedeutung der Kirche Christi 421
§ 3. Notwendigkeit der Kirche 428

Seite

§ 4. Autorität der Kirche 434
§ 5. Die Mitglieder der Kirche 439
§ 6. Autonomie der Kirche 449

Zweite Abhandlung.

Eigenschaften und Merkmale der Kirche . . . 460

Erstes Glied.

Die Eigenschaften der wahren Kirche Christi . . . 460

§ 7. Sichtbarkeit der Kirche 461
§ 8. Unvergänglichkeit der Kirche 467
§ 9. Unfehlbarkeit der Kirche 472

Zweites Glied.

Die Merkmale der wahren Kirche Christi.

§ 10. Die Merkmale der wahren Kirche Christi überhaupt 485
§ 11. Die Merkmale der wahren Kirche Christi im einzelnen 489
A. Einheit der Kirche 489
B. Heiligkeit der Kirche 493
C. Katholizität der Kirche 498
D. Apostolizität der Kirche 503
§ 12. Beurteilung der christlichen Bekenntnisse auf Grund der gegebenen Merkmale 510
A. Erscheinung sämtlicher Merkmale an der römisch-katholischen Kirche 511
B. Mangel der Merkmale der wahren Kirche Christi bei den von der römisch-katholischen Kirche abgefallenen Konfessionen . . . 519

Zweiter Abschnitt.

Die hierarchische Konstitution der Kirche . . 529

Erste Abhandlung.

Die kirchliche Hierarchie.

§ 13. Klerus und Laien 530
§ 14. Gliederung der Hierarchie 543

Zweite Abhandlung.

Der kirchliche Primat 549

Erstes Glied.

Der Primat des heiligen Apostels Petrus.

§ 15. Die Verleihung des Primates an Petrus 552
§ 16. Nähere Bestimmung des dem Apostel Petrus verliehenen Primates . 564
§ 17. Der Primat Petri nach den Vätern 570

Zweites Glied.

Der Primat des römischen Papstes als Nachfolgers Petri.

§ 18. Permanenz des Primates in der Kirche 572
§ 19. Der römische Bischof Nachfolger Petri 576
§ 20. Der Beweis aus geschichtlichen Zeugnissen 581

Drittes Glied.

Wesen und Bedeutung des Primates des römischen Papstes . 593
§ 21. Die Vollgewalt des römischen Papstes 596

Seite

Zweites Buch.

Von der Glaubensregel 605

Erster Abschnitt.

Von der unmittelbaren Glaubensregel.

§ 22. Notwendigkeit und Charakter der unmittelbaren Glaubensregel . . 607
§ 23. Nähere Begründung der katholischen Glaubensregel aus der Natur des kirchlichen Lehramtes 613
§ 24. Beleuchtung der katholischen Glaubensregel aus dem Wesen der Kirche, des Glaubens und der göttlichen Heilsökonomie überhaupt . . . 614
§ 25. Nachweis der katholischen Glaubensregel aus der Geschichte der Kirche . 619
§ 26. Die Glaubensregel im Protestantismus 623

Zweiter Abschnitt.

Von der mittelbaren Glaubensregel . . . 632

Erste Abhandlung.

Von der Heiligen Schrift 633

§ 27. Existenz der Heiligen Schrift 634
§ 28. Inspiration der Heiligen Schrift 637
§ 29. Kanon der Heiligen Schrift 648
§ 30. Erklärung der Heiligen Schrift 653
§ 31. Authentie der Vulgata 657
§ 32. Die Lesung der Heiligen Schrift, besonders in der Landessprache . . 662

Zweite Abhandlung.

Von der Überlieferung 665

§ 33. Begriff und Wesen der Überlieferung 666
§ 34. Existenz der Überlieferung 669
§ 35. Kriterien für Erkenntnis der echten Überlieferung 677
§ 36. Quellen und Zeugen der Überlieferung 680

Dritter Abschnitt.

Von den Trägern des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes . 686

§ 37. Die kirchliche Lehrentscheidung überhaupt 687
§ 38. Nähere Bestimmung der Unfehlbarkeit der lehramtlichen Entscheidungen nach ihrem kirchlichen Begriffe 688

Erste Abhandlung.

Das unfehlbare Lehramt des Apostolischen Stuhles . 692

§ 39. Der römische Papst als Urheber der unfehlbaren Lehrentscheidung im kirchlichen Lehrbegriffe 694
§ 40. Die Unfehlbarkeit des römischen Papstes im geschichtlichen Glauben der Kirche 701
§ 41. Der apologetische Beweis für die Unfehlbarkeit des römischen Papstes . 718

Zweite Abhandlung.

Die übrigen Träger des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes.

§ 42. Das allgemeine Konzil 724
§ 43. Papst und Konzil in ihrem wechselseitigen Verhältnis 731
§ 44. Mittelbare Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit 734

Seite

Vierter Abschnitt.

Das Gebiet des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes . 737

§ 45. Das katholische Dogma 738
§ 46. Das Gebiet der mittelbar dogmatischen Wahrheiten 742
§ 47. Nähere Bestimmung des Gebietes des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes . 744
§ 48. Die theologischen Zensuren 750
A. Sätze, welche der Glaubens- und Sittenlehre an sich in verschiedenem Grade widerstreiten 751
B. Sätze, welche wegen ihrer besondern Beziehung zu Gott, den Heiligen und der Kirche verwerflich sind 753

Drittes Buch.

Von dem Verlauf der übernatürlichen Erkenntnis.

Erster Abschnitt.

Von der Eigenart des Glaubens.

§ 49. Die natürliche Erkenntnisweise und der Glaube. Begriff des Glaubens 756

Zweiter Abschnitt.

Von den Gegensätzen zur christlichen übernatürlichen Erkenntnis.

Erste Abhandlung.

Die Überspannungen der natürlichen Erkenntnis.

§ 50. Der Ontologismus 759
§ 51. Die Hypothese der angebornen Ideen 765
§ 52. Das System der absoluten Wissenschaft 767

Zweite Abhandlung.

Die Unterschätzung der natürlichen Erkenntnis — die Skepsis.

Erstes Glied.

Die absolute Skepsis.

§ 53. Begriff und Widerlegung der absoluten Skepsis 771

Zweites Glied.

Die bedingte, pseudochristliche Skepsis.

§ 54. Der Traditionalismus 774
§ 55. Die Lehre Lamennais' 778

Dritter Abschnitt.

Von der übernatürlichen Erkenntnis — Glaube . . 781

Erste Abhandlung.

Der Gegenstand des Glaubens.

§ 56. Der Glaube und dessen Gegenstand überhaupt 782
§ 57. Der göttliche Glaube und sein Gegenstand 787

Zweite Abhandlung.

Das Motiv des Glaubens.

§ 58. Das Motiv des göttlichen Glaubens 793
§ 59. Nähere Bestimmung des Glaubensmotivs 798

Seite

Dritte Abhandlung.

Von der Genesis und den Eigenschaften des Glaubens . 800

§ 60. Genesis des Glaubens 801
§ 61. Katholischer Glaubensprozeß 805
§ 62. Wesentliche Eigenschaften des Glaubens 808
§ 63. Glaube und Zweifel 817

Vierter Abschnitt.

Von dem Wechselverhältnis zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis — Vernunft und Glaube.

§ 64. Glaube und Geheimnis 824
§ 65. Würde des Glaubens 828
§ 66. Falsche Freiheit der Wissenschaft 829
§ 67. Einfluß des Glaubens auf die Vernunftwissenschaft 833
§ 68. Die Vernunft im Dienste des Glaubens 836
§ 69. Die Theologie als Glaubenswissenschaft. Fortschritt der Theologie . 837

Register 853

Einleitung.

Von der Theologie und Apologetik überhaupt.

§ 1. Begriff, Aufgabe, Methode, Einteilung der Theologie.

Petrus Lombardus, Sentent. l. 1, dist. 1. Bonaventura, Breviloq., prolog. S. Thom., Summa theol. 1, q. 1 und die Kommentatoren zu Thomas in 1, q. 1. Kleutgen, Theologie der Vorzeit IV² 544 ff. C. Schrader, De Theologia generatim Commentarius, Pictavii 1874. v. Kuhn, Kathol. Dogmatik I², Tübingen 1859, 201 ff. Scheeben, Handbuch der kathol. Dogmatik I, Freiburg 1875, 393 ff 419 ff. Heinrich, Dogmatische Theologie I, Mainz 1874, 1 ff. Pesch, Praelectiones dogmaticae I—IX³, Friburgi 1903—1911. Krieg, Enzyklopädie der theol. Wissenschaften², Freiburg i. Br. 1910. Zigliara, Propaedeutica ad sacram Theologiam⁵, Romae 1903 (hrsg. von Esser). C. de Schaezler, Introductio in Theologiam dogmaticam ad mentem D. Thomae Aq., Ratisbonae 1882. Kleutgen, Institutiones theologicae I, Ratisb. 1881.

I. Theologie, im kirchlichen Sprachgebrauche, bezeichnet die Wissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen.

1. August., De civ. Dei 8, 1: Quo verbo graeco significari intelligimus de divinitate rationem sive sermonem. Über die Aufgabe der Theologie De Trin. 14, 1: Scire, quemadmodum fidei et piis opituletur et contra impios defendatur, proprio appellare vocabulo scientiam videtur Apostolus. Illud autem sine dubio munus Theologiae et officium est. De Trin. 14, 1: Huic scientiae tribuens illud, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur et roboratur.

2. *Θεολόγοι* hießen jene, welche wie Orpheus, Hesiod, Homer den Ursprung und die Geschichte der Götter besangen. Lactant., De ira Dei c. 11: Vetustissimi Graecorum scriptores, quos illi *θεολόγους* nuncupant. Cic., De natura deor. 3, 21. Vgl. H. Stephanus, Thesaurus linguae graecae s. h. v. Varro unterscheidet eine dreifache Gattung von Theologie (bei August., De civ. Dei 6, 5): Unum genus mythicon, alterum physicon, alterum civile . . ., mythicon quo maxime utuntur poetae, physicon quo philosophi, civile quo populi. . . . Prima theologia maxime accommodata est ad theatrum, secunda ad mundum, tertia ad urbem. Nach Aristoteles ist die *πρώτη φιλοσοφία* die *φιλοσοφία θεολογική* (Metaphys. 6, 1; 11, 7) gegenüber der *φυσιολογική* (ebd. 1, 3; 3, 4; 12, 6). Vgl. Ioan. Damasc. (Dialectica c. 67): *θεολογικόν, μαθηματικόν, φυσιολογικόν.*

3. Bei den Vätern erscheint der Ausdruck im engeren Sinne gebraucht für die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften (Theodoret., In Genes. c. 1, interrog. 1: *ἀρκοῦσαν τοῖς τότε θεολογίαν ἐπήνεγκε*). Vgl. Dionys. Areop., De myst. theologia c. 3; ganz besonders für die Lehre von Gott dem Dreieinen. Gregor. Naz., Orat. 27—31. Athanas., Orat. adv. Arianos 1, 18. Vgl. Photius, Ep. I, 34, 8 16. Im Gegensatz zur Lehre von dem Werke der Menschwerdung und Erlösung steht *θεολογία* der *οἰκονομία* gegenüber, lat. dispensatio: Leo M., Serm. 22, 1. Gregor. Naz., Orat. 38, 8. Vgl. Suicer., Thesaurus eccl., Amstelodami 1682, s. v. *θεολογία;* darum heißen der Apostel Johannes und Gregor von Nazianz *θεολόγοι*. Die *θεολογία* zerfällt in die *θεολογία ἡνωμένη καὶ διακεκριμένη*, die Lehre von der Einheit des Wesens und jene von dem Unterschiede der Personen. Dionys. Areop., De divin. nominibus c. 2: Paraphrasis Pachymerae § 1.

4. Primärer Gegenstand der Theologie ist Gott, sein Wesen und seine Eigenschaften; sekundärer Gegenstand sind die geschöpflichen Dinge in ihrer Beziehung zu Gott als ihrem Ursprung und Ziele. Thom., S. th. 1, q. 1, a. 7: Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem; unde sequitur, quod Deus vere sit subiectum huius scientiae. Die Kommentatoren erklären dies näher: Gott ist subiectum attributionis der Theologie; id est subiectum, de quo in scientia aliquid demonstratur (Vasquez, Comment. et disp. in 1 part. S. Thomae q. 1, a. 7), so daß aller übrige Inhalt sich auf ihn bezieht und gewissermaßen ihm zukommt. Von dem subiectum attributionis ist zu unterscheiden das obiectum; jenes ist id, de quo cognoscitur, dieses id, quod cognoscitur. Ebenso ist zu unterscheiden zwischen obiectum primarium et formale seu ut quo und obiectum secundarium et materiale seu ut quod. Dieses ist nur jenes wegen Gegenstand der Erkenntnis (Tanner, Theol. scholast. disp. 1, q. 3, dub. 3). Das obiectum formale sub quo bildet für die natürliche Theologie die Vernunft, für die übernatürliche die Offenbarung; ratio formalis obiecti nempe deitas, ut est scibilis per theologiam, contrahitur per rationem formalem sub qua quae est revelatio fidei, seu fides ipsa (Tanner a. a. O. disp. 1, q. 3, dub. 1).

5. Bei den Vätern finden wir frühzeitig Versuche einer systematischen Darstellung des Gesamtgebietes der christlichen Lehre, besonders im 3. Jahrhundert durch Origenes († 254), De principiis, *Περὶ ἀρχῶν*, und Theognostus († 282), *Ὑποτυπώσεις* (bei Photius, Bibl. cod. 106), durch Gregor von Nyssa († um 395), Oratio catechetica magna, *Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας*, Theodoret († 458) in dem fünften Buche seines Haereticarum fabularum compendium, *Αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή*, zuletzt Joh. Damascenus († 754), Expositio accurata fidei orthodoxae, *Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*. Im Okzident gibt Augustinus († 430) in dem Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate eine übersichtliche Zusammenstellung der christlichen Fundamentallehren. Ferner sind zu nennen: Fulgentius († 533), De fide seu de regula verae fidei; Iunilius (6. Jahrhundert), De partibus (richtiger Instituta regularia) divinae legis libri 2; Isidor. Hispal. († 636), Originum seu etymologiarum libri 20, besonders das sechste Buch. Seit Anselm von Canterbury († 1109) tritt die systematische Darstellung der Theologie immer mehr in den Vordergrund; nach ihm bei Hugo († 1141, Summa sententiarum) und Richard von St Victor († 1173), Robert

Pulleyn (Pullus, † 1153, Sententiarum libri 8) und besonders Petrus Lombardus (Sententiarum libri 4, um 1145/50). Ihm folgen Alexander von Hales († 1245), Albertus Magnus († 1280), Bonaventura († 1274), Thomas von Aquin († 1274), dessen Summa theologica bis zum 18. Jahrhundert kommentiert und dem theologischen Unterricht zu Grunde gelegt wurde. Vgl. für die Väterzeit Bardenhewer, Patrologie[3], Freiburg i. Br. 1910. Für das Mittelalter: K. Werner, Der hl. Thomas von Aquin, 3 Bde, 1858 f; Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 3 Bde, Mainz 1864—1867; de Wulf, Histoire de la philosophie médiévale[2], Louvain 1905. Für die neuere Zeit Hurter, Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae I—IV[3], Oeniponte 1905—1909. Besonders für Deutschland: K. Werner, Geschichte der kathol. Theologie Deutschlands seit dem Trienter Konzil[2], München 1889; Heimbucher, Die Bibliothek des Priesters[6], Regensburg 1911.

II. Da der Unterschied des Erkenntnisprinzips — nicht des Objekts — den Unterschied der Wissenschaften begründet, so ist vor allem zu unterscheiden zwischen natürlicher (rationaler) Theologie und übernatürlicher (positiver, Offenbarungs-) Theologie (theologia naturalis, theologia supernaturalis seu fidei). Jene ruht auf den natürlichen Erkenntnisprinzipien der menschlichen Vernunft, diese dagegen geht von Prinzipien aus, die weder actu noch potentia im menschlichen Geiste gegeben sind und nur im Lichte der übernatürlichen Offenbarung erkannt werden können.

1. Für die natürliche wie übernatürliche Gotteserkenntnis sowie für jene der Seligen (theologia comprehensorum im Gegensatz zur theologia viatorum) und Gottes selbst (theologia Dei; 1 Cor 13, 10—13. 1 Io 3, 2) ist Gott der gemeinsame Gegenstand, aber in verschiedener Weise erkannt wegen Verschiedenheit des Erkenntnisprinzips. Thom., S. th. 1, q. 1, a. 1 ad 2: Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Unde nihil prohibet, de iisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, secundum genus differt ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur (dagegen ist die theologia viatorum wie theologia comprehensorum nur secundum speciem verschieden). Näher entwickelt er dies (Super Boëth. de Trin., Prooem. II, 2): Divinorum notitia dupliciter potest aestimari: uno modo ex parte nostra, et sic nobis cognoscibilia non sunt nisi ex creaturis, quarum notitiam a sensibus accipimus. Alio modo ex natura ipsorum, et sic ipsa sunt ex seipsis maxime cognoscibilia, quamvis secundum modum suum non cognoscantur a nobis, tamen a Deo cognoscuntur et a beatis secundum modum suum. Von jener erklärt er dann: Valde imperfecta est, nam effectus non proportionatus causae imperfecte ducit in cognitionem suae causae; talis autem effectus est omnis creatura respectu creatoris, a quo in infinitum distat. Alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum seipsa capiantur, quae quidem perfecte in statu viae est impossibilis, sed

fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum de divinis per divinam revelationem instruimur, et per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam. Et haec est theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, quae philosophiae defectum supplet, et secundum genus differt ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur.

2. Die Heilige Schrift charakterisiert die natürliche und übernatürliche Gotteserkenntnis in ihrem Unterschied ausführlich:

A. Die natürliche Erkenntnis.

a) Nach Wesen und Gegenstand (1 Cor 2, 4 6 13; 1, 22; 2, 12; 1, 20).

b) Nach Frucht und Maß (der natürliche Mensch; 1 Cor 2, 14. Vgl. 1 Cor 15, 46. 2 Cor 10, 2—6. 1 Cor 1, 18 20).

c) Nach Ursprung und Ursache (Rom 1, 19 20 21. Sap 13, 1. Vgl. Act 14, 16. Rom 2, 14 15).

Hieraus ergeben sich die Momente der natürlichen Gotteserkenntnis.

α. Sie enthält das Offenbare von Gott (Rom 1, 19).

β. Sie wird durch die vernünftige Betrachtung der Schöpfung gewonnen (Rom 1, 20).

γ. Sie ist das Ergebnis der Offenbarung Gottes in der Natur (Rom 1, 19).

δ. Daher ist sie jedem zugänglich (Rom 1, 20).

ε. Sie findet statt durch Vernunftschlüsse (Rom 1, 20. Sap 13, 5).

B. Die übernatürliche Erkenntnis.

a) Nach ihrem Offenbarungscharakter (1 Cor 2, 10 8 7 6).

b) Nach ihrer Frucht (der geistliche Mensch) und Erkennbarkeit (1 Cor 2, 15 13; 1, 21 23 27).

d) Nach ihrer Ursache als Gnadengabe (1 Cor 2, 7 9 10. Io 1, 18. Mt 11, 27. Hebr 1, 1).

Hieraus ergeben sich die Momente der übernatürlichen Gotteserkenntnis.

α. Sie führt in die Tiefen Gottes (1 Cor 2, 10).

β. Sie kommt aus dem Geiste Gottes (1 Cor 2, 11. Mt 11, 25 f. Lc 10, 22).

γ. Sie ist das Werk der Offenbarung durch den Heiligen Geist (1 Cor 2, 10: ἀπεκάλυψε).

δ. Sie kommt keiner kreatürlichen Intelligenz zu (1 Cor 2, 8).

ε. Sie wird gewonnen durch Glauben und Gnade (2 Cor 5, 7. Hebr 11, 1. 2 Cor 10, 5. Mt 16, 17. Io 6, 45. 1 Io 2, 20).

Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide catholica cap. 2: Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur [Rom 1, 20]: attamen placuisse eius sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare, dicente Apostolo: „Multifariam multisque modis olim Deus loquens

patribus in Prophetis: novissime diebus istis locutus est nobis in Filio" [Hebr 1, 1 2]. Ebd. can. 1: S. q. d., Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: a. s. Can. 2: S. q. d., fieri non posse aut non expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo cultuque ei exhibendo doceatur: a. s. Can. 3: S. q. d., hominem ad cognitionem et perfectionem, quae naturalem superet, divinitus evehi non posse . . .: a. s. Nicolai de Ultricuria Propositio damn. 11: . . . quod excepta certitudine fidei non erat alia certitudo nisi certitudo primi principii . . . (bei Denzinger, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum[11], Frib. 1911, n. 558); vgl. Quesnel, Propos. 41 (Denz. n. 1391). Ex decr. S. Congr. Indicis, 11. Iunii 1855, n. 2 (Denz. n. 1650). Conc. Vatic. a. a. O. cap. 4: Perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis non solum principio, sed obiecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; obiecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt (Denz. n. 1795).

3. Für die natürliche Gotteserkenntnis: Geyser, Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen, 1899. Für die übernatürliche Gotteserkenntnis: Kleutgen, Theologie der Vorzeit II[2], 1872, 24 ff 62 ff.

III. Christliche Theologie ist jene Wissenschaft von Gott, welche ihre Prinzipien aus der durch Jesus Christus gewordenen Offenbarung empfängt.

1. Die vorchristliche und christliche Offenbarung ist authentisch, wenngleich nicht adäquat, niedergelegt in den Büchern des Alten und Neuen Bundes; die Schrift bietet demnach mit der Tradition die regula remota fidei. Die christliche Offenbarung ist die Erklärung, Bestätigung, Erfüllung und Vollendung (Mt 5, 17 18) der vorchristlichen. August., In Heptateuchum 2, 73: Quamquam et in Vetere Novum lateat et in Novo Vetus pateat; die Erfüllung des Protevangeliums (Gn 3, 15) ist das Ziel, dem die alttestamentliche Heilsgeschichte zustrebt (Rom 10, 4). Der Gott beider Testamente ist einer, aber in mannigfaltiger Weise hat er zu den Menschen geredet (Hebr 1, 1), im Sichtbaren das Unsichtbare, dem Gesetze aller Lebensentwicklung entsprechend, im Schatten und Vorbild (Hebr 8, 9 10. Col 2, 9) das Künftige vorbereitend. So ist der Alte Bund ein *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* geworden (Rom 10, 4. Gal 3, 24). Das mosaische Gesetz ist die Lebensordnung eines Volkes auf einer dem Christentum gegenüber noch niedrigeren Stufe; es steht zwischen der patriarchalischen und christlichen Gottesführung in der Mitte und hängt mit beiden zusammen. Vgl. Haneberg, Geschichte der biblischen Offenbarung[3], 1863, 146. An Moses und die Propheten ist das Offenbarungswort ergangen; in Christus ist das Wort Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt (Io 1, 14); darum ist das Christentum die letzte,

höchste und vollendetste Offenbarung Gottes, die absolute Religion, über welche hinaus ein wesentlicher Fortschritt nicht mehr möglich ist — gegenüber den montanistischen und manichäischen Anschauungen, jenen der Fraticellen, Swedenborgianer, Irvingianer usf. Io 15, 15: Omnia, quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis. Io 16, 13: Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. Vgl. Col 2, 7. Vincent. Lirin., Commonitorium c. 26: Ut contenti non sint tradita semel et accepta antiquitus credendi regula; quasi non coeleste dogma sit, quod semel revelatum esse sufficiat. Der Alte Bund wird aboliert, der Neue Bund bleibt (2 Cor 3, 11); ein Vollkommeneres gibt es nicht mehr, außer in der beseligenden Anschauung Gottes, die der Art (specie), nicht dem Wesen nach (genere) von der Erkenntnis im Glauben verschieden ist (1 Cor 13, 9—13. 2 Cor 5, 7. Thom., S. th. 1, q. 1, a. 8 ad 3. Melch. Canus, De locis theologicis l. 5, c. 5, q. 3; l. 12, c. 3, concl. 3. Suarez, De triplici virtute theologica: I. De fide disp. 2, 6. Lugo, De fide disp. 3, 5). Wohl aber ist es Aufgabe des kirchlichen und theologischen Lehramtes, diese durch Christus und die Apostel verkündete göttliche Lehre (sacra doctrina, Thom., S. th. 1, q. 1, a. 1) zu bewahren und zu hüten, zu erklären, zu entfalten und anzuwenden in entsprechender Weise auf die mannigfachen Bedürfnisse und Phasen in der Entwicklung unseres Geschlechts (Vincent. Lirin. a. a. O. c. 27 ff).

2. Die zweite Quelle (regula remota) der übernatürlichen göttlichen Offenbarung ist die mündliche, in der Heiligen Schrift nicht enthaltene Überlieferung. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 2: Haec porro supernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiae fidem a sancta Tridentina Synodo [Sess. IV, Decr. de canon. Script.] declaratam continetur „in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut (ab) ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt“ (Denz. n. 1787; vgl. n. 783). Sie ist begründet in der von Christus selbst instituierten Form der evangelischen Predigt. Christus ist gesendet vom Vater, die Apostel und ihre Nachfolger von Christus; in seinem Auftrage, mit seiner Autorität ausgerüstet, verkünden und behüten sie den Glauben bis ans Ende. Vgl. Mt 28, 18 (*μαθητεύσατε*, machet sie zu euren Schülern); Lc 10, 16; 2 Tim 2, 2: Quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere. „Das Christentum ist Religion, nicht Theorie, Leben, nicht Schulweisheit; alles ist in ihm zunächst auf das Leben berechnet, auf die Art und Weise seiner Verbreitung durch die mündliche Predigt. Die schriftliche Mitteilung ist etwas dieser Untergeordnetes, schon die Form der meisten Schriftwerke (die Briefform) deutet dies an“ (Hagemann, Die römische Kirche, Freiburg 1864, 649). Iren., Adv. haer. 3, 3: Traditionem apostolicam in toto mundo manifestatam in omni Ecclesia adest respicere . . . (4) cum Apostoli quasi in depositorium dives plenissime in eam contulerint omnia, quae sunt veritatis. Die Tradition als selbständige Regel des Glaubens neben der Schrift ebd. 3, 2: Cum ex Scripturis arguuntur (haeretici),

in accusationem convertuntur Scripturarum. . . . Cum autem ad eam iterum traditionem, quae est ab Apostolis, quae per successionem presbyterorum custoditur in Ecclesia, provocamus eos, adversantur traditioni dicentes . . . se sinceram invenisse veritatem. . . . Evenit itaque, neque Scripturis iam, neque Traditioni consentire eos. Hieraus ergibt sich: nur die traditio divina ist die Quelle der Offenbarung; sie ist traditio dominica, wenn von Christus selbst unmittelbar stammend, traditio divino-apostolica, wenn von den Aposteln unter Eingebung des Heiligen Geistes verkündet; die traditio humana, die als mere apostolica (1 Cor 7, 25) oder ecclesiastica erscheint, ist nicht unmittelbar und direkt Quelle der Offenbarung, doch kommt ihr wegen der Autorität, auf der sie ruht, hohe Bedeutung zu. August., Ep. 54, 1 ad Ianuar.: Illa autem, quae non scripta, sed tradita custodimus, quae quidem toto orbe terrarum servantur, datur intelligi vel ab ipsis Apostolis vel a plenariis conciliis, quorum est in Ecclesia saluberrima auctoritas, commendata et statuta retineri. Vgl. Kilber, De principiis theolog. disp. 1, c. 2. Näheres unten, 2. Tl, 2. Buch.

IV. Katholische Theologie ist jene Wissenschaft von Gott, welche von dem Lehramte der katholischen Kirche als regula proxima fidei den christlichen Offenbarungsinhalt empfängt.

„Das Wesen der dogmatischen Wissenschaft muß durch das Wesen des theologischen Erkenntnisprinzips bestimmt sein. Der zwischen dem Katholizismus und Protestantismus bestehende prinzipielle Gegensatz in der Lehre von den Quellen und der Erkenntnis der christlichen Wahrheit muß daher in einen eben solchen Gegensatz zwischen protestantischer und katholisch-theologischer Wissenschaft auslaufen" (v. Kuhn, Katholische Dogmatik I² 226). Der letzte innere Grund unseres Glaubens (obiectum formale adaequatum, motivum intrinsecum) ist die unfehlbare Autorität des offenbarenden Gottes; 1 Thess 2, 13: Cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed, sicut est vere, verbum Dei, qui operatur in vobis, qui credidistis. Vgl. Suarez, De fide disp. 3, 3. Sie ist es auch, welche die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes, das selbst einen Gegenstand des Glaubens bildet (obiectum materiale), verbürgt. Daher ist die Vorlage (propositio) des Glaubensinhaltes durch das Lehramt der Kirche absolut zum Akt des Glaubens nicht notwendig, wie denn die Patriarchen, Propheten und Apostel, die selige Jungfrau usf. einen wahren und eigentlichen Glauben an die ihnen gewordene Offenbarung hatten ohne Vermittlung des kirchlichen Lehramtes und jede Privatoffenbarung oder auch in den Quellen der christlichen Offenbarung mit hinlänglicher Gewißheit erkannte Lehre von dem, der sie erkennt, Glauben fordert (fides divina). Aber die Kirche ist das von Gott gewollte und von Christus instituierte Organ, welches unter dem Beistand (assistentia) des Heiligen Geistes allen alle geoffenbarten Wahrheiten ohne Beimischung von Irrtümern vermittelt (fides catholica). Ihr Zeugnis, weil sie vom Heiligen Geiste geleitet ist, fordert Glauben, wie Israel der

Stimme der Propheten, die ersten Christen jener der Apostel glaubten. Thom., In III Sent. dist. 23, q. 2, a. 2, sol. 2 ad 3: Fidelis credit homini, non in quantum homo, sed in quantum Deus in eo loquitur. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 3: Ut autem officio veram fidem amplectendi in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tanquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci (Denz. n. 1793). Die Kirche bezeugt daher, bewahrt und erklärt Schrift und Tradition in authentischer Weise. Vgl. Conc. Trident. Sess. IV. Ebendarum ist die katholische Theologie sowohl in Bezug auf die Tatsachen und Lehren der Offenbarung wie auf deren wahren Sinn und Zusammenhang an das kirchliche Lehramt hingewiesen. Conc. Vatic. a. a. O. cap. 4: Fidei doctrina . . . Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda. Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit sancta mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu altioris intelligentiae specie et nomine, recedendum (Denz. n. 1800). Ebd. can. 3: S. q. d., fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia: a. s. (Denz. n. 1818).

V. Die katholische Theologie ist die Wissenschaft vom Glauben (fides, quae), in und aus dem Glauben (fides, qua creditur). Hieraus ergibt sich ihr Unterschied vom Glauben und von jeder andern rationellen Wissenschaft, zugleich aber auch ihr Zusammenhang mit beiden.

1. In einem zweifachen Sinn wird der Ausdruck „Glaube" gebraucht: objektiv als Komplex alles dessen, was Christus geoffenbart und durch seine Kirche vorgestellt hat (fides, quae creditur), und subjektiv als Akt oder Habitus der zweifellosen unfehlbaren Zustimmung zu dem Offenbarungsinhalte auf Grund der göttlichen Autorität und bewegt von der Gnade (fides, qua creditur). In dieser zweifachen Beziehung ist die Theologie vom Glauben unterschieden. Ihr Erkenntnisobjekt erstreckt sich weiter als auf den Kreis des formal Geoffenbarten (dort articuli fidei, hier conclusiones theologicae), und der Grund der Zustimmung ist dort die Autorität Gottes, hier, bezüglich der Konklusionen, zugleich die Evidenz des discursus rationis (assensus fidei, assensus theologicus), wobei jedoch eine und dieselbe Wahrheit, wie z. B. der menschliche Wille in Christus, Objekt der Offenbarung und des Glaubens und zugleich Gegenstand des assensus theologicus sein kann. Suarez, De fide disp. 3, 3. Gregor. de Valentia, Comment. theologic. t. I, disp. 1, q. 1, p. 5. Lugo, De fide disp. 1, 13: Theologia distinguitur inadaequate ab habitu fidei ut includens ab incluso; quae enim concurrunt ad assensum conclusionis theologicae, includunt habitum fidei et addunt aliquid aliud. Ysambert., Comment. in S. Thomae Summam t. I, disp. 2, a. 1: Divina revelatio ut applicata

aliquibus propositionibus per discursum cognoscendis est adaequatum formale obiectum theologiae. . . . Theologiae nostrae formalis ratio eadem ac fidei est; tametsi aliter ad assentiendum principiis movet, aliter ad assentiendum conclusioni. Illis, inquam, sine medio syllogismo et ratione, huic ratione et syllogismo intermedio. Quo discrimine Theologia et fides non verbis et cogitatione, sed universa re et toto genere secernuntur.

2. Der Unterschied der Theologie von jeder andern natürlichen Wissenschaft ist gegeben vor allem durch den Unterschied des Erkenntnisprinzips. Dieses ist objektiv (principium externum) die übernatürliche göttliche Offenbarung, subjektiv (principium internum) die Gnade des Glaubens, durch welche das natürliche Erkenntnisvermögen über sich selbst erhoben und zur Erfassung der übernatürlichen geoffenbarten Wahrheit befähigt wird. Melch. Canus, De locis theol. l. 1, c. 2. Thom., In III Sent. dist. 23, q. 1, a. 8 ad 2: Argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae, eo quod principia huius doctrinae per revelationem habentur. Et sic oportet, quod credatur auctoritati eorum, per quos revelatio facta est. Ebd. a. 5 ad 2: Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Das hat die Theologie mit allen übrigen Wissenschaften gemeinsam, daß sie auf an sich gewissen Prinzipien ruht, welche nicht weiter bewiesen werden. Vgl. Aristot., Analyt. post. 1, 3: *οὐ πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀμέσων ἀναποδεικτικόν.* Er nennt sie *ἀρχαί, ἄμεσα* ebd. 1, 3 9; Metaphys. 4, 4. Thom., S. th. 1, q. 33, a. 1: Omne enim, a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium. Hier handelt es sich um die principia cognoscendi, welche das Erste sind in jeder Wissenschaft. Der Unterschied liegt darin, daß dort die Prinzipien gegeben sind durch die Offenbarung und festgehalten werden im Glauben (habitu seu actu fidei), hier im Lichte der kreatürlichen Vernunft (habitu intellectus); dort primäres Motiv der Zustimmung die Autorität Gottes bildet, hier die innere oder äußere (z. B. bei der Geschichtswissenschaft) Evidenz der Wahrheit selbst; dort die übernatürliche Gnade zur Zustimmung bewegt, hier das angeborne Wahrheitsvermögen der kreatürlichen Intelligenz. Daher hat nur der Gläubige Theologie, weil nur ihm die Prinzipien dieser Wissenschaft gewiß sind. Thom., In I Sent. Prol. q. 1, a. 3: Ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem; sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis. Nec est mirum, si infidelibus nota non sunt, quia lumen fidei non habent; quia nec etiam principia naturaliter insita nota essent sine lumine intellectus agentis. . . . Sicut habitus primorum principiorum non acquiritur per alias scientias, sed habetur a natura, sed habitus conclusionum a primis principiis deductarum; ita etiam in hac doctrina non acquiritur habitus fidei, qui est quasi habitus principiorum, sed acquiritur habitus eorum, quae ex eis deducuntur et quae ad eorum defensionem valent. Lugo, De fide disp. 1, 13. L. Molina, Comment. in I part. D. Thomae q. 1, a. 3, p. 13: Quare eiusmodi habitus naturalis (aber

nicht der habitus infusus) circa ea, quae ad fidem pertinent, permanet in eo homine, qui fidem per haeresim amittit.

VI. Es verhält sich demnach die Theologie zu dem Glauben, wie sich die Wissenschaft verhält zu ihren ersten und obersten Erkenntnisprinzipien; darum schließt sie den Vernunftgebrauch nicht aus, sondern ein.

1. Vgl. Melch. Canus a. a. O. l. 12, c. 2: Habent se fides et theologia non aliter quam habitus principiorum et scientia conclusionum. Abgesehen von jener Funktion der Theologie, durch welche sie mittels historisch-kritischer, philologischer und philosophischer Forschung die Evidenz der Glaubwürdigkeit der Offenbarung darstellt (apologetische Theologie) oder die einzelnen Offenbarungslehren aus deren Quellen erhebt (positive Theologie), steht gerade für ihr höchstes und eigenstes Gebiet (spekulative Theologie) die Vernunft in ihrem Dienste. Sie hat, gestärkt und getragen von der Gnade, und vom Licht des Glaubens erleuchtet (fides quaerens intellectum — fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 4), das wissenschaftliche Verständnis der Lehren der Offenbarung in klaren, scharf bestimmten Begriffen zu vermitteln, das Verhältnis der Glaubenswahrheiten als solchen zueinander und zu den natürlichen Erkenntnissen soweit möglich aufzuzeigen und die aus diesen Wahrheiten und Verhältnissen sich ergebenden Folgerungen (conclusio theologica) zu ziehen, um so ein einheitliches, organisches System der christlichen Lehre zu gewinnen, bewußt, daß die menschlichen Begriffe dabei auf das Göttliche nur eine analoge Anwendung finden. Thom., Super Boëth. de Trinit. lect. 2, q. 2, a. 3: De substantiis illis immaterialibus secundum statum viae nullo modo possumus scire quid est non solum per viam naturalis cognitionis, sed nec etiam per viam revelationis, quia divinae revelationis radius ad nos pervenit secundum modum nostrum, ut Dionysius dixit; quamvis enim per revelationem elevemur ad aliquid cognoscendum, quod alias nobis esset ignotum, non tamen ad hoc, quod alio modo cognoscamus nisi per sensibilia. Conc. Vatic. a. a. O.: Aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius obiectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita „peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus et non per speciem“ (Denz. n. 1796). Vgl. Pius IX. ad Archiepisc. Monac. 11. Dec. 1862: ut illa aliquo modo a ratione intelligantur (Denz. n. 1670); vgl. Epist. 21. Dec. 1863 (Denz. n. 1682).

2. Hierfür die Väter und Theologen: Clemens Alex., Strom. 1, 11: *ἀργὸν οὐ βούλεται εἶναι τὸν πιστεύσαντα ὁ λόγος ζητεῖτε γὰρ καὶ εὑρήσετε, λέγει· ἀλλὰ τὴν ζήτησιν εἰς εὕρεσιν περαιοῖ.* Vgl. Strom. 5, 1; 7, 10: *πιστεῦσαι δέ, θεμέλιος γνώσεως*; 2, 4: *πιστὴ τοίνυν ἡ γνῶσις, γνωστὴ δὲ ἡ πίστις, θεία καὶ ἀκολουθία τε καὶ ἀνταχολουθία γίνεται.* Das ganze Schreiben des Augustinus an Consentius behandelt die Frage über die Bedeutung und die Art des Vernunftgebrauches in Glaubensfragen (Ep. 120, 2 3): Corrige definitionem tuam, non ut fidem respuas, sed ut ea, quae fidei firmitate iam tenes, etiam rationis luce conspicias; vgl. Trinit. 14, 2. Anselm. Cant., Cur Deus homo c. 2. Thom., Super Boëth. de Trinit., Prooem. q. 2, a. 1: Cum perfectio hominis consistat in coniunctione ad Deum, oportet, ut homo ex omnibus, quae in ipso sunt, quantum potest, ad divina incitetur et adducatur, ut intellectus contemplationi et ratio inquisitioni divinorum vacet. Doch wird auch die erleuchtete Vernunft die Glaubenswahrheit nie vollständig begreifen. Thom., S. th. 1, q. 32, a. 1: Quae fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates his, qui auctoritates suscipiunt; apud alios vero sufficit defendere, non esse impossibile, quod praedicat fides; vgl. q. 46, a. 2. C. Gent. 1, 8: Utile est, ut in huiusmodi rationibus (aliquas veras similitudines colligere) quantumcumque debilibus se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumtio. Wer das Mysterium begreifen will, irrt dreifach (Super Boëth. de Trinit., Prooem. q. 2, a. 1): Primo ex praesumtione, quia scl. sic ea scrutatur aliquis, quasi ea perfecte comprehensurus. Secundo ex hoc, quod in his, quae sunt fidei, ratio praecedit fidem, non fides rationem, dum scl. aliquis hoc solum vult credere, quod ratione potest invenire, dum debebat esse e converso. Tertio, ultra modum suae capacitatis ad divinorum perscrutationem se ingerendo. Non enim omnes eandem mensuram sunt consecuti. Vgl. Petav., De theologicis dogmatibus I, Proleg. c. 4. Näheres unten, 2. Tl, 3. Buch.

3. Hiermit hat die Theologie ihre Aufgabe erfüllt als „scientia, cui tribuitur id, quod fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur“ (August., De Trinit. 14, 1). Doch ist diese Glaubensstärkung keine innere, wesentliche, sondern nur (ab extrinseco) eine akzidentelle und negative; vgl. Serm. 240, 1: Qui novit quomodo ista defendat, doctior est, non fidelior. Thomas erklärt Augustins Wort (S. th. 2, 2, q. 6, a. 1 ad 1): Dicendum quod per scientiam gignitur fides et nutritur per modum exterioris persuasionis, quae fit ab aliqua scientia; sed principalis et propria causa fidei est id, quod interius movet ad assentiendum. Nichtsdestoweniger hat die Wissenschaft des Glaubens ein großes Verdienst (ebd. 2, 2, q. 2, a. 10): Ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter. Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem et super ea excogitat et amplectitur, si quas rationes ad hoc invenire potest; et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum maioris meriti. Ebd. ad 2: Rationes, quae inducuntur ad auctoritatem fidei, non sunt demonstrationes, quae in visionem intelligibilem intellectum humanum reducere possunt, et ideo non desinunt esse non apparentia; sed removent impedimenta fidei, unde per tales rationes non diminuitur meritum fidei nec ratio fidei.

4. Hieraus folgt jedoch keineswegs eine Abhängigkeit der Theologie von der Philosophie, vielmehr steht diese in ihrem Dienste. Thom., S. th. 1, q. 1, a. 5 ad 2: Dicendum, quod haec scientia accipere potest aliquid ex philo-

sophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum, quae in hac scientia traduntur. Et id ipsum, quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his, quae per naturalem rationem, ex qua procedunt aliae scientiae, cognoscuntur, facilius manuducitur in ea, quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur. C. Gent. 2, 4: Si qua circa creaturas communiter a philosopho et fidei considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis, fidelis autem ex causa prima, ut puta, quia sic divinitus est traditum, vel quia hoc in gloriam Dei cedit, vel quia Dei potestas est infinita. Unde et ipsa maxime sapientia dici debet . . . et propter hoc ipsi, quasi principali, philosophia deservit. Et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae sapientia divina procedit; nam et apud philosophos prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum. Exinde etiam est, quod non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, primo est consideratio de creaturis et ultimo de Deo; in doctrina vero fidei, quae creaturas nonnisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum. Daher ist die analytische Methode die der Philosophie, die synthetische jene der Theologie.

VII. Die Theologie ist Wissenschaft, da sie, von zweifellos gewissen Prinzipien — den Glaubenssätzen — ausgehend, ein System christlicher Erkenntnis herstellt. Sie ist eine Wissenschaft, da sie alles, was Gegenstand ihrer Forschung ist, in seiner Beziehung zu dem einen Gott und dessen ewiger Idee betrachtet. Sie ist die höchste Wissenschaft wegen des Vorzuges ihres Erkenntnisobjekts wie Erkenntnisprinzips.

1. Die älteren Theologen beantworteten die Frage, ob die Theologie Wissenschaft sei, zum Teil negativ; so Durandus, Scotus, die Nominalisten, Gregor von Rimini, Vasquez; vgl. Gregor. de Valentia, Comment. theologic. t. I, disp. 1, q. 1, p. 3; Petav., De theolog. dogmatibus I, Proleg. c. 5 u. 8. Doch tun sie dies mehr unter engerer Begrenzung der Bedeutung des Namens Wissenschaft. Die Theologie ist nicht Wissenschaft im Sinne der Definition von Aristoteles (Analyt. post. 1, 2; Ethic. Nic. 6, 3. Schwegler, Geschichte der griech. Philosophie[3], Freiburg i. Br. 1886 [hrsg. von Köstlin], 169), da ihre Prinzipien für uns nicht aus und durch sich evident sind. Aber nicht die Tatsache der Evidenz für uns, sondern die Tatsache der Evidenz an sich entscheidet über den wissenschaftlichen Charakter der Theologie, welche aus an und für sich evidenten Sätzen durch die gläubige Vernunft das christliche Lehrgebäude begründet. Insofern ist die Theologie den subalternen Wissenschaften analog, welche aus höheren Wissensgebieten (hier theologia Dei et

beatorum) ihre Prinzipien empfangen. Thom., S. th. 1, q. 1, a. 2: Duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria et huiusmodi; quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notis per geometriam. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris quae scl. est scientia Dei et beatorum. Selbst Vasquez gesteht (Comment. et disp. in 1 part. S. Thomae disp. 4, c. 9): Patres et Scriptura ipsum quoque assensum fidei, qui est assensus principiorum et respondet assensui qui dicitur intellectus in aliis scientiis, appellant scientiam. Neque enim usurpant vocem presse in ea particulari significatione, qua philosophi usurparunt ad significandum solum assensum evidentem et per discursum deductum, sed latiori quadam significatione . . . qua etiam in Deo et angelis dicimus esse scientiam, cum tamen et Dei et angelorum notitia potius respondeat intellectui principiorum, quae sunt evidenter per se nota, quam notitiae conclusionum, quarum solum dicitur haberi scientia. Vgl. Schanz, Ist die Theologie eine Wissenschaft? München 1900.

2. Die Einheit der Theologie als Wissenschaft erhellt aus der Einheit des Erkenntnisprinzips, indem sie alles im Lichte der göttlichen Offenbarung erkennt; durch diese Teilnahme an der absoluten Erkenntnis Gottes selbst gewinnen wir eine Ähnlichkeit mit der göttlichen Wissenschaft, welche absolut einfach ist, da Gott alles durch sich selbst (uno simplicissimo intuitu) erkennt. Thom. a. a. O. a. 3: Est enim unitas potentiae et habitus considerandа secundum obiectum non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem obiecti. . . . Quia ergo sacra doctrina considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, communicant omnia in una ratione formali obiecti huius scientiae, et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una (vgl. a. 7 und a. 3 ad 2). Eben durch ihr Erkenntnisprinzip empfängt sie eine übernatürliche unfehlbare Gewißheit und einen Anteil an jener unfehlbaren Wissenschaft, mit der Gott sich selbst und in sich alles erkennt.

3. Durch ihr Objekt ist die Theologie die notwendigste und erhabenste Wissenschaft, da dem Gottesgedanken kein kreatürlicher Geist sich entziehen kann, indem er dem Drang seiner Natur folgend nach Grund und Ziel der Dinge fragt. Sie ist die universalste Wissenschaft, weil ihr Gegenstand der tiefste Grund und das letzte Ziel aller Dinge und ihrer Gesetze ist, so daß seine Erkenntnis die Ergänzung und Vollendung aller andern Wissenschaften, die Richtschnur für alle Ordnungen und Kreise des Lebens ist. Vgl. Thom., C. Gent. 1, 2. Sein Grundgedanke ist: Inter omnia studia hominum sapientiae studium est perfectius (quia, in quantum homo sapientiae studio se dat, in tantum verae beatitudinis aliquam partem iam habet); sublimius (quia per ipsum homo ad divinam similitudinem praecipue accedit, quae omnia in sapientia fecit); utilius (quia per ipsam ad immortalitatis regnum pervenitur); iucundius (quia non habet amaritudinem conver-

satio illius, sed laetitiam et gaudium. Sap 8, 16). Vgl. Super Boëth. de Trinit., Prooem. q. 2, a. 2: Sicut Deus ex hoc ipso, quod cognoscit se, cognoscit alia modo suo, i. e. simplici intuitu, non discurrendo, ita nos ex his, quae fide capimus primae veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliarum secundum modum nostrum, scl. discurrendo de principiis ad conclusiones. . . . Ex quo patet, quod haec scientia est altior illa divina, quam Philosophi tradiderunt, cum ex altioribus principiis procedat. Vgl. Gregor. Naz., Orat. 20, 12; 22, 11. Basil., De Spiritu Sancto c. 1. Hieronym., Ep. 155. Petav., De theol. dogm. I, Proleg. c. 8. Über den Zusammenhang der Theologie mit den übrigen Wissenschaften: Hettinger, Der Organismus der Universitätswissenschaften und die Stellung der Theologie in demselben, Würzburg 1862. Staudenmaier, Über das Wesen der Universität und den inneren Zusammenhang der Universitätswissenschaften, 1839. Mausbach, Der Modernisteneid, Köln 1911. S. Weber, Theologie als freie Wissenschaft, Freiburg i. Br. 1912.

VIII. Wie die wissenschaftliche Methode überhaupt, so unterliegt auch jene der Glaubenswissenschaft einer Fortbildung. Daher kann eine einzelne Entwicklungsperiode mit der ihr eigentümlichen Methode nicht ausschließlich geltend gemacht werden, aber auch nie der vollständige Bruch mit den wissenschaftlichen Traditionen der Vorzeit geboten sein. Eine theologische Methode empfiehlt sich in dem Maße, in welchem sie zugleich der Würde des Glaubens und den sachlichen Erfordernissen der Wissenschaft gerecht wird.

1. Die Methode der Wissenschaft ist von ihrem Inhalte abhängig. Thom., In I Ethic. lect. 3: Modus manifestandi veritatem in qualibet scientia debet esse conveniens ei, quod subicitur sicut materia in illa scientia, sicut neque in his, quae fiunt per artem, est similis modus operandi in omnibus, sed unusquisque artifex operatur ex materia secundum modum ei convenientem, aliter quidem ex terra, aliter ex luto, aliter ex ferro. Sie richtet sich außerdem nach der geistigen Strömung und Kulturentwicklung einer Epoche. Eine andere ist darum die Methode der patristischen, der scholastischen, der neueren und neuesten Zeit. Syllab. n. 13: Methodus et principia, quibus antiqui Doctores scholastici Theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt (Denz. n. 1713). Die Rechtfertigung hierfür bei Kleutgen, Theologie der Vorzeit IV^2 20 ff; Heiner, Der Syllabus, Mainz 1906, 79. Vgl. Sixti V. Bulla „Triumphantis" a. 1588; Encycl. Leonis XIII. „Aeterni Patris"; Melch. Canus, De locis theol. l. 8.

Mit diesem Satze gebietet uns die Kirche nicht eine schlechthinige Repristination des Älteren, sondern sie weist uns an, fortzubauen auf dem sicheren Grunde, den die heiligen Väter und die klassische Scholastik gelegt haben; gegen Ausartungen der Spätscholastik waren auch ihre eifrigsten Verteidiger nicht

blind. Vgl. Thom., S. th., Proleg.; M. Canus a. a. O. l. 8, c. 2; l. 9, c. 7; Tanner, Theol. scholast. disp. 1, q. 1, dub. 2; Leo XIII. a. a. O.

2. Von den in neuerer Zeit versuchten Methoden der theologischen Wissenschaft sind zu verwerfen: a) die mathematische Methode, welche seit Chr. Wolff auch auf das Gebiet der Theologie übertragen wurde (Comment. de studio mathem. c. 2. Vgl. Steph. Wiest, Institutiones theol. I 3), um den Schein jener Evidenz zu gewinnen, welche der Mathematik in der Tat und ihrer Natur nach zukommt. Die mathematische Methode wurde bei den Protestanten angewendet besonders durch Carpov (Oeconomia salutis N. T. seu Theologia revelata dogmatica, methodo scientifica adornata, 4 Tle, 1737—1765), Ribov (Institutiones theologiae dogmaticae methodo demonstrativa traditae, 1741), Canz (Compendium theologiae purioris, 1752), Reusch (Introductio in theologiam revelatam, 1744), Schubert (Introductio in theologiam revelatam, 1749). b) In ungleich höherem Maße ist die Herübernahme der Prinzipien und Anschauungen aus der Tagesphilosophie als leitende Gedanken der wissenschaftlichen theologischen Erkenntnis zu verwerfen. Hier ist die Form dem Inhalte fremd, wenn nicht geradezu feindselig, so daß jeder derartige Versuch das Dogma im Interesse philosophischer Voraussetzungen alterieren und in seinem eigentlichen und tiefsten Sinne aufheben muß, wie der Arianismus nur ein nüchtern gewordener Gnostizismus, dieser die Frucht eines falschen philosophischen Eklektizismus war. So z. B. aus der Schule Kants: Ildefons Schwarz, Handbuch der christlichen Religion, 3 Bde, 1793; Simpert Schwarzhueber, Praktisch-kathol. Religionshandbuch, 4 Bde, 1786 f. Aus der Schule Fichtes und Schellings: Zimmer, Theologia christiana specialis et theoretica, 1802 bis 1806; Tanner, Wissenschaftliche Aphorismen der kathol. Dogmatik, 1814; Geishüttner, Theolog. Moral, 3 Bde, 1805. Vgl. K. Werner, Geschichte der kathol. Theologie Deutschlands seit dem Trienter Konzil, 1867, 195. Verwerflich ist es auch, die Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie dahin zu bestimmen, daß der ganze Inhalt des Glaubens zum Wissen zu erheben sei (Günther, Eurystheus und Herakles 251 229 263; Vorschule zur spekulativen Theol. I 97. v. Drey, Kurze Einleitung in das Studium der Theologie, 1819, 27: „Die Theologie wird erst eigentlich dadurch, daß an die Stelle des strengen Glaubens ein Wissen tritt"; vgl. jedoch Apologetik I² 289). Hier ist der Unterschied zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung verkannt, das Übernatürliche in die Sphäre des Natürlichen herabgezogen, das Wesen des Geheimnisses geleugnet; die wissenschaftliche Tätigkeit würde in ihrem Fortgange den Glauben aufheben und die Unterscheidung der falschen Gnosis zwischen Glaubenden und Wissenden, exoterischer und esoterischer Religion erneuern. Gegen Günther besonders Kleutgen a. a. O. IV 716; v. Kuhn, Kathol. Dogmatik II 504 ff; Clemens, Die spekulative Theologie A. Günthers und die katholische Kirchenlehre, 1853. Das kirchliche Urteil: Pius IX. ad Archiep. Colon. 15. Iunii 1857: Atque illud etiam vel maxime improbandum ac damnandum, quod Guentherianis libris humanae rationi et philosophiae, quae in religionis rebus non dominari, sed ancillari

omnino debent, magisterii ius temere attribuatur, ac propterea omnia perturbentur, quae firmissima manere debent tum de distinctione inter scientiam et fidem, tum de perenni fidei immutabilitate, quae una semper atque eadem est (Denz. n. 1656). Ebenso Pius IX. ad Archiep. Monac. 11. Dec. 1862 (über Frohschammers „Einleitung in die Philosophie", 1858, 277 ff; Denz. n. 1666 ff). Syllab. n. 8: Cum ratio humana ipsi religioni aequiparetur, idcirco theologicae disciplinae perinde ac philosophicae tractandae sunt (Denz. n. 1708). Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 4: Nunquam (ratio) idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius obiectum constituunt (Denz. n. 1796). Can. 1: S. q. d., in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari: a. s. (Denz. n. 1816). c) Die aus Zeitverhältnissen versuchte Methode der Immanenz kann, allgemein angewandt, die Erkenntnis der Offenbarung, die aus transzendentem Prinzip stammt, nicht leiten. Desgleichen kann keine Methode zum Ziele führen, welche den Agnostizismus prinzipiell grundlegt (vgl. Enzyklika Pius' X. „Pascendi") oder die Unmöglichkeit des Übernatürlichen a priori voraussetzt, wie die positivistische Naturphilosophie (Enzyklika Leos XIII. „Providentissimus Deus"). Ebensowenig fordert der wissenschaftliche Charakter der Theologie den positiven Zweifel (examen dubitativum) als Ausgangspunkt unserer Forschung, um zum Glauben zu gelangen, noch einen evidenten Beweis für die Wahrheit der Glaubenssätze, so daß die Zustimmung zu denselben eine rein philosophische, durch die Gründe nach den Gesetzen der menschlichen Vernunft genötigte Überzeugung wäre (Hermes, Philosoph. Einleitung in die christkathol. Theologie², Münster 1831—1834; Positive Einleitung usw.², ebd. 1831; Christkathol. Dogmatik I, ebd. 1834). Das Urteil der Kirche: Gregor. XVI. 26. Sept. 1835: Utpote qui audacter a regio, quem universa traditio et SS. Patres in exponendis ac vindicandis fidei veritatibus tramitem stravere, deflectens, quin et superbe contemnens et damnans, tenebrosam ad errorem omnigenum viam moliatur in dubio positivo tanquam basi omnis theologicae inquisitionis et in principio, quod statuit, rationem principem normam ac unicum medium esse, quo homo assequi possit supernaturalium veritatum cognitionem (Denz. n. 1619). Conc. Vatic. a. a. O. can. 5 de fide: S. q. d., assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci; aut ad solam fidem vivam, quae per caritatem operatur, gratiam Dei necessariam esse: a. s. (Denz. n. 1814).

3. Daß auch die Terminologie der Schule nicht ohne zwingende Gründe zu verlassen sei, ergibt sich aus dem innigen Zusammenhang zwischen Idee und Zeichen, Begriff und Wort. Die Terminologie der Schule ist von der gesamten Entwicklung der Theologie bedingt und hängt mit ihr so innig zusammen, daß wir kaum diese festhalten und jene preisgeben können. Wie eine ausgebildete und scharf bestimmte Sprache das entsprechendste Vehikel der Mitteilung und des Verständnisses ist, durch sie die Kontinuität des Gedankens festgehalten

wird und der Geist eines Volkes in ihr seinen vollen Ausdruck findet, so ermöglicht sie es uns auch, in dessen Sinn und inneres Leben erst recht einzudringen. So bildet die Terminologie der Schule eine notwendige Bedingung für das Verständnis vieler kirchlicher Definitionen, da sie von diesen vorausgesetzt und selbst sanktioniert wird (consubstantialis, transsubstantiatio, unio hypostatica, processio, opus operatum usw.), und eine Änderung im Ausdruck den Sinn des Dogmas entweder nicht vollständig wiedergibt oder alteriert. Pesch, Praelect. dogm. I, § 9, n. 28: Historia enim testis est eos, qui in theologia scholastica non sufficienter eruditi ad studium Patrum et Scripturae accedant, plerumque in varios errores labi; vgl. Petav., De theol. dogm., Proleg. c. 2 6. Daher die Warnung der Väter vor Neuerung im Ausdruck; August., De civ. Dei 10, 23: Nobis ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus, quae his significantur, impiam gignat opinionem. Tertull., De carne Christi c. 13: Fides nominum salus est proprietatum.

IX. Als Einteilungsprinzip der einzelnen theologischen Wissenschaften erscheint zunächst ihr Zweck; demnach zerfällt die Theologie als Darstellung des Inhaltes ihres Gegenstandes im allgemeinen in zwei Hauptteile, die theoretische und die praktische Theologie, zu denen bei Betrachtung der Weise und der Verhältnisse, unter denen dieser Inhalt in der Menschenwelt wirklich und wirksam geworden ist, als dritter sich die biblische und historische Theologie gesellt. Die biblische beschreibt die Entwicklung der Offenbarung bis zu ihrer Vollendung im Werk der Apostel, die historische im engeren Sinne die Entwicklung des an die Vollendung der Offenbarung sich anschließenden kirchlichen Lebens.

1. Die allgemeine Einteilung der Wissenschaften in scientia speculativa und practica nimmt Thomas auch für die Theologie in Anspruch (S. th. 1, q. 1, a. 4): Sacra doctrina una existens se extendit ad ea, quae pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem, quam in diversis attendit, scl. prout sunt divino lumine cognoscibilia; unde licet in scientiis philosophicis alia sint speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque, sicut et Deus eadem scientia cognoscit et se et ea, quae facit. Das Unterscheidungsprinzip ist ein doppeltes, nach dem Objekt und dem Ziele (ebd. 1, q. 14, a. 16): Ex parte rerum scitarum, ... quantum ad finem; ... intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis, finis autem intellectus speculativi sistit in consideratione veritatis. Fr. Toletus, In S. theol. S. Thomae Aq. enarr. 1, q. 1, a. 4: In scientia practica necessario duo sunt actus, alter est cognitio dirigens et regulans, alter est actus regulatus, in quem cognitio dirigitur et regulatur. Talis actus dicitur praxis; non enim aliud est praxis, quam actus regulatus ab actu intellectus. . . . Hinc practicum dupliciter: uno modo, quod ordinat

praxin, et sic in intellectu est, et condividitur speculativo. Altero modo quod dicit ipsum actum, et sic reperitur in aliis potentiis. Weil Gott unser Ziel ist, so ist nach Thomas die Theologie sowohl eine spekulative als praktische Wissenschaft, mehr doch eine spekulative, weil ja unser Ziel primär in der Anschauung Gottes ruht (S. th. 1, q. 1, a. 4): Magis tamen est speculativa quam practica, quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis, de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit. Eben darum aber, weil die Theologie uns Gott, unser höchstes Ziel, in übernatürlicher und viel höherer Weise erkennen lehrt, als die Philosophie dies vermag, ist sie im vollsten Sinne Weisheit (ebd. a. 6): Cum enim sapientis sit iudicare et ordinare, iudicium autem per altiorem causam de inferioribus habeatur, ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis. ... Ille igitur, qui considerat causam altissimam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur, unde et sapientia dicitur esse divinorum cognitio, ut patet per Augustinum (De Trinit. 12, 14). Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa, quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt), sed quantum ad illud, quod notum est sibi soli de se ipso et aliis per revelationem communicatum.

2. Obengenannte Einteilung läßt noch weitere Nebeneinteilungen sowohl in Hinsicht auf die theoretische wie historische Theologie zu. In Berücksichtigung derselben teilt S. Weber (Christl. Apologetik, 1907, 10 ff) die Theologie ein in die Fundamentaltheologie, zu der er die biblische Einleitung und Patrologie neben der Apologetik zählt, die konstruktive (Dogmatik, Moral, Kirchenrecht und Liturgik), die exegetische, die didaktische und endlich die historische Theologie (Kirchengeschichte und Hilfswissenschaften). Über andere, ältere Einteilungen vgl. die enzyklopädischen Werke von Wiesner, Oberthür, Staudenmaier, Klee, Drey, Buchner, Hagenbach, Wirthmüller und K. Krieg.

§ 2. Apologetik.

a) Ihr Begriff, ihre Methode und Einteilung.

Vgl. Wetzer und Weltes Kirchenlexikon Art. Apologetik, die Literaturangaben; dazu Zöckler in Beweis des Glaubens 1867, 1; Hagemann, Die Aufgabe der kathol. Apologetik: Tübinger Theol. Quartalschrift 1857 (39. Jahrg.), 359 ff; Al. v. Schmid, Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus, 1862, 249 ff; Braig, Was hat die Apologie des Christentums heute zu leisten? in Apologie des Christentums, Freiburg 1889; Schanz, Die moderne Apologetik, Hamm 1903; derſ., Apologetik und Dogmatik: Tüb. Theol. Quartalschr. 1899; Le Bachelet, L'Apologétique traditionnelle et moderne, Paris 1897; Pesch, Theologische Zeitfragen, Freiburg 1900; F. Brunetière, Die zeitgemäße Begründung des Glaubens[6], Straßburg 1906.

I. Katholische Apologetik (Fundamentaltheologie, Demonstratio christiana et catholica) ist jene theologische Disziplin, welche den wissenschaftlichen Beweis für den göttlichen Ursprung des Christentums führt als der von Gott übernatürlicherweise geoffenbarten (absoluten)

Religion, die in der katholischen, allein wahren Kirche erscheint, verkündet, bewahrt und dem gesamten Menschengeschlechte vermittelt wird.

1. Apologetik bedeutet eigentlich die Wissenschaft der Apologie (*ἀπολογία*), wie Dogmatik die Wissenschaft von den Dogmen, demnach die Wissenschaft der Verteidigung des Christentums durch die Darlegung seiner Gründe. Hiermit ist ihr Unterschied gegeben von der Apologie. Apologie ist die Verteidigung gegen einen Angriff. Infolge eines Angriffs kann jeder Bestandteil und jedes Organ der Offenbarung Gegenstand der Apologie werden (*ἀπολογία* Act 22, 1; 24, 10. 1 Cor 9, 3. 2 Cor 7, 11. Phil 1, 7 16. 2 Tim 4, 16. 1 Petr 3, 15: *ἕτοιμοι ἀεὶ [ἔστε] πρὸς ἀπολογίαν*, bereit zur Verteidigung). So ist die Apologie des Justinus M. und die des Athenagoras zunächst eine Verteidigung der Christen (*Ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν* oder *Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν*) und indirekt des Christentums. Deswegen verhält sich jedoch die Apologetik zur Apologie nicht wie Theorie zur Praxis (Sack, Christliche Apologetik[2], Hamburg 1841, 20); noch weniger ist sie eine bloße Methodenlehre der Apologie, etwa wie Homiletik, als Anweisung für den praktischen Theologen zur Verteidigung des Christentums, wobei ihr eine Stellung in der praktischen Theologie anzuweisen wäre (vgl. Tholuck, Palmer, Literarischer Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft 1831, Nr 1868; 1839, Nr 62; Delitzsch, System der christlichen Apologetik, Leipzig 1869, 32; Kienlen in Theolog. Studien und Kritiken 1846 [19. Jahrg.], 4; Steude, Beiträge zur Apologetik, Gotha 1884, 1 ff). Vielmehr ist sie selbst eine Verteidigung.

2. So sehr jeder Bestandteil und jedes Organ der Offenbarung Gegenstand der Apologie werden kann und die Einzelapologie demgemäß als Sache der einzelnen theologischen Disziplinen erscheint, denen der angegriffene Gegenstand theoretisch zugehört, so kann doch nicht gesagt werden, daß für eine selbständige Disziplin der Apologetik kein Raum in der Theologie neben den andern Fächern sei. Die Apologetik ist keineswegs nur eine bestimmte Richtung des theologisch-wissenschaftlichen Lehrbetriebs im allgemeinen. Die einzelnen theologischen Fächer können die Apologie für ihren Gegenstand insoweit durchführen, als sie den Einwand einer Kritik unterwerfen und dann zeigen, daß er das wahre Wesen des Glaubensgegenstandes gar nicht treffe und daß die katholische Lehre der richtige Ausdruck der von Gott geoffenbarten Wahrheit ist. Damit ist die Verteidigung erledigt, wo der Tatbestand einer göttlichen Offenbarung geglaubt wird, nicht aber auch schlechtweg. Denn die Vernunft kann auch die Tatsache der göttlichen Offenbarung und die Grundlagen der vernünftigen und geschichtlichen Erkenntnis der göttlichen Offenbarung in Zweifel ziehen. Demgemäß wird vor dem Forum der Vernunft in letzter Instanz die Verteidigung erst vollendet, wenn der Beweis der göttlichen Offenbarung in der Kirche aus den philosophischen und geschichtlichen Erkenntnisgründen derselben entwickelt wird. Die Darstellung und Widerlegung des prinzipiellen, gemeinsamen dem Christentum und der Kirche gegenüberstehenden Irrtums kann eben nur eine wissenschaftliche, aus den Prinzipien begriffene sein. Jede Antithesis läßt sich mit wissenschaftlichem Erfolg nur bekämpfen durch eine Thesis. Darum

führt der Zweck der Verteidigung überhaupt die Apologetik hin von dem negativen zu dem andern und wesentlichen Teile ihrer Aufgabe, dem positiven, der wissenschaftlichen Begründung und Entwicklung der christlichen und katholischen Grundtatsachen und Grundwahrheiten. Um durchgreifende Apologetik zu treiben, müßte also jede Disziplin die Grundlehren für den Beweis der Göttlichkeit der katholischen Offenbarung darstellen. Das würde zunächst zu unnützen Wiederholungen in der Theologie führen. Dann aber stände dieses Verfahren auch im Widerspruch zu dem Formalprinzip der einzelnen Disziplinen der übernatürlichen Theologie, welches der Glaube ist, während für die grundlegenden Lehren des Glaubens im Erweis der Göttlichkeit der Offenbarung die Vernunfterkenntnis Formalprinzip sein muß. Folglich verlangt die Integrität der einzelnen übernatürlichen theologischen Disziplinen und ebenso die vernünftige Ordnung des theologischen Lehrstoffes, daß der Vernunftbeweis für die Göttlichkeit der in der katholischen Kirche enthaltenen Offenbarungsreligion als theoretische Voraussetzung des Glaubens an sich in systematischem Aufbau den Darstellungen der andern theologischen Disziplinen als besonderes Fach der theologischen Wissenschaft voraufgeschickt werde. Die Theologie hat nicht nur Raum für die Apologetik als selbständige Wissenschaft, sondern fordert sie im wissenschaftlichen System unbedingt. Die Apologetik hat die Aufgabe der wissenschaftlichen Begründung des Christentums aus seinen innersten, höchsten Prinzipien und in seinen tiefsten Fundamenten. Während daher die einzelnen Apologien das Christentum vielfach betrachten nach seinen einzelnen Lehren, Institutionen usf., von einem relativen Standpunkte, für einzelne Zeitabschnitte und Bedürfnisse, ist die christliche Religion als solche, nach ihrem universalen, alle Zeiten und Völker umfassenden Charakter, Gegenstand der Betrachtung für die Apologetik.

3. Richtiger und bestimmter wird die Apologetik als theologische Grundwissenschaft, Theologia fundamentalis, bezeichnet, da sie den christlichen Glauben in seinem allgemeinen Grunde darstellt, die Autorität Gottes als Motiv (obiectum fidei formale) und sein geoffenbartes Wort als Objekt (obiectum fidei materiale, omne et solum a Deo revelatum et ab Ecclesia propositum), als die Basis alles Glaubensaktes und -inhaltes. Sie ist auch allgemeine Dogmatik (Dogmatica generalis) genannt worden gegenüber der speziellen, nicht als im Verhältnis des Generellen zum Speziellen gedacht, sondern insofern der Glaube an die Tatsache der göttlichen Offenbarung und deren autoritative Beglaubigung durch die Kirche das Grunddogma bildet, das alle einzelnen Dogmen zur Voraussetzung haben, die Apologetik aber diesen Glauben durch die Vernunft als begründet und sittlich erforderlich erweist. Mit Vorstehendem ist die Aufgabe der Apologetik im engeren Sinne erfüllt. Im Unterschied davon wendet sich die Fundamentaltheologie noch Einzelaufgaben zu, deren Lösungen Vorbereitung für die theologische wissenschaftliche Einzelerkenntnis sind, aber doch schon auf dem Boden des Glaubens sich bewegen. In der Lehre von der Offenbarung untersucht sie den gemeinsamen Grund, auf dem alle Dogmen ruhen, in jener von der Schrift und Tradition die Quellen, aus denen die Dogmatik ihre einzelnen Glaubenssätze schöpft, in der Lehre von der Kirche die authentische Beglaubigung ihres göttlichen Inhaltes

und deren katholische, d. h. für das Gesamtbewußtsein der Gläubigen gültige Fassung. Die Fragen über das Wesen und die Analysis des Glaubens, die Glaubensregel, die Entwicklung des Glaubensinhaltes und der Glaubenswissenschaft in der Kirche, über die Mitwirkung der menschlichen Tätigkeit in der Begründung des Glaubens und der Glaubenswissenschaft — Glauben und Wissen —, welche der Apologetik als theologischer Grundwissenschaft zufallen, bilden die notwendigen Prolegomena zur Dogmatik. Deswegen wurde sie auch von einigen Einleitung in die Dogmatik, theologische Erkenntnislehre genannt. Vgl. Kuhn, Katholische Dogmatik I², 1859, 4; Scheeben, Handbuch der kathol. Dogmatik, Theologische Erkenntnislehre 8 ff; Heinrich, Dogmatische Theologie I 131 ff; Pesch, Praelect. dogm. I—IX³, Friburgi 1903 ff.

Zigliaria, Propaedeutica ad S. Theologiam, Prooem. IV: Huius particularis scientiae indolem tradit S. Thomas in prima quaestione Summae theologicae, praesertim in primo articulo, in quo demonstrat necessarium esse praeter philosophicas disciplinas aliam haberi scientiam ex fontibus haustam divinae revelationis. Cui quidem demonstrationi et conclusioni fundamentum necessario praesuppositum est thesis illa, quam ipsemet S. Doctor probat c. III primi libri Contra Gentiles, scl. quod in his, quae de Deo sunt, duplex est distinguendus veritatis modus: quatenus de Deo quaedam vera sunt, ad quae ratio humana propriis viribus, per se loquendo, pertingere potest; et quaedam vera sunt, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt. Haec thesis e diametro opponitur Naturalismo, et haec thesis est proprium et specificativum obiectum Propaedeuticae ad Sacram Theologiam ... Hac de causa duo posuimus in titulo huius operis, scl. „Propaedeutica ad Sacram Theologiam", quia Theologia est revera causa finalis proxima huiusce nostri Tractatus, „seu Tractatus de Ordine supernaturali", quia ordo supernaturalis est eiusdem Tractatus obiectum proprium et specificativum.

4. Wir bezeichnen das Christentum in seiner Erscheinung in der Kirche auf Grund der Offenbarungslehre als die absolute Religion. Hiermit ist ein Dreifaches ausgesprochen: a) Die christliche Religion ist nicht bloß relativ wahr, entsprechend einer bestimmten Stufe der Entwicklung, wie z. B. die alttestamentliche Religion; noch weniger aber ist sie dies im Sinne einer bloßen Berechtigung nach Maßgabe der Eigenart, Bildungsstufe und Aufnahmefähigkeit bestimmter Völker und Zeiten, mit der Tendenz zur Fort- und Umbildung. b) Das Christentum verhält sich zur Religion des Alten Bundes wie die Erfüllung zur Weissagung (Hebr 9, 11 ff; 10, 11 ff), die ganze volle Wahrheit zu den Bruchteilen, das alle Elemente des Wahren und Besseren in den Religionssystemen der Vorzeit in sich trägt, in dem sie daher alle im doppelten Sinne des Wortes aufgehoben sind. Es ist die „Fülle der Zeiten". Lactant., Institut. div. 7, 7: Nullam sectam fuisse tam deviam, nec philosophorum quendam tam inanem, qui non viderit aliquid ex vero.... Quodsi exstitisset aliquis, qui veritatem, sparsam per singulos per sectasque diffusam, colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis. Sed hoc nemo facere, nisi veri peritus ac sciens, potest: verum autem nonnisi eius scire est, qui sit doctus a Deo. Vgl. Clemens Alex., Strom. 1, 7: *Φιλοσοφίαν δέ, οὐ τὴν στωϊκὴν λέγω, οὐδὲ τὴν πλατωνικήν, ἢ τὴν ἐπικούρειόν τε καὶ ἀριστοτελικήν· ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἑκάστῃ τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί.* c) Der Fortschritt der religiösen Erkenntnis und des Lebens kann sich nur auf tiefere Erfassung des immer bleibenden Gehaltes des Christentums und genauere Bestimmung des einzelnen, zeitgemäße Anwendung auf das Leben und Mannigfaltigkeit der äußeren Formen der religiösen Tätigkeit erstrecken.

5. Da die Kirche die von Gott gewollte, mit und durch Christus gesetzte, wesentliche Erscheinungsform des Christentums (Eph 1, 23. 1 Cor 12, 12)

ist, so kann der Gegenstand der Apologetik nicht bloß die Verteidigung des „gemeinsamen Grundes und Bodens sein, auf welchem alle Kirchen stehen" (Delitzsch, Apologetik 13), sondern ganz besonders der Kirche, als des festen Grundes, der den ganzen Bau des Christentums trägt (1 Tim 3, 15. Eph 4, 14. Mt 28, 18. Lc 9, 35. Io 10, 16) und die Heilswahrheit in unantastbarer Hinterlage bewahrt, ohne welche das Christentum in zahllose Sekten sich zersplittert. . . . „Offenbar muß diejenige Form des Christentums, welche von allen übrigen Formen desselben bestritten wird, ohne daß sie selbst durch die Bestreitung einer früheren Form des Christentums entstanden ist, als die erste und ursprünglichste zu Grunde gelegt werden, wenn es gilt zu bestimmen, was das Christentum an sich sei. . . . Ihre Überzeugung ist es, welche das eigentliche positive Objekt aller Apologetik bildet, woraus folgt, daß es nur eine katholische Apologetik geben könne, was im Prinzip, wenn auch nicht im Resultat selbst der Protestantismus, selbst die Häresie überhaupt, anzuerkennen genötigt ist" (Hagemann a. a. O. 365).

Der den christlichen Konfessionen mit der katholischen Kirche gemeinsame Inhalt wird durch die zunehmende Verbreitung des Rationalismus immer mehr beschränkt (vgl. W. Hermann, Römische und evangelische Sittlichkeit, 1903, 1. Hettinger, Die „Krisis des Christentums", Protestantismus und kathol. Kirche, Freib. 1881, 65 ff 133), die Gemeinsamkeit des Grundes durch die Verschiedenheit der Auffassung von den Glaubensquellen und des Verhältnisses zu ihnen sehr bedroht.

II. Die Apologetik geht dem Glauben voraus (praeambula fidei), um durch philosophische und historische Vernunfterkenntnis die notwendige Voraussetzung des Glaubens zu sichern und so die Glaubwürdigkeit der Offenbarung und die Glaubenspflicht gegen sie (in Darlegung der motiva credibilitatis und credenditatis) zu erweisen. Sie hat aber nicht die Aufgabe noch die Möglichkeit, durch wissenschaftliche Beweisführung den Akt des Glaubens zu erzwingen.

1. Das iudicium credibilitatis erweist die logische Vernünftigkeit und sittliche Möglichkeit des Glaubens, das iudicium credenditatis die sittliche Pflicht zum Glauben. Thom. 2, 2, q. 1, a. 4 ad 2: Nemo crederet, nisi videret, esse credendum. Die apologetische Glaubensbegründung ist durch Christus und die Apostel naturgemäß geübt worden. Mt 11, 45: Renuntiate, quae audistis et vidistis: caeci vident, claudi ambulant, leprosi mundantur, surdi audiunt, mortui resurgunt, pauperes evangelizantur. Vgl. Io 2, 11: initium signorum Iesu. Io 10, 37 f: Si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi. Si autem facio, et si mihi non vultis credere, operibus credite. Vgl. Lc 7, 22; Mt 9, 6; Mc 2, 10; Io 5, 26—40; 14, 12. Er spricht die Ungläubigen von Schuld frei, wenn sie seine Wunder nicht gesehen hätten (Io 15, 24. Act 7, 51. Io 3, 19; 12, 45 ff; 14, 12. Mt 11, 20). Ebenso weist der Herr auf den Geist und Gehalt seiner Lehre hin, Io 7, 17: Si quis voluerit voluntatem eius facere, cognoscet de doctrina, utrum ex Deo sit, an ego a me ipso loquar. 1 Petr 3, 15: Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea,

quae in vobis est, spe. Der ganze Alte Bund ist ein Hinweis auf ihn (Hebr 7, 19; vgl. Eph 1, 22 23). August., De utilitate credendi n. 32: ... Quid enim aliud agunt tanta et tam multa miracula, ipso etiam dicente, illa fieri non ob aliud, nisi ut sibi crederetur? Über diese Motive der Glaubwürdigkeit vgl. Thom., C. Gent. 1, 6. Pius IX., Encycl. „Qui pluribus", 9. Nov. 1846: Quam multa, quam mira, quam splendida praesto sunt argumenta, quibus humana ratio luculentissime evinci omnino debet, divinam esse Christi religionem.... Quae certe omnia tanto divinae sapientiae ac potentiae fulgore undique collucent, ut cuiusque mens et cogitatio vel facile intelligat, christianam fidem Dei opus esse. Itaque humana ratio ex splendidissimis hisce aeque ac firmissimis argumentis clare aperteque cognoscens, Deum eiusdem fidei auctorem exsistere, ulterius progredi nequit, sed quavis difficultate ac dubitatione penitus abiecta atque remota, omne eidem fidei obsequium praebeat oportet, cum pro certo habeat, a Deo traditum esse, quidquid fides ipsa hominibus credendum et agendum proponit (Denz. n. 1638 f). Vgl. Decr. S. Congr. Indicis, 11. Iunii 1855, prop. 3: Rationis usus fidem praecedit et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit (Denz. n. 1651). Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 3, can. 3: S. q. d., revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere: a. s. (Denz. n. 1812). So ist der Glaube, nicht einzig vom Willen ausgehend und von der Gnade gewirkt, ein obsequium rationabile (*λατρεία λογική*, Rom 12, 1), der Gründe sich bewußt, um derentwillen er glaubt. Wohl ist die Offenbarung ein Neues, die natürliche Vernunft Überschreitendes, aber nicht der Vernunft schlechthin Fremdes, das in dieser keinen Anknüpfungspunkt irgend welcher Art hätte. Sie ist für den denkenden Geist, und darum soll dieser sie sich denkend vermitteln, und darum hat die Vernunft ein Recht auf die Kritik der Offenbarung (Examen fundamentale et externum). August., Ep. 120, 3 ad Consent.: Credere non possemus, nisi animas rationales haberemus; De vera religione c. 24; De praedestinatione Sanctorum c. 2: Quis non videat, prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Thom., S. th. 2, 2, q. 1, a. 4 ad 2: Ea, quae subsunt fidei, dupliciter considerari possunt: uno modo in speciali, et sic non possunt esse simul credita et visa; alio modo in generali, scl. sub communi ratione credibilis; et sic sunt visa ab eo, qui credit. Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi. Vgl. ebd. q. 2, a. 9 ad 3: Inducitur enim auctoritate divinae doctrinae, miraculis confirmatae, et quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. Hierzu Suarez (De fide disp. 4, sect. 2): Notanda est distinctio illorum verborum credere et videre; nam prius dicit obscuritatem, unde posterius ut condistinctum ab illo dicit claritatem et evidentiam, neque illa duo repugnant, quia versantur

circa diversa; nam creditur aliquid sub ratione veri, videtur autem sub ratione credibilis. Thom., C. Gent. 1, 6: Huiusmodi autem veritati, cui ratio humana experimentum non praebet, fidem adhibentes non leviter (Eccli 19, 4) credunt. Haec enim divinae sapientiae decreta ipsa divina sapientia hominibus dignata est revelare, quae sui praesentiam et doctrinae et inspirationis veritatem convenientibus argumentis ostendit, dum ... opera visibiliter ostendit, quae totius naturae superant facultatem. Dazu der Kommentar von Franciscus de Sylvestris Ferrariensis i. h. l.: Miraculorum operatio non sic fidem confirmat christianam, quasi particulariter videre faciant ea, quae sunt fidei, vera esse ... sed movent voluntatem ad hoc, ut videns ea velit credere. Ex illis enim iudicatur conveniens credere fidem praedicanti, quia ostendunt in universali, vera esse, quae praedicantur. So ist die Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarung in Christus evident (evidenter credibilis). Vgl. Suarez a. a. O. sect. 3: Est assertio certa, de qua nullus Catholicus potest dubitare. Schon Justinus M. (Apolog. 1, 13) hob den Heiden gegenüber hervor, daß die Christen nicht ohne guten Grund *(μετὰ λόγου)* den Gekreuzigten anbeten. Klemens von Alexandria (Strom. 2, 3 4 6) und Origenes (C. Cels. 5, 20) weisen auf die Vernunftgründe hin, welche für den Glauben sprechen. Dem göttlichen Logos gehorchen, sagt Gregor von Nazianz (Poema 2 de provid. 38 [Carm. 1, 1, 6]), ist Vernunft *(λόγος)*. Tertullian (C. Marcion. 5, 1): Nihil interim credam, nisi nihil temere credendum. Temere porro credi, quodcumque sine originis agnitione creditur. Vgl. Al. v. Schmid a. a. O. 250 ff. Cathrein, Glauben und Wissen[4], Freiburg 1911. Lugo, De fide disp. 1, 6—8. Suarez a. a. O. Viva, Damnatae Theses ... ad theologic. Trutinam revocatae II, prop. 19 u. 20 (Francof. 1711, S. 77 ff).

2. Die Vernunft beginnt, der Glaube (durch die Gnade) vollendet (Clem. Alex., Strom. 1, 5). Darum können Vernunftgründe nicht die Glaubenszustimmung nötigen (Conc. Vatic. a. a. O. cap. 3, can. 5). Den Grund hebt hervor Thom., S. th. 2, 2, q. 2, a. 9 ad 3: Ille qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum (durch die Motive der Glaubwürdigkeit). Inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. Unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum (weder den Inhalt der Offenbarung noch auch die Tatsache derselben) et ideo non tollitur ratio meriti. Derſ., In III Sent. dist. 24, q. 1, a. 2, solut. 2 ad 4: Argumenta quae cogunt ad fidem (die Evidenz der Glaubwürdigkeit), non probant fidem per se (Evidenz der Offenbarung selbst), sed probant veritatem annuntiantis fidem, et ideo de eis, quae fidei sunt, scientiam non faciunt. Und Kajetan zu Thom., S. th. 2, 2, q. 1, a. 4 ad 2: Est differentia inter videre, aliquid esse scibile, et videre, aliquid esse credibile. Scibile namque aliquid est ex se (durch unmittelbare oder mittelbare Evidenz), credibile autem ex testimonio, ac per hoc, si constat aliquid esse scibile, constat illud esse verum, necessarium etc. Si autem constat, aliquid esse credibile, non constat

propterea esse verum, sed testimonia esse talia, ut illud sit credibile. Ex hoc namque, quod fidei digni testes asserunt et mens sponte confitetur, non habetur certo evidentia, quod ita sit; habetur tametsi evidentia, quod ita esse est credibile et iudicabile absque alterius partis formidine. So bleibt der Gegenstand des Glaubens ohne Evidenz und dunkel. Wird ihm die gläubige Zustimmung geleistet, so geschieht dies in freier Unterwerfung unter die göttliche Autorität, nicht aber infolge innerer Einsicht in die Wahrheit der Glaubenssätze (evidentia intrinseca), noch auch durch einen streng logischen Schluß aus den motivis credibilitatis (evidentia extrinseca), da sie nur die Glaubwürdigkeit mit Evidenz dartun, nicht aber die Tatsache der Offenbarung selbst. Daher kommt der theologische Glaube als solcher nur durch den freien Akt des Willens unter dem Beistande der übernatürlichen Gnade zu stande (gegen Hermes, Christkath. Dogmatik III, § 282 ff; Günther, Janusköpfe für Philosophie und Theologie, 2. T., Wien 1833, 272), nicht bloß der werktätige Glaube, der in der Liebe wirkt. Vgl. Braun et Elvenich, Meletemata theologica, Leipzig 1839, 84: Non est fidei dogma, eiusdem gratiae supernaturalis necessitatem pertinere etiam ad fidem mortuam, quae salutem non praestat. Dagegen Conc. Arausic. II. can. 5: S. q. sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum ... non per gratiae donum ... sed naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius approbatur (Denz. n. 178). Vgl. Prop. 51 Paschasii Quesnel: Fides iustificat, quando operatur, sed ipsa non operatur nisi per caritatem (Denz. n. 1401). August., De diversis quaestionibus ad Simplicianum l. 1, q. 2, 2: Incipit autem homo percipere gratiam, ex quo incipit Deo credere, vel interna vel externa admonitione motus ad fidem. Thom., S. th. 2, 2, q. 6, a. 2 ad 3: Datur aliquando homini a Deo, quod credat ... ille, qui accipit fidem a Deo absque caritate etc. Freiheit und freiwillige Unterwerfung kommt unmittelbar und eigentlich nur dem Willensvermögen zu, nicht der Intelligenz, die nach notwendigen Gesetzen tätig ist. Aber es ist der Wille, der die Intelligenz zur Zustimmung bewegt, und durch ihn wird der Glaubensakt ein freiwilliger und verdienstvoller. So ist der Glaubensakt in doppelter Beziehung ein freiwilliger, sowohl in seiner Betätigung überhaupt (quoad exercitium) als nach seinem besondern Inhalt (quoad specificationem). In der ersten Beziehung teilt er die Einwirkung des Willens auf die Erkenntnis, auch die natürliche, überhaupt; denn der Wille ist es, der die Intelligenz in Tätigkeit setzt. Thom. a. a. O. q. 2, a. 9 ad 2: Consideratio actualis rei scitae subiacet libero arbitrio, est enim in potestate hominis, considerare vel non considerare. Beim Akte des Glaubens aber wirkt der Wille in einer zweiten, besondern Weise ein. Weil der Gegenstand des Glaubens nicht aus und durch sich evident, die Intelligenz deswegen zur Zustimmung nicht genötigt ist, so kann diese nur stattfinden durch den Einfluß des Willens (imperio voluntatis; Thom. a. a. O. q. 2, a. 9: Ipsum credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam. ... Ebd. ad 2: Assensus scientiae non subiicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demon-

strationis ... sed in fide utrumque (scl. ipse assensus scientis in rem scitam et consideratio rei scitae) subiacet libero arbitrio. Der Wille selbst ist wieder bestimmt durch das Urteil der Intelligenz über die Glaubwürdigkeit der Offenbarung; und so ist denn dieser Einfluß des Willens auf die Intelligenz, welche diese zur Zustimmung bewegt, indirekt von der Intelligenz ausgegangen, d. h. der Glaube ist ein obsequium rationabile. Thom., In III Sent. dist. 23, q. 2, a. 2, solut. 2: Ratio, qua voluntas inclinatur ad assentiendum his, quae non videt, est, quia Deus ea dicit: sicut homo in his, quae non videt, credit testimonio alicuius boni viri, qui videt ea, quae ipse non videt.

III. Das Christentum ruht als übernatürliche Religion auf der geschichtlich eingetretenen Offenbarung unter Voraussetzung der natürlichen religiösen Anlage. Demgemäß ist die Aufgabe der Apologetik eine philosophisch-historische, und sie erscheint als jene Wissenschaft, die den Übergang aus der natürlichen philosophischen Wissenschaft zur übernatürlichen Theologie vermittelt und das Band knüpft, welches das natürliche Wissen der übernatürlichen Erkenntnis anschließt.

1. Die Apologetik fällt nicht zusammen mit der Religionsphilosophie, aber sie knüpft an die Ergebnisse derselben an. Sie geht nicht von der Unmöglichkeit der Philosophie aus, um an ihre Stelle den Glauben zu setzen, aber sie weist bei dem Mangel an Antworten auf die letzten Fragen des Wissens auf die Angemessenheit hin, in unmittelbaren Aufschlüssen Gottes Rat zu holen. Sie schließt sich nicht feindlich ab gegen die Philosophie, aber da, wo die Schranken ihres Erkennens gezogen sind, bildet die Apologetik das Portal, durch das es eingeht in ein höheres Reich der Wahrheit. Religion ist das letzte Wort der philosophischen Welt- und Gotteserkenntnis, der Schlußstein im organischen Baue menschlicher Wissenschaften (Aristot., Metaph. 6, 1; 11, 7); durch die Apologetik wird sie das erste Wort der Theologie, dessen tieferen Sinn und reicheren Inhalt diese aufschließt, weil von Gott selbst den Menschen verkündet. Das ist die Existenzberechtigung der Theologie jener falschen Wissenschaft gegenüber, welche ihr keine andere Prognose stellt, als „in Philosophie und Geschichte sich aufzulösen" (Deutsche Jahrbücher 1841, Nr 105).

2. Die philosophische Betrachtung hat die Aufgabe, die religiöse Anlage des Menschen in ihren wesentlichen Momenten darzustellen, ohne welche das Christentum keinen Anknüpfungspunkt noch Aufnahmefähigkeit finden würde. Dies geschieht durch die Benützung der sichern Ergebnisse der Religionsphilosophie und die Würdigung der Tatsachen der Religionsgeschichte. Das Christentum aber ist Tatsache, nicht bloßer Gedanke, göttliche Position, nicht menschliche Spekulation; darum ruht der Schwerpunkt der Aufgabe für die Apologetik in dem Nachweise seines göttlichen Ursprungs auf positiv-geschichtlichem Wege, in der Darstellung seiner Vorbereitung, seiner Begründung und Ausbreitung in der Menschheit. So gehört die Apologetik unter dem einen Gesichtspunkt der Philosophie, unter dem andern der Theologie an; letzteres sofern der nächste

Gegenstand der Apologetik, die Offenbarungstatsache, auf Grund des Glaubens hingenommen und (synthetisch) bestimmt wird, dann ferner die Ziele, die praeambula fidei, von der Glaubenslehre gesteckt sind, der Ausgangspunkt aber nicht das dubium positivum, sondern das dubium methodicum ist.

IV. Die Apologetik ist der dreifachen Stufe des Irrtums gegenüber religiöse Prinzipienlehre, christliche Prinzipienlehre, katholische Prinzipienlehre; zunächst in positiver Begründung und Entwicklung der fundamentalen Tatsachen und Lehren der christlich-katholischen Religion (Fundamentaltheologie), zugleich als Kritik der entgegenstehenden Irrtümer (Polemik) im Hinblick auf religiöse Einigung (Irenik — Henotik).

1. Alle Gegensätze gegen die katholische Religion lassen sich auf drei Grundformen zurückführen: a) Leugnung der Kirche als des göttlichen von Christus instituierten Organes seiner Wahrheit und Gnade — Protestantismus. b) Leugnung des Christentums als der von Gott geoffenbarten absoluten Religion — Judentum, Islam, Heidentum. c) Leugnung jeder Religion und Offenbarung — Atheismus, Pantheismus, Deismus, Naturalismus, Materialismus. Ohne Religion und Offenbarung kein Christentum, ohne Christentum keine Kirche. Der Abfall geht, wie die Geschichte zeigt, den umgekehrten Weg; die Leugnung der Kirche treibt ihn zur Entstellung und Leugnung des Christentums, die Leugnung des Christentums zur Leugnung der Offenbarung und Religion überhaupt. Vgl. Strauß, Der alte und der neue Glaube: Haben wir noch Religion? (WW. VI, Bonn 1877.) Feuerbach, Das Wesen der Religion (WW. VIII, Leipzig 1851). Schill, Theologische Prinzipienlehre, Paderborn 1895, 5.

2. Die Apologetik verteidigt das Christentum prinzipiell gegen die entgegenstehenden Irrtümer. Sie kann aber diese Aufgabe ganz erfüllen nur durch positiven Nachweis der christlichen Prinzipien und bei Zurückweisung der gegnerischen Aufstellungen. So ist ihr das polemische Element nie fremd. Kann es nicht entbehrt werden, so soll es doch der Verständigung dienen; der Gegensatz wird hervorgehoben, damit die Erkenntnis seiner unhaltbaren Konsequenzen zur Versöhnung führe. Echte Irenik begnügt sich nicht damit, die Gegensätze zu verschleiern, sondern strebt danach, sie zu überwinden. Erst die Erkenntnis der Krankheit ermöglicht die Heilung.

3. Hieraus ergibt sich die Methode für die Apologetik. Sie muß die Irrtümer in ihrer letzten Wurzel erfassen und ihren Grundstein legen in die Tiefe des Menschengeistes, seine religiöse Anlage. Daher ist sie dem übernatürlichen Gegenstand entsprechend wesentlich progressiv-synthetisch, vom Allgemeinen zum Besondern, vom weniger Bestimmten zum Bestimmten fortschreitend; doch nicht ohne den ihrem historisch-psychologischen Moment entsprechenden analytischen Einschlag in den Beweismitteln.

V. Der Unterschied zwischen Apologetik und Dogmatik ist gegeben nicht bloß durch die Verschiedenheit des Objektes, Zweckes und der

Methode, sondern vor allem durch die Verschiedenheit des Erkenntnisprinzips.

Apologetik und Dogmatik berühren sich stofflich an vielen Punkten; beide handeln von der Offenbarung und Kirche, von Christus, seiner göttlichen Würde, seinem Leben, Tod und seiner Auferstehung. Ähnliches gilt von der Moral und allen theologischen Disziplinen, man denke an die Lehre vom Glauben und der übernatürlichen Ordnung. Ja selbst in nicht theologischen Disziplinen — Altertumswissenschaft, Völker- und Kulturgeschichte, vergleichende Religionsgeschichte usf. — wird die Apologetik sich zum Teil wieder finden; aber die Apologetik behandelt diese Fragen in ihrer Beziehung und Zusammenfassung unter der einen Idee der Wahrheit der christlichen Religion. Doch bleibt der eigentliche Gegenstand der Apologetik im ganzen von jenem der Dogmatik geschieden. Die Apologetik behandelt die vom Glauben vorausgesetzten Vernunfterkenntnisse, die Dogmatik die Glaubenslehre als solche. Die Apologetik beweist die Autorität Christi und der Kirche durch historisch-philosophische Forschung, die Dogmatik geht vom Glauben aus, um seinen Inhalt systematisch zu entfalten. In der Apologetik leitet die Vernunft und führt zum natürlichen Glauben (fides humana) an Offenbarung und Kirche, in der Dogmatik leitet die göttliche Autorität, im übernatürlichen Glauben (fides theologica), auf Grund welcher wir unsere Zustimmung leisten.

VI. Die Apologetik ist theologische Grundwissenschaft und empfängt von hier aus ihre Stellung im Organismus der theologischen Wissenschaften als grundlegend für die theoretische wie für die praktische und historische Theologie.

Schon die einheitliche Behandlung der Moral und Dogmatik bei den älteren Theologen sollte uns darauf hinweisen, daß die Apologetik für beide theologische Disziplinen grundlegend ist. Entwickelt nicht die theologische Moral, im innersten Zusammenhang stehend mit den dogmatischen Sätzen, ein System sittlicher Ideen und Bestimmungen, die sie von der Offenbarung empfangen hat und die Anspruch auf absolute Wahrheit und Geltung machen, so gut wie die theoretischen Glaubenssätze? Hat sie nicht aus denselben Quellen der Schrift und Tradition zu schöpfen, wie die Dogmatik? Ist Kirchenrecht und Pastoral nicht abhängig vom Dogma, teils mittelbar teils unmittelbar in der Offenbarung gegeben und durch die Kirchenlehre normiert? Was die historische Theologie betrifft, so setzt die Kirchengeschichte die Idee und Begründung der katholischen Kirche als der absoluten Form der christlichen Religion, des Reiches Gottes auf Erden, voraus, deren Begründung der Apologetik als Aufgabe zufällt; für einzelne Gebiete der Dogmengeschichte, Geschichte der Häresien, wie für die Geschichte der außerchristlichen Religionen empfängt sie von der Apologetik den prinzipiellen Standpunkt zur Beurteilung, wie sie denn auch anderseits wieder, z. B. in der Geschichte der Ausbreitung des Christentums, dieser selbst Beweismomente liefert. Mit der theologischen Enzyklopädie fällt aber die Apologetik keineswegs zusammen. Denn diese hat nur den Begriff und die Aufgabe der

Theologie zu bezeichnen und den systematischen Grundriß der ihr zugehörigen Disziplinen zu entwerfen.

VII. Hieraus ergibt sich der Inhalt und die Gliederung der Apologetik. Ihre Aufgabe ist die wissenschaftliche Begründung des Christentums als der übernatürlichen, gottgewollten (absoluten) Religion und deren adäquaten allein wahren Form, der katholischen Kirche. So zerfällt die Apologetik in zwei Hauptteile: a) die wissenschaftliche Begründung des Christentums — Demonstratio christiana, b) jene der Kirche bzw. genauer gesagt: des Kirchentums — Demonstratio catholica. Das Christentum als die absolute Religion hat die Idee der Religion verwirklicht; es erscheint mit dem Anspruche der letzten höchsten Offenbarung, welche die falschen Religionen stürzt, die wahre Religion und Offenbarung vor ihm vervollkommnet und vollendet. So zerfällt der erste Teil in drei Bücher: a) die Lehre von der Religion und Offenbarung, b) die Lehre von der christlichen Religion und Offenbarung, c) die Lehre von den außerchristlichen Religionen. In der wissenschaftlichen Begründung der katholischen Religion hat die Apologetik zuerst die Eigenart der katholischen Kirche als göttlicher Stiftung darzustellen und ihre Bestimmung zu erweisen, sodann die Prinzipien zu entwickeln, auf denen der katholische Glaube ruht (regula fidei); endlich das Wesen des katholischen Glaubens und dessen Verhältnis zur Vernunft und Wissenschaft zu bestimmen.

b) Geschichte der Apologetik.

VIII. Die Apologetik als selbständige theologische Disziplin ist neueren Ursprungs, nicht so die Apologie; diese ist so alt als das Christentum. Wir teilen ihre Geschichte ein in sechs Perioden. Die erste erstreckt sich vom 1. bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts; sie ist die Periode der Apologeten im engeren Sinne. Die zweite von da bis zum Mittelalter; sie umfaßt die Zeit der Blüte und des Verfalles der älteren christlichen Literatur. Die dritte bildet das Mittelalter. Die vierte begreift die Zeit vom Auftreten des Humanismus bis zum Erscheinen des Deismus und Naturalismus. Die fünfte ist bezeichnet durch den Kampf gegen diese. Die sechste bildet das 19. Jahrhundert.

Zur Geschichte der Apologetik vgl. K. Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, 5 Bde, Schaffhausen 1861 bis 1867; van Senden, Geschichte der Apologetik, 2 Bde, deutsch Stuttgart 1846; Houtteville, La religion chrétienne prouvée par les faits, 3 Bde, Par. 1722, in der einleitenden Abhandlung; Ioh. Alb. Fabricius, Delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui veritatem religionis christianae adversus Atheos, Epicureos, Deistas

seu Naturalistas, Idololatras, Iudaeos et Mohammedanos lucubrationibus suis asseruerunt, Hamb. 1725; Tzschirner, Geschichte der Apologetik I, Leipzig 1805; Tholuck, Über Apologetik und ihre Literatur (Vermischte Schriften 50 ff); Heubner in der Enzyklopädie von Ersch und Gruber, s. h. v.; Planck in seiner „Einleitung in die theologischen Wissenschaften" I, Leipzig 1794, 91 ff 271 ff; Zahn, Die apologetischen Grundgedanken der ersten drei Jahrhunderte, Würzburg 1890; Schmitt, Die Apologie der ersten drei Jahrhunderte, Mainz 1890; Seitz, Die Apologie des Christentums bei den Griechen des 4. und 5. Jahrhunderts, Würzburg 1895; Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft, 2 Bde, Gütersloh 1877—1879; Geschichte der christlichen Apologie, ebd. 1907; Koch, Die altkirchliche Apologetik, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1908; Schanz, Apologie des Christentums I ², Freiburg i. Br. 1910, 23—86.

1. Der erste Feind der christlichen Religion war das Judentum. Nachdem schon Barnabas die Abolition des Alten Bundes durch den Neuen nachgewiesen, gab Justin der Märtyrer eine eingehende Darstellung dieses Gegensatzes zwischen dem in fleischlicher Gesinnung erstarrten Judentum und dem christlichen Geiste (Dialogus cum Tryphone Iudaeo in 142 Kapiteln, geschrieben um 150—155). Nach ihm waren in gleicher Richtung tätig Tertullian († um 240): Adv. Iudaeos, und Cyprian († 258): Testimoniorum adversus Iudaeos ll. III. Bald nahm der Mangel des politischen Einflusses diesem Gegner seine Bedeutung; aber der Beweis aus den Weissagungen, der zuerst gegen sie geltend gemacht wurde, wurde auch den Heiden gegenüber fortgesetzt und weiter ausgebildet. Eine größere Gefahr drohte von der heidnischen Religion und Politik der Römer. Verdächtigungen bedrohten die Existenzberechtigung der Christen (Tacitus, Annal. 15, 44). So entstanden die ältesten Apologien als Rechtfertigungen christlich-religiösen Lebens, teils an den Kaiser und seine Statthalter gerichtet, teils für die Öffentlichkeit überhaupt bestimmt. Zu diesen gehören die Apologien des Quadratus (Euseb., Hist. eccl. l. 4), des Aristides (Tüb. Theol. Quartalschr. 1893), des Ariston von Pella, Miltiades und Claudius, Apollinaris von Hierapolis, Melito von Sardes und die als „Rede des Philosophen Melito" von Cureton herausgegebene Apologie eines unbekannten Verfassers. Den Typus dieser Schutzschriften bietet Justins d. M. († um 166) erste Apologie für die Christen an Antoninus Pius in 66 Kapiteln und dessen kleinere zweite Apologie. An Mark Aurel schrieb Athenagoras seine Legatio *(Πρεσβεία)* pro Christianis in 37 Kapiteln um das Jahr 177, Tatian Oratio ad Graecos in 42 Kapiteln um das Jahr 170 (vgl. Otto, Corpus apologetarum christianorum saec. II, 9 Bde, Ienae 1847—1872, in Bd VI; Migne, P. gr. 6), Tertullian Apologeticum in 50 Kapiteln, Ad nationes in 2 Büchern und Ad Scapulam. In warmer Sprache entwickelt zuerst der Verfasser des Briefes an Diognet (2. Jahrh.) die hohe Bedeutung des Christentums. Ihm folgen, an die Gesamtheit der Hellenen sich wendend, das innere Wesen von Heidentum und Christentum vergleichend, Theophilus von Antiochien († um 186): Ad Autolycum ll. III; Hermias: Irrisio *(Διασυρμός)* gentilium philosophorum in 10 Kapiteln; zur apologetischen Literatur gehört auch des hl. Irenäus (armenisch erhaltener) „Erweis der apostolischen Verkündigung" *(Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος;* deutsch von S. Weber, Kempten 1912); unter den Lateinern des Minucius Felix Dialog Octavius (zwischen 180 und 192),

Tertullians De testimonio animae, Cyprians Ad Donatum, De idolorum vanitate und Ad Demetrianum. Die Einheit und Geistigkeit Gottes, der Ursprung der Welt, die Auferstehung des Leibes, der innere Friede der Christen und ihr reines Leben, die Grundlosigkeit der heidnischen Anklagen gegen die Christen gegenüber dem Verderbnis heidnischer Sitten und der Ungewißheit über Gott, Seele und Jenseits bilden den gemeinsamen Gedanken dieser Darstellungen. Tertullian und nach ihm Cyprian waren die ersten, welche die auch später vielfach wiederholte Anklage der Heiden zurückwiesen, daß die Christen, die den Dienst der Götter versäumten, an dem damaligen Volksunglück schuld seien. Einen wichtigen Beitrag zur Charakteristik der Art, das Christentum in dieser frühesten Zeit gegen sittliche Anschuldigungen zu verteidigen, liefern die Acta primorum martyrum sincera (herausgegeben von Ruinart, Amsterdam 1713) und die Acta Sanctorum (hrsg. von den Bollandisten, begonnen 1643).

Gemeinsam heben sie das Unrecht der gerichtlichen Verfolgung hervor, da die Heiden das Christentum gar nicht einmal kennen; sie weisen den Vorwurf des Atheismus zurück, indem sie den unsichtbaren Gott anbeten, den Vater, Sohn und Heiligen Geist (Iustin., Apol. I, c. 6. Athenag., Legatio c. 4—11). Die Verleumdungen ihrer Sittlichkeit entkräften sie durch Hinweis auf ihre erhabene Sittenlehre wie auf ihren Wandel (Iustin. c. 15 16. Athenag. c. 12 31—33); göttliche Ehren können sie dem Kaiser nicht erweisen, aber darum sind sie nicht schlechte Untertanen, denn sie beten für ihn und sind allen Staatsgesetzen gehorsam (Iustin. c. 17); auch ihr Kultus enthält nur Frommes und Heiliges (Iustin. c. 66). Möchten doch die Heiden selbst einsehen, wie unsinnig und des Menschen unwürdig der Götzendienst ist. Die Verderblichkeit desselben beweist ganz besonders sein Ursprung; denn er ist Naturvergötterung, Menschenvergötterung, durch die Dämonen veranlaßt (Tatian., Orat. c. 8—10. Athenag. c. 23—30); darum kann derselbe auch nur sittenverderbend wirken. Aber auch die Philosophen haben dem Götzendienst nicht gewehrt; sie waren selbst in vielen Irrtümern befangen (Herm., Irrisio c. 1 f).

Den Beweis der Wahrheit der christlichen Offenbarung führen die Apologeten aus den Weissagungen sowie aus der Geschichte der Offenbarung, die allein über den Ursprung des Menschengeschlechts und seine Schicksale Aufschluß erteilt (Theophil., Ad Autol. 2, c. 33—36), besonders aber aus den Weissagungen, welche im Christentum ihre Erfüllung gefunden haben. Jesus von Nazareth ist der in denselben verheißene Messias, Gottes Sohn im eigentlichen Sinne. Er ist der Logos, der die Welt und die Menschen geschaffen hat (Tatian. c. 4), der auch den Heiden, die keine Offenbarung hatten, ein Licht war (Athenag. c. 7. Iustin. c. 10. Irenäus, Adv. haer. 4, 20). Durch Wunder hat er die Göttlichkeit seiner Lehre bewiesen; das größte aller Wunder aber ist die Bekehrung so vieler lasterhafter Menschen zum erhabensten sittlichen Wandel. Was das Heidentum an Wahrheitsgehalt besitzt, was im Judentum in unvollkommener Form sich darstellt, ist im Christentum vollendet erschienen. Dieses ist darum die älteste, allein wahre, des Menschen würdige Religion (Tatian. c. 31—41).

2. Für die weitere Entwicklung und Vertiefung der apologetischen Literatur waren zwei Momente von besonderer Bedeutung: die Gründung christlicher Schulen zu Alexandrien und Antiochien und die veränderte Lage des Christentums und des Reiches seit Konstantin d. Gr. Die früheren rohen Verleumdungen traten mehr zurück, dagegen wandten desto mehr die Philosophen dem Christentum ihre Aufmerksamkeit zu. Unter den Griechen erscheinen vor allem des Klemens von Alexandria († um 215) Cohortatio ad Gentes, *Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*, in 12 Kapiteln, und *Στρώματα*, Miscellanea, in 8 Büchern; letztere enthalten eine eingehende Ver-

gleichung der griechischen Philosophie mit der wahren christlichen Gnosis; jene ist nur eine Vorbereitungsstufe, Dienerin und Führerin zu dieser. Der Logos allein, der den Menschen geschaffen und dem dieser durch seine vernünftige Natur verwandt ist, vermag es, ihn von dem Irrwahn des Heidentums zu heilen, die Schäden der Sünde von ihm hinwegzunehmen, ein heiliges, Gott wohlgefälliges Leben in ihm zu begründen und so zur wahren Gotteserkenntnis zu führen. — Die heidnische Philosophie, anfangs gleichgültig, sah sich bald in ihrer Bedeutung und ihrem Einfluß bedroht und darum zur wissenschaftlichen Bekämpfung der neuen Religion genötigt. Celsus', eines Epikuräers aus der Zeit Mark Aurels, Haupteinwendungen (in seinem *Λόγος ἀληθής*) beziehen sich auf den Glauben als christliches Erkenntnisprinzip, auf die Wunder, die er teils als Trug teils als natürliche Vorgänge zu erklären sucht, auf die Zusammensetzung der christlichen Kirche aus Weibern und Sklaven, auf den Anspruch der christlichen Religion, allein die wahre zu sein, auf den Mangel eines äußeren Kultus, auf die Widersprüche der Häresien usf. (vgl. Mut, Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum, Mainz 1899). In Origenes († 254) fand er einen nicht minder gelehrten, ja überlegenen Gegner. Dieser übte einen großen Einfluß auf die Apologetik der Folgezeit aus. Zur Zeit des Überganges vom heidnischen zum christlichen Staatsleben schrieb Eusebius von Cäsarea († 340) drei apologetische Werke: Praeparatio evangelica, *Προπαρασκευὴ εὐαγγελική*, in 15 Büchern, Demonstratio evangelica, *Ἀπόδειξις εὐαγγελική*, in 20 Büchern (die ersten 10 noch vorhanden) und Adversus Hieroclem, *Πρὸς τὰ ὑπὸ Φιλοστράτου εἰς Ἀπολλώνιον τὸν Τυανέα διὰ τὴν Ἱεροκλεῖ παραληφθεῖσαν αὐτοῦ τε καὶ Χριστοῦ σύγκρισιν*. Hierokles hatte das Leben des Apollonius von Tyana geschrieben, um ihn über Christus zu setzen. Des Eusebius Arbeiten sind nach einem großen Plane angelegt und mit reicher Gelehrsamkeit ausgestattet. Der große Athanasius († 373) schlug den spekulativen Weg ein, nachdem Eusebius den geschichtlichen gegangen war. Seine Oratio contra gentes, *Λόγος καθ' Ἑλλήνων*, fortgesetzt in der Oratio de incarnatione Verbi, *Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου*, ist die erste systematische Darstellung der Apologetik aus dem Mittelpunkte des Christentums heraus, der Erlösung. Wie Klemens von Alexandrien führt auch er die Begründung des Christentums auf den Logos zurück. Der, nach dessen Bild der Mensch geschaffen wurde, ist es auch, der die Erneuerung dieses durch die Sünde in ihm entstellten Bildes wieder auf sich nahm. Durch seine allen Menschen sichtbare Würde, durch seine Herrschaft über die Natur überzeugte er sie von seiner Göttlichkeit; durch seine Auferstehung hat er uns auf ein höheres Leben hingewiesen, als dieses sinnliche ist. Ein umfassendes Werk schrieb Cyrill von Alexandria im Jahre 433 gegen Kaiser Julian: Pro sancta christianorum religione adversus atheum Iulianum, *Ὑπὲρ τῆς τῶν χριστιανῶν εὐαγοῦς θρησκείας πρὸς τὰ τοῦ ἐν ἀθέοις Ἰουλιανοῦ*, in 20 Büchern (10 noch vorhanden). Für Julian ist ein gekreuzigter Gott ein Unsinn; Jesus wurde nur durch den Trug seiner Schüler zu Gott gemacht. Das Christentum selbst ist voll von Widersprüchen. Auch ist es nicht fähig, die Menschen wahrhaft innerlich zu bessern. Cyrill ist stark im Angriff und geht auf alle Einzelheiten seines Gegners ein. Theodoret von Cyrus († 458) bildet den Schluß dieser Periode

in der griechischen Kirche. In seinem Werke: Graecarum affectionum curatio, Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων, in 12 Büchern, zieht er eine von den Prinzipien ausgehende Parallele zwischen Heidentum und Christentum, wobei er das Beste aus den Schriften seiner Vorgänger benützte (vgl. Schulte, Theodoret von Cyrus als Apologet, Wien 1904). Um die Mitte des 5. Jahrhunderts erstand in Armenien in Eznik von Kolb ein Apologet gegen Heidentum, Persertum, griechische Philosophie und Marcion (Des Eznik von Kolb „Wider die Sekten", deutsch von Mich. Schmid, Wien 1900; vgl. Weber in Tüb. Theol. Quartalschr. 1897).

Bei den Lateinern erscheint zuerst Arnobius († nach 325) in den Disputationes adversus Gentes ll. VII glücklicher in der Widerlegung des Heidentums als in der Begründung des Christentums (vgl. Hieron., Ep. 58 ad Paulin.). Nach ihm schrieb Firmianus Laktantius († etwa um 330) in vollendeter Form: Institutionum divinarum ll. VII, deren erster Teil der Widerlegung, der zweite der positiven Begründung gewidmet ist. Von ihm sagt Hieronymus (a. a. O.): Utinam tam nostra confirmare potuisset, quam facile aliena destruxit! Den Schluß der Apologetik des Abendlandes bildet der hl. Augustinus (zwischen 413 und 426) großartig konzipiertes und umfassendes Werk: De civitate Dei contra paganos, in 22 Büchern, eine Theodizee im Lichte des Christentums, deren erste zehn Bücher die Widerlegung jener heidnischen Anschuldigungen enthalten, die schon Tertullian und kurz vor Augustinus Orosius (im Jahre 416) in seinem Werke Historiarum adversus paganos ll. VII zurückgewiesen hatten (Romae eversionem — 410 unter Alarich — deorum falsorum cultores in christianam religionem referre conantes, subito acerbius et amarius Deum verum blasphemare coeperunt. August., Retract. 2, 43). Das Ergebnis aller bisherigen Apologien faßt er in einen einzigen großen Gedanken zusammen, dessen Ausführung seine Arbeit gewidmet ist. Es steht das Reich Gottes gegenüber dem irdischen Reiche; jenes ist von Ewigkeit und währt in Ewigkeit, darum kann es nicht untergehen; dieses dagegen, entstanden in der Zeit, wächst und geht darum auch unter mit der Zeit. Jenem gehören alle Geschöpfe, Engel und Menschen aller Zeiten an, diesem nur die einzelnen Völker für eine bestimmte Zeitperiode. Als Geschichte des Reiches Gottes wird sein Buch zugleich Apologetik, Dogmatik und Geschichtsphilosophie.

3. Nach dem Fall des Heidentums führte das Judentum den Kampf gegen das Christentum fort, und die siegreich sich erhebende Religion Mohammeds forderte zu erneuerter Tätigkeit auf. Die Apologetik gegen ersteres ist vertreten durch Isidor von Sevilla († 636): De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra Iudaeos ll. II; Agobard von Lyon († 840): Epistola de Iudaicis superstitionibus; dieser war der erste, der auf das Ungereimte und Bedenkliche des Talmud hinwies. Rabanus Maurus schrieb (822) einen Tractatus de divinis quaestionibus Novi et Veteris Testamenti contra Iudaeos. Von Petrus Damiani († 1072) ist: Antilogus contra Iudaeos und Dialogus inter Iudaeum et Christianum; sein Zeitgenosse Samuel von Marokko, ein bekehrter Jude, schrieb: De adventu Messiae, quem Iudaei temere exspectant. Gegen die Mohammedaner trat

Johannes von Damaskus († vor 754) auf in seiner Disceptatio Saraceni et Christiani, *Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ;* Theodor Abukara trat in seine Fußstapfen.

Im Abendland erschien des Alanus ab Insulis (geb. um 1114) De arte sive de articulis catholicae fidei ll. V; des Gilbert Crispinus, eines Zeitgenossen des hl. Anselm von Canterbury, Disputatio Iudaei cum Christiano de fide Christiana; Petrus Venerabilis († 1156) schrieb: Adversus Iudaeorum inveteratam stultitiam, und wahrscheinlich im Okzident zuerst: Adversus nefandam sectam Saracenorum ll. IV. Begründer einer systematischen Apologetik ward Thomas von Aquin († 1274) durch sein großes Werk: Summa de veritate fidei catholicae contra Gentiles, ll. IV. Nur das vierte Buch beschäftigt sich mit den eigentlichen Mysterien des Christentums, während die drei ersten jene Wahrheiten der Religion behandeln, welche auch die Vernunft erkennen kann, Gott, die Kreatur, das Verhältnis der Kreatur zu Gott. In dem einleitenden Kapitel (1, 6) entwickelt er das Verhältnis der Offenbarung zur Vernunft, sowohl bezüglich der natürlich erkennbaren als auch der schlechthin übernatürlichen Wahrheiten. Die Offenbarung der ersteren dient der Erleichterung und Sicherung der religiösen Erkenntnis, die zweiten sind nur durch die göttliche Mitteilung erkennbar und Glaubensgegenstände. Von Gott stammend, können sie der Vernunft nicht widersprechen. Hiermit sprach er die leitenden Grundsätze für alle spätere Apologetik aus. Die drei ersten Bücher erschienen auch ins Hebräische übersetzt zu Rom 1607. In Spanien zeichnete sich Raimund Martini aus durch sein großes Werk: Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos (zuerst erschienen zu Paris 1642 und 1651), einer der ersten Zöglinge des von Raimund von Peñaforte (im Jahre 1250) gegründeten Institutes zur Heranbildung katholischer Apologeten gegen Juden und Mohammedaner durch Studium des Hebräischen und Arabischen. Von dem Dominikaner Ricoldo stammt aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts das Propugnaculum fidei . . . adversus mendacia et deliramenta Saracenorum Alcorani, gedruckt zu Venedig 1609. Ein Jahrhundert später schrieb der bekehrte Jude (Josua von Lorca) Hieronymus a Sancta Fide die „Judengeißel", Hebraeomastix, vindex impietatis et perfidiae Iudaicae (Francof. 1602). Von Paulus von Burgos (Salomon Ben Levi, † 1435) ist der Dialogus [Sauli et Pauli contra Iudaeos] qui vocatur Scrutinium Scripturarum, gedruckt zu Mantua 1475; ihm verdanken viele Juden ihre Bekehrung. Der Franziskaner Alphonsus de Spina, früher Jude, schrieb das berühmte Fortalitium fidei contra Iudaeos, Saracenos aliosque Christianae fidei inimicos, Norimb. 1485 („Opus eruditum, splendido titulo, voce barbara, sed divinarum rerum cognitione praestans": Mariana, Historiae de rebus Hispaniae t. II, l. 22). Pedro de la Cavalleria schrieb (1450) außer seinem gelehrten Werke: Zelus Christi contra Iudaeos, Saracenos et Infideles, Venetiis 1594, eine populäre Apologetik (1487): Rationes laicales contra Idiotas, quae docent fidem Christianam veram et necessariam esse, in welcher er auf die inneren Kriterien hinwies. Von einem getauften Mohammedaner (Abdallah) Andreas erschien (1487) zuerst spanisch, dann in lateinischer Sprache: Confusio sectae Mohammedanae, Lipsiae 1595. Sämtliche seit

Raimund Martini erschienenen Schriften waren in Spanien verfaßt. In Deutschland wirkte besonders des Viktor von Carben, gewesenen Rabbiners, Opus aureum, Colon. 1509.

4. In Italien weckten zuerst Laurentius Valla und Franz Poggius (1380 bis 1459) den Humanismus. In Anlehnung an die Antike machte eine neue Methode mit geläutertem Geschmack in historischen, philosophischen und theologischen Fragen sich geltend, was auch auf die Apologetik einen Rückschlag üben mußte. Den heidnischen Anschauungen bei Juden, Mohammedanern und andern stellte Marsilius Ficinus (geb. 1433) sein Werk entgegen: De religione christiana et fidei pietate ad Laurentium Medicen., Venetiis 1500; die Kongruenz der Trinität und Inkarnation suchte er auf Grund platonischer Prinzipien darzutun. Seines Schülers Pico von Mirandola († 1494) Heptaplus hätte weniger von Neuplatonismus und Kabbala durchdrungen sein müssen. Savonarola († 1498) folgte ihnen mit der Schrift: Triumphus crucis contra saeculi sapientes, Flor. 1497, deutsch von Seltmann, 1898 (vgl. Gloßner, Savonarola als Apologet und Philosoph, 1898). Der Spanier Raimund von Sabunde, Lehrer der Medizin, Philosophie und Theologie († nach 1436), suchte, aus vernünftiger Naturbetrachtung zureichende Gründe für die christlichen Dogmen erwartend, in seiner Theologia naturalis die Scholastik zu popularisieren.

Nach Raimund von Sabunde ist die Natur Wurzel, Grundlage und Urquelle aller Wissenschaften. Alle übrigen Wissenschaften sind Eitelkeiten, wenn die natürliche Theologie ihnen fehlt, die dem Menschen erst zur wahren Erkenntnis seiner selbst, seiner Aufgabe, seiner Gebrechen und Heilmittel verhilft. Ihre Beweisführung ist unwidersprechlich, denn sie beweist per experientiam et maxime per experientiam cuiuslibet intra seipsum. „Zwei Bücher sind uns von Gott gegeben, das Buch der Gesamtheit aller Kreaturen oder der Natur und das Buch der Heiligen Schrift. Das erstere ward dem Menschen von Anbeginn an gegeben, denn jegliche Kreatur ist nur ein von Gottes Finger geschriebener Buchstabe, und aus diesen Kreaturen setzt sich das Buch zusammen, wie ein Buch aus seinen Buchstaben; der Mensch aber ist der wichtigste Buchstabe dieses Buches." An zweiter Stelle wurde dem Menschen die Heilige Schrift gegeben, weil er das erste nicht mehr zu lesen verstand. Jenes ist allen Menschen gemeinsam, dieses können nur wenige, die Kleriker, lesen; beide aber stammen von demselben Urheber, darum können sie einander nicht widersprechen. Vollständig kann jenes erste Buch ohne besondere Erleuchtung von Gott niemand lesen; teilweise aber vermögen es alle, wie denn auch die heidnischen Philosophen es, die einen mehr, die andern weniger, gelesen haben.

Da der Mensch den Inbegriff aller Kreatur bildet, so ist die Selbstkenntnis seine wichtigste Aufgabe; indem er sich als ens ab alio erkennt, erkennt er Gott als den Urheber seiner selbst und aller Wesen. — Der Prolog, in welchem Raimund die Möglichkeit einer rationalen Erkenntnis der Glaubenslehren aussprach, wurde (i. J. 1595) auf den Index librorum prohibitorum gesetzt. Vgl. Matzke, Die natürliche Theologie des R. v. S., Breslau 1846; Huttler, Die Religionsphilosophie des R. v. S., Augsburg 1851; Cicchiti-Suriani, Sopra R. S. teologo, filosofo e medico del sec. XV, Aquila 1890.

Nikolaus Cusanus zog in seinen Cribrationum Alchorani ll. III, Basil. 1549, eine Parallele zwischen Christentum und Islam mit irenischer Tendenz. Bedeutend ist Ludwig Vives († 1540) durch sein Buch: De veritate fidei christianae ll. V, Basil. 1543. Dasselbe ist ausgezeichnet sowohl durch Reichtum des Inhaltes und Klarheit des Urteils wie durch methodische Durchführung und Eleganz des Stils.

In der Landessprache als zweiter schrieb der französische Protestant Philippe de Mornay: Traité de la vérité de la religion chrétienne, Anvers 1581. Houtteville sagt von ihm: „Man findet darin kräftige Schlüsse, Feuer im Ausdruck, sehr lebhafte Skizzierung, Gelehrsamkeit und wahrscheinlich zu viel Gelehrsamkeit." Den Abschluß dieser Periode bildet Hugo Grotius durch sein Buch: De veritate religionis christianae, Lugduni Batav. 1627, welches aus der Überarbeitung eines für holländische Seeleute in Versen abgefaßten Unterrichtsbüchleins hervorgegangen, viel verbreitet und übersetzt wurde. Heubner (a. a. O.) rühmt ihm nach, daß er zuerst das Gebiet der Apologetik von jenem der Dogmatik bestimmt geschieden habe. Die genau gegebenen, reichlichen Belege machen das Werk noch immer lesenswert. Die drei ersten Bücher verfahren positiv, die drei letzten polemisch gegen Heiden, Juden und Mohammedaner. Daniel Huet folgte mit seiner Demonstratio evangelica, Par. 1679, welche in mathematischer Methode den Beweis vorzugsweise aus der Geschichte führt. Der Protestant Labbadie wußte in seinem Traité de la vérité de la religion chrétienne, Rotterd. 1684, die Ergebnisse dieser Periode so erschöpfend zusammenzufassen, daß sein Werk ein Jahrhundert lang in Geltung blieb. Blaise Pascals Pensées sur la religion et quelques autres sujets (Par. 1609, neu herausgegeben von Astié und Brunschvicg, Par. 1904; deutsch von Herber-Rohow, Jena 1905) enthalten die Bruchstücke eines in großen Zügen entworfenen Planes zu einer Apologie des Christentums; seine Stellung zum Jansenismus hat jedoch den Wert dieses scharf- und tiefsinnigen Buches viel beeinträchtigt.

5. Die Anfänge des Deismus gingen durch Herbert von Cherbury von England aus (vgl. Güttler, Herbert von Cherbury, München 1897) und reichen bis zur ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts hinauf. Vgl. Leland, A view of the principal Deistical writers that have appeared in England in the last and present century, 2 Bde, 1754; Lechler, Geschichte des englischen Deismus, Stuttg. u. Tüb. 1841; L. Noack, Die Freidenker usw., 3 Tle, Bern 1853—1856. Neben ihm sind zu nennen Shaftesbury, Blount, Toland, Woolston, Tindal, Morgan, Chubb, Bolingbroke. Ihr gemeinsamer Grundgedanke ist: Es gibt nur eine natürliche Religion, keine Offenbarung. Wie Condillacs Sensualismus den Empirismus Lockes, so bildeten in Frankreich die Herausgeber der Enzyklopädie (Diderot und d'Alembert, Pantheist), Boulanger, Fréret, Helvétius, Volney, Dupuis den naturalistischen Deismus der Engländer zum entschiedenen Materialismus und Atheismus weiter. Rousseaus sentimentale Naturreligion trug nicht weniger als Voltaires Spott dazu bei, das Vertrauen zu Christentum und Kirche in den Gemütern zu erschüttern. Der Apologetik war somit ein weites Feld offen. Clarke (Verity and certitude of natural and revealed religion, Lond. 1706), Sharnock (Über Gottes Dasein und Eigenschaften, deutsch Berlin 1716), Stillingfleet (Origines sacrae adv. atheos, Oxf. 1701), Parker (Disputationes de Deo et providentia, Oxf. 1704), Sherlock (Practical discourses, oft übersetzt) verteidigten vorzugsweise die natürliche Religion nach zeitgenössischer Teleologie. Tillotson (seine Predigten wurden ins Deutsche und Französische übersetzt), Lesley (bei Migne, Dé-

monstrations évangéliques IV 855 f), Burnet (La vraie religion 617), Warburton (Dissertation sur l'union de la Religion, de la Morale et la Politique IX 248), Blair (Sermons XII 557) entwickelten die Beweise für die Göttlichkeit des Christentums. Butler schrieb in geistreicher Weise: Analogy of Religion natural and revealed to the Constitution and Course of Nature, Lond. 1736. Für die Wahrheit der evangelischen Wunder, besonders jenes der Auferstehung des Herrn, stand eine Reihe von Apologeten auf; von besonderer Bedeutung sind Addison (Über die christliche Religion, deutsch Lemgo 1749) und Lardner (Collection of the ancient Jewish and Heathen Testimonies to the Truth of the Christian Religion, 4 Bde, Lond. 1764, und The Credibility of the Gospel History, 12 Bde, Lond. 1741—1755), Paley (A View of the Evidence of Christianity, deutsch Leipzig 1797), Jenkins (Reasonableness and Certainty of the Christian Religion, 1698—1700), Hammond (De rationabilitate religionis christianae, 1662), Withby (A Discourse of the Christian Revelation, 1704), Stackhouse (Defence of the Christian Religion, 1703), Foster (The Usefulness, Truth and Excellence of the Christian Revelation, deutsch Frankfurt und Leipzig 1741), Watts (The Strength and Weakness of human Reason, 1736), Benson (The Reasonableness of the Christian Revelation, 1753), Campbell (The Authenticity of the Gospel, 1741), Sketon (The revealed Deism, 2 Bde, Lond. 1753).

. Nach dem Vorgang von Locke (The Reasonableness of Christianity, Lond. 1695) hat hierbei freilich oft ein Kompromiß unter Abschwächung der christlichen Lehre die Apologie vertreten. Von größerer Bedeutung sind die Verteidigungen einiger besonders von den Deisten angegriffenen Punkte, wie jene der Geschichte des Herrn durch Lardner, der Sendung Moses' durch Warburton, die Rechtfertigung der Wunder durch Campbell gegen Hume usf. Ein ewiges Denkmal hat sich aber die englische Nation dadurch gesetzt, daß ihre größten Geister Verteidiger des Christentums waren; so Bacon (Le christianisme de François Bacon, ou pensées et sentiments de ce grand homme sur la religion, Par., 7° ann. de la Républ.), Newton (Observations on the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John, Lond. 1733), Rich. Bentley (Remarks upon a late discourse of Freethinkings by Phileleutherus Lipsiensis, deutsch Halle 1745), Berkeley (Alciphron, or the Minute Philosopher, deutsch Lemgo 1737). Am meisten in England geschätzt waren Lardner, Addison, Paley, Butler, Benson.

In Frankreich verfolgte Houtteville (La religion chrétienne prouvée par les faits, 3 Bde, Par. 1722) die historische Methode; ebenso Bullet (Critique des principales objections, 1770, und Histoire de l'établissement du Christianisme, tirée de seuls auteurs juifs et païens, Lyon 1764). Neben François, Hayer, Gauclat ist besonders der fruchtbare Bergier hervorzuheben, dessen Hauptwerk der Traité historique et dogmatique de la vraie religion (12 Bde, Par. 1780) ist. Gegen Voltaire insbesondere schrieben François (Observations sur la philosophie de l'histoire, Par. 1770), Nonnotte (Les erreurs de Mr de Voltaire, Lyon

1770), Guenée (Lettres de quelques Juifs, Par. 1772). Außer diesen sind noch hervorzuheben J. G. de Pompignan (La religion vengée de l'incrédulité, Par. 1772), Feller († 1802, in verschiedenen Schriften gegen Voltaire, Buffon u. a.), Lamourette (Pensées sur la philosophie de l'incrédulité, Par. 1786), Du Voisin (in verschiedenen Schriften, besonders gegen Fréret), de la Luzerne, d'Aguesseau (Lettres philosophiques, 3 Bde, Par. 1785). Den Übergang zur Neuzeit bildet Chateaubriands Le génie du Christianisme, Lond. 1802, deutsch von König, Freiburg 1857; vgl. Stimmen aus Maria-Laach LXII (1902) 61 ff. Das geistreiche, immer noch schätzenswerte Buch suchte durch die Entwicklung der kulturhistorischen Bedeutung des Christentums gemäß der Einwirkung desselben auf Kunst, Poesie und Vaterlandsliebe die Gemüter für den verkannten Glauben wieder zu gewinnen.

In Italien hatte bis dahin das Bedürfnis der Apologetik sich nicht in gleichem Maße geltend gemacht. Gotti (Veritas religionis christianae, 2 Bde, Venet. 1750) erinnert noch an die ältere Methode; vor ihm hatte bereits Segneri († 1694) sein vielgelesenes Buch L'incredulo senza scusa, Venez. 1690, geschrieben. Neben Nicolai (Ragionamenti sopra la religione, 2 Bde, Genova 1720), Fassini (De Apostolica origine Evangeliorum contra Cl. Fréret, Liburn. 1775), Noghera (Sui caratteri divini del Cristianesimo, Bassano 1779) erschienen besonders bedeutend Valsecchi (Dei fondamenti della religione, 3 Bücher, Pad. 1765), Tassoni (La religione dimostrata, 1793), Muzzarelli (Il buon uso della logica in materia di religione, 3 Bde, Roma 1821), Gerdil († 1802) vorzugsweise durch seine Introduzione allo studio della religione (1755).

In Deutschland ragt vor allen Leibniz († 1716) hervor, besonders durch seinen Discours sur la conformité de la foi avec la raison als Einleitung zur Théodicée; ferner Stattler (Demonstratio evang., 2 Bde, Aug. Vindel. 1770), Beda Mayr (Verteidigung der natürlichen, christlichen und kathol. Religion, 4 Bde, Augsb. 1787—1789, mit Benützung Bergiers und protestantischer Theologen, Leß, Kleuker usf.), Neubauer (Religio christiana vindicata, Wirceb. 1771), Gerbert (Demonstratio verae religionis veraequae ecclesiae, S. Blasii 1760), Storchenau (Philosophie der Religion, 11 Bde, Augsb. 1771—1789). Außerdem Opfermann (Religionis revelatae veritas, Mogunt. 1779), Veith (Scriptura Sacra contra incredulos propugnata, Aug. Vindel. 1789—1797), Sandbichler (Verteidigung der Göttlichkeit des Mosaischen Gesetzes, Sulzb. 1797). Unter den Protestanten sind zu nennen: Lilienthal (Die gute Sache der Offenbarung, 16 Tle, Königsb. 1750—1782), Leß (Beweis der Wahrheit der christlichen Religion, Göttingen 1768), Jerusalem (Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der christlichen Religion, 2 Bde, Braunschw. 1768—1779), Kleuker (Neue Prüfung der Beweise für die Göttlichkeit des Christentums, 3 Tle, Riga 1787—1794), v. Haller (Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung, Bern 1772), Euler (Rettung der göttlichen Offenbarung gegen die Einwürfe der Freigeister, 1747).

6. Für das 19. Jahrhundert heben wir hervor unter den Katholiken in England: Mac Hale (Evidences and Doctrines of the Cath. Church, deutsch Regensb. 1845),

Moore (Reisen eines Irländers, die wahre Religion zu suchen, deutsch von Lieber, Aschaffenb. [6]1852), Wiseman (Beziehungen zwischen den Wissenschaften und der geoffenbarten Religion, deutsch von Haneberg, Regensb. [3]1866; Vornehmste Lehren und Gebräuche der kathol. Kirche, deutsch von dems., ebd. [3]1867), Murray (De Ecclesia Christi, 3 Bde, Lond. 1860), Butler (The Truth of the Catholic Religion proved from the Scriptures alone, deutsch 2 Bde, Regensb. 1846), Lingard (A Collection on several Subjects connected with the civil and religious Principle of Catholicisme, Lond. 1820), Fletcher (The Guide to the true Religion, Lond. 1804), Milner (Ziel und Ende religiöser Kontroversen, deutsch Frankf. 1828; Briefe an einen Pfründner, deutsch ebd. 1829). Unter den Protestanten besonders Erskine (Remarks on the internal Evidence of the Truth of revealed Religion, deutsch Leipz. 1825); die Bridgewater Bücher (Bridgewater, † 1829, veranlaßte durch ein Vermächtnis die Herausgabe von Schriften, welche den teleologischen Beweis nach verschiedenen Richtungen hin durchführen sollten; 12 Bde, Lond. 1833—1837, deutsch 9 Bde, Stuttg. 1836—1838) hielten das apologetische Interesse rege.

In Frankreich und Belgien ward de Frayssinous (Défense du Christianisme, 3 Bde, Par. 1825) Urheber der seitdem üblichen, unter gewissen Bedingungen immer sehr fruchtbar wirkenden Conférences sur la religion. Ihm folgten mit mehr oder weniger Erfolg: Lacordaire (Conférences, 4 Bde, Par. 1855; geistvoll, bilderreich, kühn, doch nicht immer frei von Phrase), de Ravignan (Conférences, 4 Bde, Par. 1859; ruhig, klar, objektiv), Félix (Le progrès, in einer Reihe von Jahrgängen seit 1858). Außer diesen schrieben Siguier (Die Größe des Katholizismus, deutsch Schaffhausen 1843), Sénac (Le Christianisme dans ses rapports avec la civilisation moderne, 2 Bde, Par. 1837), Barthe (Die religiöse Wahrheit vor dem Richterstuhle der Vernunft, deutsch Freib. 1853), Nicolas (Études philosophiques sur le Christianisme, 4 Bde, Bord. [23]1875, deutsch [5]1872), Deschamps (Le libre examen, deutsch Mainz 1858), Roselly de Lorgues (Le Christ devant le siècle, deutsch Regensb. 1845), de Genoude (La raison du Christianisme, 12 Bde, Par. 1841); in anregend populärer, oft witziger Weise Martinet (Solution des grands problèmes, 4 Bde, Par. 1854), mehr systematisch Laforêt (Les dogmes catholiques exposés, 4 Bde, Bruxelles [3]1860), van Weddingen (Les éléments raisonnés de la religion, Louvain 1874), Devivier (Cours d'apologétique chrétienne, Tournai 1898), Rutten (Cours élémentaire d'apologétique chrét., Bruxelles 1898), Paquerie (Apologie populaire de la foi chrét., Paris 1908), Michelet (Dieu et l'agnosticisme contemp., Paris 1910), Gardeil (La crédibilité et l'apologétique, Paris 1910), Bourchany-Périer, Jacquier Tixeront (Conférences apolog., Paris 1909 ff), de Broglie (Preuve psychol. de l'existence de Dieu, Paris 1905; Bible et Critique, Paris 1898). In Paris erscheinen seit 1880 die Zeitschriften La Controverse und Revue d'apologétique.

In Italien: Nardi (Verità della religione cristiana cattolica, Roma 1868), Manzoni (Sulla morale cattolica, Milano 1819, deutsch Köln 1835), Perrone (Praelect. theol. VIII und IX, Lov. 1838—1843), Albèri (Il problema dell' umano destino, Venez. 1872, zum erstenmal in Italien mit Bezugnahme auf die Naturwissenschaften), Gatti (Instit. apolog.-polem., 3 Bde, Roma 1866, nach der älteren Methode), Mazzella (De religione et ecclesia, Romae 1880), Zigliara (Propaedeutica ad sacr. Theologiam [5], Romae 1906), Sottini (Introductio ad sacr. Theologiam, Flor. 1901), Zeitschrift Studi religiosi I 1901.

In Spanien: Balmes (Briefe an einen Zweifler, deutsch Regensb. [5]1894, und sein gelehrtes Buch: Der Protestantismus, verglichen mit dem Katholizismus in seinen Beziehungen zur europäischen Zivilisation, deutsch 2 Bde, ebd. [2]1888), Donoso Cortés (Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme, Par. 1851, deutsch von Reiching, Tübingen 1854), Orti y Lara (Wissenschaft und Offenbarung, deutsch Paderborn 1884), Gonzalez (La crisis científico-religiosa, 1901), Zeitschrift Razón y fe, Madrid.

In Deutschland: Dobmayer (Systema theologiae catholicae II—IV, Solisbaci [Sulzbach] 1807 f), Ziegler (Prolegomena theologiae catholicae, 1821), Liebermann (Institutiones theol., 2 Bde, Moguntiae 1819, [10]1870), Klee (Katholische

Dogmatik I⁴, Mainz 1861), Brenner (Generelle Dogmatik, Rottenb. 1831; Fundamentierung der katholischen spekulativen Theologie, Regensburg 1837), M. Hagel (Demonstratio relig. christ. cath., Aug. Vindel. 1831), Friedhoff (Grundriß der katholischen Apologetik, Münster 1854), v. Drey (Apologetik², 3 Bde, Mainz 1844 bis 1847), Staudenmaier (Philosophie des Christentums I, Gießen 1840), Ehrlich (Fundamentaltheologie, Prag 1859), Denzinger (Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis, 2 Bde, Würzburg 1856), Hillen (Apologetik, Warendorf 1863), Schwetz (Theologia fundament., 5. ed., Vindob. 1867; 7. ed., ebd. 1882), Reinerding (Theologia fundament., Monast. 1864), Jungmann (Tractatus de vera religione⁴, Ratisb. 1895), Bosen (Das Christentum und die Einsprüche seiner Gegner⁵, Freiburg 1905, hrsg. von S. Weber), Hettinger (Apologie des Christentums⁹, 5 Bde, Freib. 1906—1908), derſ. (Die „Krisis des Christentums", Protestantismus und kathol. Kirche, ebd. 1881), Springl (Handbuch der Fundamentaltheologie, Wien 1876), P. A. M. Weiß (Apologie des Christentums⁴, 5 Bde, Freib. 1904—1907), Bautz (Grundzüge der christl. Apologetik³, Mainz 1906), Stadler (Theologia fundament., 2 Bde, Zagrabiae [Serajewo] 1884), Schanz (Apologie des Christentums³, 3 Bde, Freiburg 1903—1906), Pesch (Die großen Welträtsel³, 2 Bde, Freib. 1907), Duilhé de St-Projet, Apologie des Christentums, deutsch von K. Braig, Freib. 1889), Reinhold (Der alte und der neue Glaube², Wien 1909), Schill (Theol. Prinzipienlehre, Paderborn 1895, ³1910, hrsg. von H. Straubinger), Stöckl (Lehrb. der Apologetik, 2 Bde, Mainz 1895), Gutberlet (Lehrb. der Apologetik³, 3 Bde, Münster 1903 f), Schell (Die göttliche Wahrheit des Christentums, Paderborn 1896), derſ. (Apologie des Christentums I³ II², ebd. 1908), Wilmers (De religione revelata, Ratisb. 1897), derſ. (De ecclesia Christi, ebd. 1897), Ottiger (Theologia fundament. I—II, Friburgi 1897 u. 1911), v. Schmid, (Apologetik, Freiburg 1900), Minges (Comp. theol. dogm. generalis, 3 Tle, Monachii 1901 f), Michelitsch (Elementa Apologeticae, 5 Bde, Graz 1901—1904), Reinhold (Praelectiones de theol. fundament., Viennae 1905), S. Weber (Christl. Apologetik, Freiburg 1907), Stummer (Manuale theol. fundament., Oeniponte 1907), Noort (De vera religione, Amstelodami 1907), Bougaud (Christentum und Gegenwart, deutsch von Arenberg, 5 Bde, Mainz 1891—1900). Zeitschriften: „Magazin für volkstüml. Apologetik", Ravensburg; „Apologetische Rundschau"; „Stimmen aus Maria-Laach". — Unter den Protestanten: Francke (Entwurf einer Apologetik, Altona 1876), Stein (Die Apologetik des Christentums, Leipzig 1824), Sack (Christl. Apologetik², Hamb. 1841), Delitzsch (System der christl. Apologetik, Leipz. 1869), de Rougemont (Le Christ et ses témoins, deutsch Barmen 1859), Voigt (Fundamentaldogmatik, Gotha 1874), Frank (System der christl. Gewißheit², 2 Bde, Erlangen 1881—1884), Ebrard (Apologetik², 2 Bde, Gütersloh 1878—1880), Baumstark (Christl. Apologetik auf anthropolog. Grundlage, 3 Bde, Frankf. 1872 bis 1889), Dorner (System der christlichen Glaubenslehre², Berlin 1886—1888, I. Apologetik), Kaftan (Die Wahrheit der christlichen Religion, Basel 1888), Lipsius (Philosophie und Religion, neue Beiträge zur Grundlegung der Dogmatik, Leipzig 1885), W. Ernst, Aufgabe und Arbeitsmethode der Apologetik für die Gegenwart, Berlin 1908), G. Hilbert (Christentum und Wissenschaft, Leipzig 1908), Hunzinger (Der apologetische Vortrag, seine Methode und seine Technik, Leipzig 1909), Stange (Moderne Probleme des christlichen Glaubens, Leipz. 1910). Seit 1864 erscheint zu Gütersloh eine Zeitschrift für Apologetik: Der Beweis des Glaubens. — In Athen erschien 1876: *Μελέται περὶ τῶν Χριστιανῶν ἀπολογητῶν τοῦ δευτέρου καὶ τρίτου αἰῶνος ὑπὸ Ἰγν. Μοσκάκη.*

Erſter Teil.

Der Beweis der chriſtlichen Religion.

(Demonstratio christiana.)

Erster Teil.

Der Beweis der christlichen Religion.

(Demonstratio christiana.)

Das Christentum kündet sich an als die letzte, vollendete Offenbarung Gottes an die Welt (Hebr 1, 1), die absolute Religion, durch welche die Idee der Religion in wahrster und vollkommenster Weise verwirklicht ist, alle in der Vorzeit den Menschen gewordenen göttlichen Offenbarungen zur Ergänzung und Vollendung gelangt, alle fälschlich so genannten Offenbarungen widerlegt sind. Die theologische Darstellung und Begründung dieser Lehre fordert eine dreifache Untersuchung:

1. der Idee der Religion und Offenbarung an sich — erstes Buch;
2. der durch Christus uns tatsächlich gewordenen Offenbarung — zweites Buch;
3. der in vor- und nachchristlicher Zeit auftretenden falschen Religionen und Offenbarungen — drittes Buch.

Erstes Buch.

Religion und Offenbarung.

Die Religion hat ihren Ursprung und Grund in dem Gottesbewußtsein des kreatürlichen Geistes, das durch die Betrachtung der Welt und unser selbst sich entwickelt und durch die göttliche Offenbarung vervollkommnet und vollendet wird. Darum zerfällt unsere Untersuchung in zwei Abschnitte:

1. Die Lehre von der Religion überhaupt — erster Abschnitt.
2. Die Lehre von der geoffenbarten Religion — zweiter Abschnitt.

Erster Abschnitt.

Von der Religion überhaupt.

§ 3. Die Voraussetzungen der Religion.

a) Allgemeines.

I. Religion ist in allgemeinster Fassung die ergebene Selbstbeziehung des kreatürlichen Geistes zu Gott dem Herrn als Ziel. Sie ist die allgemeinste, mächtigste Erscheinung im Leben der Völker wie des einzelnen, eine historische und psychologische Tatsache.

1. Diese Beziehung des Menschen zu Gott ist eine reale, da ihre beiden Glieder — Gott und Kreatur — reale sind. Religion ist aber nur die freiwillige, persönliche Beziehung der vernünftigen Kreatur zu Gott, nicht die Beziehung Gottes zur vernünftigen Kreatur. Gott ist der Urheber und Grund der Religion (Lactant., Instit. div. 4, 4: Fons sapientiae et religionis Deus est), aber Gott hat nicht Religion (Thom. 2, 2, q. 81, a. 1: Religio proprie importat ordinem ad Deum). Ebendarum läßt sich Religion auch nicht bezeichnen als ein „gegenseitiges Verhältnis", „Wechselrapport" usf. Klee, Kathol. Dogmatik I 11. Vgl. Wirthmüller, Enzyklopädie der katholischen Theologie, Landshut 1874, 27; Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis I 10; Weber, Christliche Apologetik 21.

2. Über Religion als universale Tatsache vgl. Cic., De leg. 1, 24: Nulla gens tam immansueta neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret, qualem Deum habere debeat, tamen habendum sciat; Plut., Adv. Colot. c. 31. Die Meinungen der Alten hierüber bei Fabricius, Bibliographia antiquaria[3], 1760, 304. Seneca, Ep. 117: Omnibus de diis opinio insita est, nec ulla gens umquam est adeo extra leges moresque proiecta, ut non aliquos deos credat. Quatrefages (Revue des deux Mondes 1860, 820) definiert darum den Menschen als un être organisé . . . doué de moralité et de religion, und längst vor ihm Lactantius (a. a. O. 7, 9): Religio est paene sola, quae hominem discernit a brutis.

Den Bestreitern dieser Tatsache gegenüber (Strauß, Der alte und der neue Glaube, 1872, 46 ff; Büchner, Kraft und Stoff, Leipz. 1876, 261) bemerkt M. Müller (Einleitung in die vergleichende Religionswiss., 1874): „Gewöhnliche Touristen anlangend, bin ich von vornherein geneigt zu glauben, daß ihre Kenntnis afrikanischer, amerikanischer und australischer Sprachen eine viel zu ungenügende ist, um über die Religion Auskunft von den Eingebornen erlangen zu können. . . . Sie sind jedenfalls unfähig, ein Gespräch über religiöse Dinge mit den Eingebornen zu führen. Wenn sie nun etwa die Frage stellen, ob sie an ein höheres Wesen glauben, so werden sie in der Regel eine verneinende Antwort erhalten, aus dem einfachen Grunde, weil der Eingeborne entweder die kauderwelsche Sprache des Touristen nicht versteht, oder wenn er sie auch begreift, aus Scheu über diesen Gegenstand nicht reden will. Beispiele hierfür liefern Dr Bleek und Dr Callaway in ihren Schriften über die Sprache und Religion der südafrikanischen Stämme." „Die Behauptung, daß es Völker oder Stämme gibt", sagt Tiele (Outlines 6, bei M. Müller, Ursprung und Entwicklung der Religion, Straßburg 1880, 89), „die keine Religion haben, beruht entweder auf ungenauer Beobachtung oder auf verwirrten Ideen. Kein Stamm, kein Volk ist bis jetzt gefunden worden ohne einen Glauben an höhere Wesen." Die sprachgeschichtliche Erscheinung der Gleichheit des Gottesnamens bei verschiedenen indogermanischen und semitischen Völkern bezeugt das Vorhandensein der Religion bei denselben schon für die vorgeschichtliche Zeit, schon für die Zeit vor der Teilung des indogermanischen oder semitischen Urstammes in die verschiedenen späteren Völker. Der Einwand, den A. Seitz (s. Lit. Rundschau 1908, 567) hiergegen erhoben hat, daß die hierfür angeführten Urstämme der Indogermanen und Semiten keine eigentlich „vorgeschichtlichen Menschen" zu nennen seien, ist ethnologisch und logisch falsch: ethnologisch, weil nicht nur die Urstämme, sondern selbst ein guter Teil der Lebensentwicklung der aus ihnen hervorgegangenen Einzelvölker der Ur- oder Vorgeschichte angehören (vgl. Ihering, Die Vorgeschichte der Indoeuropäer, Leipzig 1894; Hoernes, Urgeschichte der Menschheit, Stuttg. 1895; Haberlandt, Völkerkunde[2], Leipzig 1906); logisch,

weil sprachliche Beobachtungen an den Sprachen geschichtlicher Völker sehr wohl Zeugnis für die kulturellen Verhältnisse der Vorzeit geben, in der sie entstanden sind. Weitere Einzelbelege gegenüber Lubbock und Haeckel s. bei W. Schneider, Die Naturvölker, 2 Tle, Paderborn 1885 f.

3. Da die Religion das Werk der Natur und der Freiheit ist, will die Allgemeinheit der Religionsübung nur als eine moralische, nicht als eine absolute verstanden sein. Vereinzelte Erscheinungen der persönlichen Religionslosigkeit können demgemäß als Folge der Verwilderung oder Frucht der Hyperkultur auftreten; aber die religiöse Anlage ist doch jedem immanent, wie aus dem Auftreten der Religion bei allen Völkern und als Volksangelegenheit zu folgern ist.

II. Aufgabe der Wissenschaft ist es, die Gründe darzulegen, auf denen das religiöse Bewußtsein ruht, und so nicht bloß seine subjektive Berechtigung, sondern dessen objektive Wahrheit nachzuweisen.

1. In der Erklärung der Tatsache der Religion offenbart sich unter den Gegnern des Christentums eine Spaltung, insofern die einen den objektiven Wert des geschichtlichen Gehaltes der Religion leugnen (Deismus), andere die objektive Realität der Religion überhaupt bestreiten (monistischer Idealismus), eine dritte Gruppe jeden selbständigen Wert der Religion in Abrede stellt (monistischer Realismus). Den letzteren ist die Religion nur ein Produkt geistiger Verirrung oder doch mangelhafter geistiger Entwicklung und muß im Fortschritt des Denkens überwunden werden; die mittlere Gruppe erkennt der Religion noch subjektive Bedeutung zu als bestimmte Form des Bewußtseins und Affektes bezüglich des Wertes der Dinge für den einzelnen und die Menschheit. Die ersteren sehen in der geschichtlichen Religion nur subjektiv berechtigte oder durch Trug und Mißbrauch entstandene Formen des an sich einfachen religiösen Wesenskerns.

2. Auf diesem Boden standen auch Kant, Herder, Rousseau und der Rationalismus im allgemeinen. Der Gedanke der mittleren Gruppe klingt schon bei Lessing an (WW. VI 274). Schleiermacher, der Pantheismus, Mystizismus, Romantik und Christentum zur Einheit zu verschmelzen suchte, führte ihn weiter durch. Hierher gehören auch die Religionen des Humanismus und der Immanenz überhaupt (vgl. Weiß, Die religiöse Gefahr[2], Freiburg 1904; Mach, Die Krisis im Christentum, Dresden 1905. Dazu Weber, Die Krisis in Machs Christentum: Oberrh. Pastoralbl. 1905), des Positivismus (Comte) und Monismus (vgl. Haeckel, Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft[10], Bonn 1900; Lipsius, Die Religion des Monismus, Berlin 1909; Kalthoff, Die religiöse Weltanschauung, Jena 1903). Die Frömmigkeit ist nach Schleiermacher (Der christliche Glaube I, § 3) nur eine „Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins", und das theologische Erkennen ist kein objektives, sondern lediglich subjektives, dem inneren Gefühl und dessen verschiedenen Bestimmtheiten in seinem Verhältnis zu dem schlechthin Bestimmenden zugewandtes. Er meint, so werde jene Frage, ob etwas wahr in der Philosophie, aber falsch in der Theologie sein könne, von vornherein abgewiesen (ebd. § 16). Ähnlich will Lange die Religion als Pflegerin idealer Bestrebungen in der Menschheit retten (Geschichte des Materia-

lismus, [7]1902, 508) und Stuart Mill die Richtung unserer Gefühle auf das Ideale als Religion bezeichnen (Three Essays on religion, Lond. 1874). Bei Hegel nimmt die Religion nur die Stufe des Gefühls, der Vorstellung und endlicher Kategorien ein, die Wissenschaft dagegen jene des konkreten Begriffs (Enzyklopädie der philosoph. Wissenschaften [3], Heidelb. 1830, 581; Phänomenologie des menschlichen Geistes, Bamberg 1807, 170 ff). Die linke Seite seiner Schule verschärfte diesen Unterschied zum Gegensatz. „Die Philosophie", sagt Strauß (Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtl. Entwicklung I, Tüb. 1840, 24), „stellt sich die Aufgabe, zu zeigen, daß die biblischen und kirchlichen Vorstellungen von Himmel und Erde, Gott und Schöpfung usf. nicht mehr genügen, und welche andere an die Stelle zu setzen seien" (vgl. Hettinger, David Friedrich Strauß. Ein Lebens- und Literaturbild. Freiburg 1875). Ebenso Frauenstädt (Die Menschwerdung Gottes, 1839, 138). Feuerbach aber folgerte aus Hegels Prämissen (Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie, Ausb. 1837, S. 135; WW. V, Leipz. 1848; und besonders: Das Wesen der Religion, WW. VIII, ebd. 1851, 869): „Kommt das Absolute nur im Menschen zur Wirklichkeit, so ist eben der Mensch [bzw. die Menschheit] das Absolute allein." Die Idee ist ihm „eine unhaltbare Abstraktion", „nur das Sinnliche ist wirklich". Religion ist daher das Grundübel der Menschheit, am meisten diejenige, welche ihrem Wesen am genauesten entspricht, die christliche. Kultur, Sittlichkeit, Wissenschaft ist nicht durch das Christentum, sondern trotz desselben entstanden, Phantasie und Gemüt konstituieren das Wesen der Religion; das Gemüt ist aber der Sitz der endlichen Bedürfnisse und Wünsche, das eigenwillige Herz, das sein Gesetz zum Gesetz der Welt machen möchte. Die Religion ist ihm „die Anschauung des Menschen von seinem Wesen als von einem andern Wesen"; der wesentliche Standpunkt der Religion, besonders als selbstsüchtigen Unsterblichkeitsglaubens, ist „der subjektive, eine schmutzige, vom Egoismus befleckte Anschauung". Daher der Glaube an das Wunder. „Was das Herz nur immer wünscht, soll erfüllt werden." „Diese grundverderbliche Illusion hat die Wissenschaft zu vernichten." Andere, wie Max Stirner (Der Einzige und sein Eigentum, [3]1901), zeigten, daß auch Feuerbach noch auf halbem Wege stehen geblieben war. Ist nur das Sinnliche wirklich, dann gibt es eben keine Idee der Menschheit, und bleibt nur der einzelne. Dann ist jeder für sich allein der höchste, jeder sich selbst Gott. Es ist der intellektuelle, sittliche und soziale Atomismus.

Schopenhauer verlegte den Sitz der Religion in den Willen als Form der Befriedigung des metaphysischen Bedürfnisses; sie wurzelt im Charakter des Menschen und bildet sich demnach seinen Wünschen und Hoffnungen entsprechend. So gibt der Wille der Religion ihren Inhalt, Phantasie und Gemüt die Form (Die Welt als Wille und Vorstellung II 17; WW. III, Leipzig 1873, 175 ff. Parerga, Kap. 15; WW. IV 347 ff). Hieraus erwächst der Unterschied der Religionen; weil nicht aus dem Denken entsprungen, ist auch keine Prüfung, kein Beweis, keine Widerlegung möglich. E. v. Hartmann (Philosophie des Unbewußten, Abschn. C, Kap. 13, 6, Berl. [6]1874, 695 f) bespricht die Religion in dem Kapitel von den menschlichen Illusionen. Die wahre Religion ist für ihn der Monismus. Der absolute Grund der Welt ist auch ihr absolutes Wesen,

die Menschheit insgesamt Gottmenschheit. Im Lichte der pessimistischen Weltauffassung kann aber dieses Absolute nicht ernstlich als Gottheit erfaßt werden und die (objektive) Religion bricht zusammen (vgl. Braig, Die Zukunftsreligion des Unbewußten, 1882; Hettinger, Die „Krisis des Christentums" 136). Aufs schärfste bekämpft E. Dühring die historische Gottesreligion als rückständige, selbstsüchtige Geisteshaltung einer niedrigeren Menschenart (vgl. Ersatz der Religion durch Vollkommeneres[3] 1904).

III. Die wissenschaftliche Begründung der Religion hat einen dreifachen Beweis zu führen: a) für das Dasein Gottes gegenüber dem Atheismus; b) für die Geschöpflichkeit der Welt gegenüber dem Pantheismus (Monismus, Akosmismus); c) für die Immaterialität, Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele gegenüber den verschiedenen Formen des Materialismus.

Die Apologetik setzt hierbei die ausführlicheren Darlegungen der Metaphysik und Religionsphilosophie voraus. Über die Möglichkeit dieser Beweisführung vgl. Prop. damn. Nicolai de Ultricuria a. 1348 (Denz. n. 553 ff); Motuproprio Sacrorum antistitum Pius' X. (Eidesformel gegen den Modernismus; Denz. n. 2145 ff); Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 2, De revel. can. 1 (Denz. n. 1806); vgl. auch Decr. S. Congr. Indicis 11. Iunii 1855, prop. 2 (Denz. n. 1650; s. oben S. 23); Thom., S. th. 1, q. 2, a. 2; In Ep. ad Rom. c. 1, lect. 6. Näheres unten, 2. Tl, 3. Buch, 1. Abschnitt.

b) Der Gottesbeweis.

IV. Das **Dasein Gottes** wird bewiesen: a) aus der Geschichte; b) durch die Betrachtung des Universums und besonders c) des menschlichen Geistes.

Fortlage, Darstellung und Kritik der Beweise für das Dasein Gottes, Heidelb. 1840. Braig, Gottesbeweis oder Gottesbeweise, Stuttg. 1888. Reinhold, Die Welt als Führerin zur Gottheit, Stuttg. 1902. Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles, Köln 1898; dazu S. Weber, Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquin, Freib. 1902. Didio, Der sittl. Gottesbeweis, Würzburg 1899. de Broglie, Preuves psychologiques de l'Existence de Dieu, Paris 1905. Gutberlet, Die Theodicee[3], Münster 1897. Geyser, Das philos. Gottesproblem, Bonn 1899. Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Altertums, Freib. 1886. Derſ., Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit, Freib. 1888. Meyenberg, Ob wir Ihn finden? in „Brennende Fragen", Heft 2, Luzern 1907.

1. Zunächst und an sich beweist die Geschichte nur das Gottesbewußtsein als ethnologisch allgemeine Tatsache; aber eben diese Allgemeinheit der Tatsache beweist ihre Wahrheit. Aristot., Top. 1, 1: *Διαλεκτικὸς συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος . . . ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις.* Cic., De nat. deor. 1, 17: De quo autem omnium

natura consentit, id verum esse necesse est. Den Gedanken des Aristoteles entwickelt Thomas (C. Gent. 2, 34): Quod ab omnibus dicitur, impossibile est totaliter esse falsum; falsa enim opinio infirmitas quaedam intellectus est. Defectus autem per accidens est, non potest esse semper et in omnibus. Unter den Vätern weisen besonders Laktantius (a. a. O. 1 und 2 pass.), Tertullian (De testimonio animae) und Klemens von Alexandrien darauf hin; letzterer Strom. 5, 14: *Καὶ τῶν ἀνθρώπων πάντες Ἕλληνές τε καὶ βάρβαροι, γένος δ' οὐδὲν οὐδαμοῦ τῶν γεωργούντων, οὔτε νομάδων, ἀλλ' οὔτε τῶν πολιτικῶν δύναται ζῆν, μὴ προκατειλημμένον τῇ τοῦ κρείττονος πίστει. διὸ πᾶν μὲν ἔθνος ἑώων, πᾶν δὲ ἑσπερίων ἀντόμενον, ἢ βόρειόν τε καὶ τὰ πρὸς τῷ νότῳ πάντα μίαν ἔχει καὶ τὴν αὐτὴν πρόληψιν περὶ τοῦ καταστησαμένου τὴν ἡγεμονίαν. εἴγε καὶ τὰ καθολικώτατα τῶν ἐνεργημάτων αὐτοῦ διαπεφοίτηκεν ἐπ' ἴσης πάντα.*

2. Mit den letzten Worten geht Klemens von Alexandrien vom historischen zu den metaphysischen oder kosmologischen Beweisen über. Lehre der Schrift ist (Sap 13, 1 f. Rom 1, 19 20. Act 14, 15; 17, 24—28. Eph 3, 12. Ps 18, 2; 96, 6; 99, 3. Ib 12, 7—10. Is 42, 5. Ier 14, 22): a) Gott wird erkannt; b) mit Gewißheit; c) von der Vernunft; d) durch Betrachtung der Schöpfung; e) diese Erkenntnis ist eine vermittelte. Fast mit denselben Worten, wie die Schrift, sprechen der Verfasser des Aristoteles zugeschriebenen Werkes De mundo (c. 6), Aristoteles (Metaph. 12, 8; Physic. 8, 6), Cicero (Disput. Tusc. 1, 29; De divinat. 2, 17).

Die Väter lehren: a) es gibt eine Erkenntnis des Daseins Gottes aus den Werken; Athenag., Legatio n. 4 5 7. Athanas., C. gent. n. 35: *Οὐκ ἂν ἔννοιαν λάβοι* (beim Anblick des gestirnten Himmels), *ὅτι πάντως ἐστὶν ὁ κυβερνῶν αὐτὰ δημιουργός.* Iustin., Apol. II. 6. Tatian., Adv. Graecos n. 4. Iren., Adv. haer. 2, 6—9. Basil., C. Eunom. 2, 32: *Δυνάμεως καὶ σοφίας καὶ τέχνης, οὐχὶ δὲ τῆς οὐσίας αὐτῆς ἐνδεικτικά ἐστι ποιήματα;* Ep. 243, 1: *Ἐκ μὲν τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζειν λέγομεν τὸν θεὸν ἡμῶν.* Gregor von Nazianz bemerkt (Orat. 28, 16): Die Erhaltung der Gesetze der Welt gehört einem andern als dem Zufall; *τοῦτο δὲ τί ποτε ἄλλο πλὴν θεός;* b) Diese Erkenntnis ist das Resultat der einfachen Betätigung unserer Vernunft; Iustin. a. a. O. Clemens Alex., Strom. 5, 14. Tertullian., De anima c. 2; De testimonio animae, passim. Origen., Hom. 10, 3 in Num.: unde (aus unserer vernünftig-sittlichen Natur) et initia sumimus ac semina quaedam ad percontandam veritatem. c) Sie ist darum in uns ingenita, congenita (Tertullian. a. a. O. c. 5. Arnob., Adv. gent. 1, 33); eine *γνῶσις αὐτοδίδακτος* (Chrysost., Ad pop. Antioch. hom. 12, 4), *δόξα ἔμφυτος* (Iustin. a. a. O.), *πρόληψις φυσική, ἀδιδάκτως καὶ ἐμφύτως* (Clem. Alex. a. a. O. Euseb., Praepar. evang. 2, 2. Gregor. Naz., Orat. 28, 6 16; 34, 10), *ἀδίδακτον καὶ αὐτομαθές ... φύσει τοῖς ἀνθρώποις ὑπάρχει* (Cyrill. Alex., C. Iulian. 2, 52), *οἴκοθεν* (Constit. Apostol. 2, 12. Ioan. Damasc., De fide orthodoxa 1, 3).

Wie unsere Intelligenz, von außen zur Betätigung geweckt und geleitet, zuerst die Außenwelt betrachtet und dann erst sich selbst, schreitet der Gottesbeweis bei den Vätern anknüpfend an die biblischen Texte (Rom, Sap) vom teleologischen Gottesbeweis (Theophil., Ad. Autol. 2, 22: Steuermann, Gesetzgeber), der auch für die Philosophie der erste war — Anaxagoras — (Xenophon, Memorab. 1, 4; 4, 3. Plato, De leg. 10 11), zum kosmologischen vor (Origenes, De princip. 1, 6. Gregor. Naz., Orat. 28, 16). Daran schließt sich der psychologische, dessen erste Anklänge bei Theophilus (a. a. O. 1, 2), Minucius Felix (Octav. c. 17), Athanasius (Adv. gent. n. 8 30 32),

EX LIBRIS

Eznik (Wider die Sekten 1), Basilius (C. Eunom. 2, 16 und Homo attende tibi ipsi n. 8) und Gregor von Nazianz (Orat. 21) zu finden sind. Durchschlagend tritt endlich die Reflexion auf das eigene Geistesleben bei Augustinus (De vera religione c. 39: Noli foras ire, in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum) auf. Da die Seele nach Erkenntnis und Wille tätig ist, so gelangt sie auf diesem zweifachen Wege zu Gott als oberster Wahrheit, höchstem Gute und unwandelbarer Schönheit. De lib. arbitrio 2, 3—15: Sive ergo Deus illud sit (die oberste Wahrheit) sive non sit, Deum tamen esse negare non poteris. In Ps. 26 enarrat. 2, n. 8: Ista, quae dicuntur bona, nullo pacto nos delectarent, nisi essent bona, nec alio pacto essent, nisi ab illo essent, qui simpliciter bonus est. De vera religione c. 29; De Trinit. 8, 3; De civ. Dei 8, 6; Confess. 10, 34.

3. Die Entwicklung der Vorzeit faßt Thomas zusammen (C. Gent. 1, 13; S. th. 1, q. 2, a. 3). Von fünf Punkten ausgehend (Deum esse quinque viis probari potest), gelangt er zur Erkenntnis vom Dasein Gottes. Sie sind: a) der Beweis aus dem obersten Prinzip der Bewegung (ex ratione primi moventis); b) aus der obersten wirkenden Ursache (ex ratione causae efficientis); c) aus den Kategorien des Möglichen und Notwendigen (ex possibili et necessario); d) aus dem obersten Prinzip der Realitäten in den Dingen (ex gradibus, qui in rebus inveniuntur); e) aus der Zweckbeziehung (ex gubernatione rerum).

Der erste Beweis (vgl. Aristot., Physic. 8, 1 ff; Metaphys. 12, 7. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtl. Entwicklung II², Tüb. 1889, Abt. 2, 265 ff. Plato, De leg. 10, ed. Par. 1877, II 446 499 [Steph. 892]; ebd. 12, ed. Turici 1839, 661 693 [Steph. 967]. Suarez, Disputat. metaphys. disp. 29, sect. 1) schließt jede Weise der Bewegung ein — mechanische, organische, geistige. Die neuere Wissenschaft hat diesen „von vielen Philosophen als veraltet angesehenen Beweis" wieder aufgenommen (vgl. Janet, Der Materialismus unserer Zeit in Deutschland, deutsch Leipzig 1885, 17 ff). „Wir kennen die für alle Körper gültigen Sätze der Bewegung, nicht aber die Ursache derselben. Bezeichnet man die Gravitation als diese Ursache, so ist das nur ein Ausdruck dafür, keine Bestimmung des Wesens. Und selbst die Gravitation allein genügt nicht zur Erklärung der Weltkörperbahnen, da außer ihr noch eine davon unabhängige Bewegung notwendig ist, gleichsam ein erster Stoß" (Bernh. Cotta, Geologie der Gegenwart, ⁵1878, 321). On conçoit que la matière suive aujourd'hui les lois infaillibles, qui la régissent et qui conservent une régularité éternelle; mais il a fallu une impulsion première, qui a tout ordonné pour l'inépuisable série des temps (Barthélemy Saint-Hilaire im Journal des savants 1862, 607). La force de se mouvoir n'y est pas (in dem Begriff der Materie als solcher) comprise; c'est un objet que nos idées trouvent étranger et extrinsèque à l'égard du corps et de l'étendue (Bayle, Diction. hist. et critique, s. v. Leucippe). L'inertie est en opposition manifeste avec l'idée, qu'on soutient d'une prétendue propriété, que posséderait la matière de se mouvoir (Caro, Le matérialisme et la science, Par. 1868, 231 f). Ähnlich Arago, Biot, Laplace, Ulrici (Gott und die Natur, 1862, 386 ff). Vgl. Janet a. a. O. 47 ff; Gutberlet, Die Theodicee³, Münster 1897, 13 ff. Die ganze Frage ist durch die

253

mechanische Wärmetheorie in eine neue Phase getreten. Vgl. Fick, Die Naturkräfte in ihrer Wechselbeziehung, Würzburg 1869; Schweitzer, Die Energie und Entropie der Naturkräfte mit Hinweis auf den im Entropiegesetz liegenden Gottesbeweis, Köln 1902; vgl. die Formulierung des Beweises bei S. Weber, Christliche Apologetik 66 f. So viel steht jedenfalls fest: Die Gravitation fordert einen Mittelpunkt. Keinem Atom noch dem Stoff als solchem kommt diese zentralisierende Kraft zu, wodurch er Schwer- und Mittelpunkt gravitierender Massen wird. Ohne diese zentralisierende Kraft aber bildet sich kein Weltsystem. Sonach kann die Kraft der Zentralisation nicht eine in den Atomen, sondern nur eine mit und über ihnen wirkende Kraft sein, demnach keine physische, sondern eine metaphysische, welche die Gestaltung der Atome zu bestimmten Körpern, die Gravitation der Weltkörper zu ihrem Mittelpunkt bewirkt.

„Die Vorstellung, wonach die Welt aus stets dagewesenen und unvergänglichen kleinsten Teilen besteht, deren Zentralkräfte alle Bewegung erzeugen, ist nur Surrogat einer Erklärung. Sie führt alle Veränderung in der Körperwelt auf eine konstante Menge von Materien und eine konstante Summe von Kräften zurück und läßt an den Veränderungen selbst nichts zu erklären übrig. Bei dem gegebenen Dasein jenes Konstanten können wir eine Zeitlang uns beruhigen; bald aber verlangen wir tiefer einzudringen und es selber in seinem Wesen zu begreifen. Da ergibt sich denn, daß zwar innerhalb bestimmter Grenzen die atomistische Vorstellung für den Zweck unserer mathematisch-physikalischen Überlegungen brauchbar, ja unentbehrlich ist, daß sie aber, wenn die Grenzen der an sie zu stellenden Forderungen überschritten werden, als Korpuskular-Philosophie in unlösliche Widersprüche führt. . . . Niemand, der etwas tiefer nachgedacht hat, verkennt die transzendente Natur des Hindernisses, das sich hier uns entgegenstellt. Wie man es auch zu umgehen versuche, in der einen oder andern Form stößt man immer darauf . . . Die alten ionischen Naturphilosophen standen davor nicht ratloser als wir" (Du Bois-Reymond, Über die Grenzen des Naturerkennens[4], 1876, 11 15). Tutte le forze della natura dipendono dal moto della materia ponderabile e dell' imponderabile o etere . . . Ma investigare questi principj e il ravvisare queste cause dirette de' fenomeni non dispensa dalla causa prima, dalla cui sola volontà dipende la prima limitazione delle azioni in intensità e direzione definita (Secchi, L'unità delle forze fisiche II [Schluß], Milano 1874, deutsch von Schulze II, Leipzig 1876, 371).

Der zweite Beweis aus der oberst wirkenden Ursache kann durch die Annahme einer endlosen Reihe, mag man nun diese in gerader oder Kreislinie denken, nicht widerlegt werden; denn alle diese Ursachen sind ohne die letzte nur Mittelursachen (causa media), keine ohne sie adäquate Ursache (causa adaequata et completa). Wenn aber nach Kants transzendentalem Idealismus (so neuerdings Pfleiderer, Das Wesen der Religion I 162) das Denken über die Sinnenwelt nicht hinauskommen soll, so wäre im Gegenteil „es vor allem begreiflich zu machen, wie das Denken in die Sinnenwelt hineinkomme" (Hegel, WW. XII 377). Vgl. Thom., C. Gent. 1, 12.

Die Entgegnung, daß Thomas selbst eine zeitliche Welt für unbeweisbar erklärt habe (S. th. 1, q. 46, a. 2; C. Gent. 2, 31—38; vgl. Friedhoff, Apologetik 79; Esser, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung, Münster 1895), findet ihre Lösung durch die von Thomas gegebene Distinktion zwischen Zeitlichkeit und Geschöpflichkeit (S. th. 1, q. 46, a. 2 ad 1: Quidam posuerunt, quod substantia mundi non sit a Deo et horum est intolerabilis error. . . . Quidam autem sic posuerunt mundum aeternum, quod tamen mundum a Deo factum dixerunt).

Der dritte Beweis aus den Kategorien des Möglichen und Notwendigen wurde von den Neueren am meisten betont als Beweis aus dem Prinzip des zureichenden Grundes.

Leibniz, Théodicée I 7. Wolff, Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele, Halle 1729, 574. Mendelssohn, Morgenstunden, Berlin 1785. Garve, Über das Dasein Gottes, 1802. Und schon Richard von St Victor (De Trinitate 1, 8): Si nihil a semetipso fuisset, non esset omnino, unde ea exsistere potuissent, quae suum esse a semetipsis non habent nec habere valent.

Der vierte Beweis geht aus von dem obersten Prinzip der Realität in den Dingen. Es erscheinen nämlich in ihnen verschiedene Stufen von Realität; wir bestimmen aber das Maß derselben danach, je nachdem sie dem höchst Realen näher oder ferner stehen; demnach existiert ein Allreales als Erklärungsgrund, Urbild und Ursache (causa exemplaris et efficiens) aller Realität in den Dingen. Schon Augustin (In Ps. 26 enarr. 2, n. 8) und Anselm von Canterbury argumentieren von dem bonum participatum zu dem bonum in se, von dem wandelbaren Guten zu dem unwandelbaren Gute (Anselm., Monolog., init.: Necesse est haec omnia bona per unum aliquid bona esse ... idque per se ipsum et summe magnum et summe bonum).

Der fünfte und letzte Beweis (in Frankreich von Fénelon, Démonstration de l'existence de Dieu, tirée de la connaissance de la nature et proportionnée à la faible intelligence des plus simples, deutsch Regensburg 1837; in England von Rob. Boyle, Durham; in Deutschland in den verschiedenen „Physikotheologien" von Fabricius, Hydrotheol., Richter, Ichthyotheol., Lesser, Lithotheol., Rohr, Phytotheol., zwischen 1730—1760 ausgebildet) ist darauf zu stützen, daß die Zweckmäßigkeit (finis intrinsecus) im einzelnen und im ganzen auf einem vollgültigen Induktionsschlusse ruht, die bloß wirkenden Ursachen, weil ohne Zweckbeziehung als solche indifferent, zur Erklärung der Erscheinung nicht ausreichen und die Annahme eines Weltbaumeisters (Kant) hinfällig wird; denn was absolut ist, ist nicht bestimmbar durch ein anderes; eine ewige, darum absolute Materie könne demnach nicht von einer Intelligenz geformt werden. Außerdem ist die Annahme einer formlosen Materie eine Fiktion; jene existiert eben nur in und mit ihrer Form; wer darum die Form setzt, setzt eben auch die Materie. Die Zweckbeziehung ist in den Dingen (Organismus) wesenhaft eins mit den Dingen; darum ist die ordnende Intelligenz zugleich eine schöpferische. Gerade aber die scheinbaren Unvollkommenheiten bezüglich der einzelnen Organismen sind notwendig zum Bestand des Ganzen; viele Lebenskeime müssen untergehen, weil ihre ungehemmte Entwicklung den Untergang des Ganzen zur Folge hätte. Thom., S. th. 1, q. 48, a. 2: Deus et natura ... agit, quod melius est in toto, sed non quod melius est in unaquaque parte ... non conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus. Gutberlet, Theodicee[3], 1897, 46.

Selbst Kant (Kritik der reinen Vernunft, 1794, 651 [WW. III, Berlin 1904, 415]) sagt von diesem Beweise: „Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, weil er selbst im Denken sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht von selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Naturkenntnisse

durch den Leitfaden einer besondern Einheit, deren Prinzip außer der Natur ist. Diese Kenntnisse weisen aber wieder auf ihre Ursache, nämlich die veranlassende Idee zurück und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung." Und vom Standpunkt der neuesten Naturforschung bemerkt v. Baer (Zum Streit über den Darwinismus, 1873): „Die Darwinisten legen ein so großes Gewicht auf die Vererbung. Was ist aber die Vererbung anderes als die Bestimmung eines Zukünftigen? Ist sie nicht selbst in hohem Grade teleologisch? Ja die ganze Fortpflanzungsfähigkeit, geht sie nicht darauf hinaus, einen neuen Lebensprozeß einzuleiten? Der Zielstrebigkeiten höchste Fassung in den Organismen ist der allgemeine Lebensprozeß selbst." Vgl. Köstlin, Über die Zulässigkeit des Zweckbegriffes in der Natur, 1854, und: Gott in der Natur, 2 Bde, 1852; Kaufmann, Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung für die Gegenwart, Paderborn 1893; Mayer, Der teleologische Gottesbeweis und der Darwinismus, Mainz 1900; Trendelenburg, Logische Untersuchungen II^3, 1870, 26. Die Schwierigkeit einer mechanischen Welterklärung mit Ausschluß aller Teleologie bekennt Du Bois-Reymond, Darwin versus Galiani, Berlin 1876; vgl. A. Wigand, Teleologie oder Zufall? 1877. Ist alles Zufall, dann ist auch Gesetz und Mathematik Zufall, d. h. es gibt kein Gesetz und keine Mathematik, damit aber auch keine exakte Wissenschaft. Walten aber in der Natur Gesetze, dann sind sie nicht als Leitregeln des Vergangenen und Entschwundenen, sondern als solche für das Seiende und Werdende da und bezeugen die Herrschaft des Zweckes.

4. In der Betrachtung seiner selbst findet der denkende Geist die Idee der Wahrheit und sittlichen Ordnung als ursprüngliche Tatsache vor. Von beiden ausgehend gelangt er zu Gott als oberster Wahrheit und höchstem Gute. Beide Beweisformen finden wir frühzeitig entwickelt, bei Platon (De republ. 7, 15; ed. Paris. 1873, II 139 [Steph. 535]. Phaedrus p. 27; ed. Paris. 1873, I 713 [Steph. 247]), Aristoteles (Schol. a b zu De coel. 1, 9 [WW. IV, Berlin 1836, 487]), Augustinus (Confess. 12, 25. De diversis quaest. 83 q. 46), Anselm von Canterbury (Monolog., init.), Thomas (Quaest. disputatae q. unica de spiritual. creaturis a. 10), Leibniz (Nouveaux essais sur l'entendement humain l. 4, ch. 11), Bossuet (Logique und Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même) u. a.

Cicero spricht die Grundlage der zweiten Form treffend aus (De leg. 2, 4. De republ. 3, 22): Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest . . . cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas. „Ich selbst kann mir wahrlich mein höchstes Wesen nicht sein; so lehrt mich meine Vernunft instinktmäßig, daß Gott es ist. Mit unwiderstehlicher Gewalt weist das Höchste in mir auf ein Allerhöchstes außer und über mir" (Jacobi, Sendschreiben an Fichte [WW. III, Leipzig 1816, 35]). Kuhn (Kathol. Dogmatik I^2 2, Tüb. 1862, 974): „Kants moralischer Imperativ, dessen geistreichster Interpret F. H. Jacobi ist, stützt sich auf die sittliche Natur des Menschen. Allein damit ist nichts erklärt, solange man nicht nachweist, worauf diese sich stützt." J. G. Fichte war darum konsequenter, wenn er sagte: „Die lebendige moralische Ordnung ist selbst Gott" (Philos. Journal 1798, 15). Dagegen Thom., S. th. 1, 2, q. 93, a. 1: Lex divina nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum. Vgl. E. Seydl, Das ewige Gesetz in seiner Bedeutung für die physische und sittliche Weltordnung, 1902.

5. Der ontologische Beweis ist die Frucht der Rückkehr des Geistes in sich selbst, zu der Gottesidee, die er in sich trägt, angebahnt durch Augustinus (De lib. arbitrio 2, 3—15), Boëthius (Consolationes philos. l. 3, prosa 10), Anselm von Canterbury (Proslogium, Monologium). Zur Kritik desselben vgl. Thom., S. th. 1, q. 2, a. 1; De veritate q. 10, a. 12. Gaunilo, Adv. S. Anselmi in Proslogio ratiocinationem (in Anselms WW., hrsg. von Gerberon, Paris 1721, 35). Kant, Kritik der reinen Vernunft (WW. III, Berl. 1904, 397). Die Fassung Schellings s. Zeitschrift für spekulative Physik I 39 ff; die Hegels in Enzyklopädie der philos. Wissenschaften § 51 und Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes 471 ff.

Nur im Zusammenhalt mit Anselm., Monolog., init., wo von der Existenz des bedingt und begrenzt Realen geschlossen wird, die Gottesidee auf der Erfahrung ruht, kann der ontologische Beweis, wenn er dann dieser überhaupt noch ist, Anspruch auf Geltung machen, wie denn auch Cartesius (Principia philosophiae medit. 3, ad secundam obiect. n. 2) dies tat durch den Schluß von der Existenz der Gottesidee in uns auf das Dasein Gottes als ihres Urhebers (monui omnem vim argumenti in eo esse, quod fieri non potest, ut facultas istam ideam formandi in me sit, nisi a Deo sim creatus). Vgl. van Weddingen, Essai critique sur la philosophie de S. Anselme, Brux. 1875, 265 f. Das Wahrheitsmoment, welches der ontologische Beweis enthält, bei Thom., C. Gent. 1, 43; vgl. Sylv. Maurus, Quaestiones philosoph. III, Romae 1658, 348. Es ist der Drang des menschlichen Geistes nach dem Unendlichen. Oportet ergo aliquam rem intelligibilem infinitam esse, quam oportet esse maximam rerum; et hanc dicimus Deum (Thomas a. a. O.).

c) Die Geschöpflichkeit der Welt (Monismus, Pantheismus).

V. Mit dem Beweise des Daseins Gottes als des von der Welt verschiedenen, geistigen, selbstbewußten und freien (persönlichen) Wesens ist die **Geschöpflichkeit** der Welt mit Ausschluß des Pantheismus gegeben. Dieselbe erhellt außerdem: a) aus dem menschlichen Selbstbewußtsein; b) aus der Zufälligkeit, Zeitlichkeit und Endlichkeit der weltlichen Dinge; c) aus dem Gegensatze von Natur und Geist; d) aus der Individuation aller Wesen.

Buhle, De ortu et progressu Pantheismi inde a Xenophane usque ad Spinozam, Gotting. 1790. Böhmer, De Pantheismi origine, usu et notione, Hal. 1851. Maret, Der Pantheismus in der modernen Gesellschaft, deutsch Schaffh. 1842. Weißenborn, Vorlesungen über Pantheismus und Theismus, Marb. 1859. Pesch, Die großen Welträtsel II^3, Freib. 1907, 3 ff. Schuler, Der Pantheismus, Würzb. 1881. Klimke, Der Monismus, Freib. 1911. Seydl, Der Monismus, im Jahrb. für Philos. und spekulative Theol. XXVI, Paderborn 1911.

1. Der Name Pantheismus stammt aus dem 18. Jahrhundert; früher hieß diese Weltanschauung Atheismus, denn wenn alles Gott ist, ist nichts Gott. Er legt die Einheit, das letzte Prinzip aller Dinge, in diese selbst hinein, die sich daher zu ihm verhalten wie die Akzidenzien zur Substanz. Deus est causa rerum immanens (Spinoza, Ethica pars I, prop. 18). Er ist Monismus; aller Unterschied trifft nur die Erscheinung, nicht das Wesen der Dinge; das All ist Gott, Gott ist das All (Strauß, Christl. Glaubenslehre I 383). Seine ursprünglichste Form ist der Hylozoismus (Einheit und Vielheit); er faßt die Einheit nach Analogie des Tierlebens als Seele; Gott ist die Weltseele. So schon bei den Indern, Brahma ist der gemeinsame Grund *(τὸ ἕν)*, die Welt das entfaltete Brahma *(τὸ πᾶν)*. Aber hierbei ist kein Ver-

weilen; ist wahrhaft nur das Eine, Brahma, dann hat die Welt kein wahres Sein; es ist nur die Einheit. So die Fortentwicklung im Vedantasystem; die Welt ist Schein (Maja) — Akosmismus; Gott ist das All. Oder das Viele ist wirklich, das zusammenhaltende Eine ist nur ein Gedachtes; es ist nur die Vielheit — Pankosmismus; das All ist Gott.

Ähnlich bei den Griechen. Nach dem Hylozoismus der ionischen Naturphilosophen stellte Xenophanes das ἓν καὶ πᾶν nebeneinander; aber das Verhältnis des wandellosen einen Seins zum endlichen und geteilten ließ er unbestimmt. Parmenides von Elea und sein Schüler Zeno erklären alles, was dem Begriff des ὄν nicht entspricht, als μὴ ὄν — Akosmismus. Den Gegensatz bildete Demokrits Atomismus; ihm ist das einigende Band die ἀνάγκη — Atheismus. Dieselbe Entwicklung bietet die neuere Zeit. Giordano Bruno (Ritter, Geschichte der Philosophie IX 612 ff) repräsentiert den Hylozoismus; aber bald geht auch hier das ἓν καὶ πᾶν auseinander. Spinoza bildet jenes Eine zum vollendeten Pantheismus aus; diesem gegenüber bezeichnet der moderne Atomismus, mechanische oder dynamische Materialismus einerseits, der subjektive Idealismus anderseits das Viele als das Ursprüngliche, zusammengefaßt durch eine formale Einheit — Natur, Sittengesetz. Hieraus die Erklärung des notwendigen Überganges des Pantheismus in den Materialismus; auch das idealste System, solange es mit der Persönlichkeit des Absoluten nicht Ernst macht, ist auf dem Wege zum Hylozoismus und Materialismus.

Auch v. Hartmanns „Philosophie des Unbewußten“ [6], 1874 (Abschn. C, Kap. 7, S. 533) geht die Irrgänge des Pantheismus: „Ich bin eine Erscheinung, wie der Regenbogen in der Wolke; wie dieser bin ich geboren aus dem Zusammentreffen von Verhältnissen, werde ein anderes in jeder Sekunde, weil diese Verhältnisse in jeder Sekunde andere werden, und werde zerfließen, wenn diese Verhältnisse andere werden; was an mir Wesen ist, bin ich nicht.... Nur die Sonne strahlt ewig, die auch in dieser Wolke spielt, nur das Unbewußte waltet ewig, das auch in diesem Hirn sich bricht.“

2. Das Vatikanum hat den Pantheismus in seinen verschiedenen Formen verurteilt: Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 1, can. 3 (Denz. n. 1803): S. q. d. unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, a. s. (ontologischer Pantheismus, Akosmismus der Eleaten, Spinozas — Gott ist das reine, bestimmungslose Sein). Can. 4 (Denz. n. 1804): S. q. d. res finitas tum corporeas tum spirituales aut saltem spirituales e divina substantia emanasse (Emanationslehre, Brahmaismus, Neuplatonismus, Gnostizismus, Scotus Erigena, Schelling in seiner zweiten Periode; der kosmogonische Prozeß geht in den theogonischen über — spekulativer Theismus bei Weisse, Philosoph. Dogmatik I, Leipzig 1855, 437 ff. Rothe, Theol. Ethik I² 122 ff. J. H. Fichte, Spekulative Theologie, Heidelb. 1846, 442 ff), aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia (dynamischer Pantheismus der Stoa, Giordano Bruno, Schleiermacher), aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctum, a. s. (Begriffspantheismus Hegels). Can. 5: Si quis non confiteatur, mundum resque omnes, quae in eo continentur,

et spirituales et materiales secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas, aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat se ipsum, aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, a. s. (Denz. n. 1805). Vgl. Syllab. n. 1: Nullum supremum, sapientissimum, providentissimumque Numen divinum exsistit, ab hac rerum universitate distinctum, et Deus idem est ac rerum natura et idcirco immutationibus obnoxius, Deusque reapse fit in homine et mundo, atque omnia Deus sunt et ipsissimam Dei habent substantiam; ac una eademque res est Deus cum mundo et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo et iustum cum iniusto (Denz. n. 1701).

3. Der Beweis für das Dasein Gottes stellt diesen dar als notwendiges, aus und durch sich seiendes Wesen; eben darum ist in ihm kein Unterschied zwischen Wesen (essentia) und Dasein (exsistentia), er ist ipsum esse subsistens: In iis, in quibus essentia ab ipsa re distinguitur, illa ad istam veluti causa quodammodo refertur, quia essentia illud est, quod rem constituit. Atqui Dei, qui est primum ens, nullo modo potest aliquid causa esse. Ergo Deus est ipsa sua essentia. Vgl. Thom., Compend. theol. c. 6; C. Gent. 1, 21; S. th. 1, q. 3, a. 4; In IV Sent. dist. 8, q. 4, a. 1. Bernard., Serm. 70 in Cantica (gegen Gilbert de la Porrée, der zwischen Divinitas und Deus schied). Vgl. Petav., De theol. dogmatibus I 8. Darum ist Gott unendlich vollkommen. Thom., S. th. 1, q. 4, a. 2: Cum Deus sit ipse esse subsistens, nihil de perfectione ei deesse potest. Daher ist er reines Sein, lautere Wirklichkeit (actus purus), ohne jede Potentialität (ebd. 1, q. 3, a. 1; C. Gent. 1, 16), darum ein einziges, absolut einfaches Wesen, reinster Geist (S. th. 1, q. 3, a. 7). Um jede Zweideutigkeit auszuschließen, gegenüber dem Pantheismus, der das allgemeine, abstrakte, bestimmungslose Sein hypostasiert und mit dem reinen Sein Gottes identifiziert, bemerkt Thomas: Die Individuation der obersten Ursache, Gottes, ist nicht gegeben durch eine der Vollkommenheit zugleich inhärierende Unvollkommenheit, sondern durch die Fülle der Vollkommenheit selbst ohne jede Unvollkommenheit oder Grenze (De ente et essentia c. 6): Nec oportet, si dicimus, quod Deus et esse tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerant esse illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est, huius condicionis est, ut nulla sibi additio fieri possit. Unde per ipsam suam puritatem (ohne jede Potentialität oder Unvollkommenheit) est esse distinctum ab omni esse. Propter quod dicitur, quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem eius (vgl. S. th. 1, q. 3, a. 4). Die seit Spinoza und J. G. Fichte immer wieder vorgebrachte Einwendung des Pantheismus gegen die Persönlichkeit Gottes: Omnis determinatio est negatio, ist hiermit erledigt. Vgl. Spinoza, Ep. 41. Fichte, Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (Philosoph. Journal VIII 13): „Ihr macht dieses Wesen (Gott) durch die Beilegung jenes Prädikats (Persönlichkeit und Bewußtsein) zu einem

endlichen, zu einem Wesen euresgleichen, und ihr habt nicht Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt." Vgl. Hegel, Enzyklop. der philos. Wissensch. § 89. Dagegen sagt Thomas (S. th. 1, q. 7, a. 1 ad 3): Ex hoc ipso, quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis et alia removentur ab eo. Sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso, quod non esset in alio, differret ab omni albedine exsistente in subiecto. Ebd. q. 29, a. 3 ad 4: Individuum esse Deo competere non potest quantum ad hoc, quod individuationis principium est materia (durch Hinzutritt einer Potentialität), sed solum secundum quod importat incommunicabilitatem. Ebd. q. 3, a. 2 ad 3: Forma, quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest a pluribus. Sed illa forma, quae non est receptibilis in materia sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur, quod non potest recipi in alio. So enthält die Idee des persönlichen, d. i. von der Welt verschiedenen, geistigen, aus und für sich bestehenden Gottes keine Verendlichung der Gottesidee, sondern bezeichnet eben nur die höchste Vollkommenheit seines Wesens.

Hierzu der Beweis für die absolute Geschöpflichkeit der Welt. Die umfassendste aller Wirkungen ist die Wirkung des Daseins; darum weist sie hin auf die umfassendste Ursache, Gott, der allein in unendlicher Kraftwirkung den Schöpfungsakt setzt. Thom., S. th. 1, q. 8, a. 1: Cum Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius. Vgl. Ulrici, Gott und die Natur, 1862, 484 546. Daher ist Schaffen neque motus nec mutatio (gegen Averroes' Lehre von der ewigen Materie), sed est quaedam simplex emanatio (Thom., In VIII Physic. sect. 2; S. th. 1, q. 45, a. 1—5). Hieraus ergibt sich die reale Verschiedenheit Gottes von der Welt und zugleich dessen Walten in der Welt. S. th. 1, q. 3, a. 8: Est impossibile Deum aliquo modo in compositionem venire. Ebd. q. 8, a. 1: Deus est in omnibus rebus non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei, in quod agit.... Esse est illud, quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium, quae in re sunt. So hat die Kreatur ihr Sein als das Formale in ihr, verschieden vom Sein Gottes, aber von diesem gewirkt und erhalten. Quamdiu res habet esse, tamdiu oportet, quod Deus adsit ei secundum modum, quo esse habet (ebd.). Ebendarum fällt Gott mit der Kreatur unter kein Genus (ebd. q. 3, a. 5; q. 13, a. 5); denn diese hat nur eine unvollkommene Ähnlichkeit mit jenem (ebd.; De veritate q. 2, a. 11), und darum finden unsere Begriffe, weil endlichen Verhältnissen entnommen, auf Gott keine adäquate, sondern nur analoge Anwendung (S. th. 1, q. 13, a. 2 3 5).

4. In der Hypothese des Pantheismus ist das „Ich denke, Ich bin" ein Grundirrtum der Philosophie, weil das Denken nicht mein Denken und das Sein nicht mein Sein ist, weil alles nur Gottes ist oder des Alls (Schelling, Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie 44); dagegen Augustinus (De Trinit. 10, 10): Cum mens se novit, substantiam suam novit, et cum

de se certa est, de substantia sua certa est. Unser Ich ist Subjekt einer Reihe von Erscheinungen, Modifikationen der Substanz, die von ihm ausgehen; dagegen nehmen wir andere Erscheinungen an uns wahr, die nicht von uns ausgehen, die wir nicht wollen, deren Gegenteil wir wollen. Es gibt demnach andere Substanzen, die auf uns einwirken, das All schließt mindestens zwei Substanzen in sich, unser Ich und ein Nicht-Ich, die Außenwelt. Noch weniger aber fände unter der Voraussetzung des Pantheismus der Geist eine freie Tätigkeit, Zurechnungsfähigkeit, Verdienst und Schuldbewußtsein als unleugbare Tatsache in sich vor; Spinoza ist darum konsequent, wenn er die Freiheit für einen bloßen Schein erklärt (Ethica Pars 2, prop. 48): Mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae rursus ab alia determinata est et haec iterum ab alia et sic in infinitum; ebenso v. Hartmann, Philosophie des Unbewußten[6], 1874, Abschn. C, Kap. 14, S. 752.

Wären die weltlichen Dinge nur Erscheinungen, Akzidenzien der einen absoluten Substanz, dann müßten diese Erscheinungen der Substanz selbst homogen sein. Modus rei sequitur naturam rei; sie sind aber nicht ewig, notwendig, unendlich, sondern zeitlich, zufällig, endlich. Hegel und Schelling (Vorlesungen über die Methode des akadem. Studiums, Vorles. 6. Vgl. Staudenmaier, Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems, Mainz 1844, 440; Lauchert, Fr. A. Staudenmaier in seinem Leben und Wirken dargestellt, Freiburg 1901) mußten darum die Gesetze der Logik als eine ganz „empirische Doktrin" verwerfen. Könnten die endlichen Dinge „in eine Allgemeinheit zusammenfallen, die sich nicht mehr als ihre Ursache, sondern als ihre Substanz verhält" (Strauß, Christliche Glaubenslehre I 382), dann entstünde das Unendliche durch Summierung des Endlichen. Es wäre das Freie und Bewußte zugleich das Unfreie und Bewußtlose, der Geist zugleich Nichtgeist; darum existieren wenigstens zwei wesenhaft verschiedene Substanzen, Geist und Natur. Das Bewußte wäre aus dem Bewußtlosen, das Vollkommene aus dem Unvollkommenen hervorgegangen. Dagegen schon Aristot., Metaph. 12, 5, 7: τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον ἐν ἀρχῇ. Thom., S. th. 1, q. 4, a. 2: Quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva. Die Individualisierung zu erklären ist der Pantheismus völlig außer stande. Spinoza läßt diese Frage unberücksichtigt, er erklärt eben einfach die Individuen für modi der einen Substanz; aber den Nachweis, warum jeder modus sich vom andern unterscheide, ist er schuldig geblieben. Am wenigsten konnte Hegel sie erklären. Ihm ist der Begriff die alleinige Substanz; es ist nichts außer ihm, und der Naturprozeß eine objektive Dialektik. Aber die individuelle Einzigkeit — die haecceitas des Scotus — steht da außer der Tragweite des Begriffes und damit außer der des Hegelschen Systems. Schon die Vielheit als reale Erscheinung kann dasselbe nicht erklären; es ist kein Grund abzusehen, warum bei der Entlassung der absoluten Idee zur „Natur" jede Entwicklungsstufe des logischen Prozesses mehr als eine entsprechende Entwicklungsstufe des Naturprozesses haben sollte. Die reale Vielheit ist mehr als der reine Begriff der Vielheit; sie ist eine Summe von Individuen, deren keines dem andern gleicht, das durch keinen Begriff mehr zu erreichen ist, sondern nur durch Anschauung. Darum ist die Welt das Werk „von Freiheit, Geist und Eigen-

wille" (Schelling, Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, Tübingen 1809, 455).

d) Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele (Materialismus).

VI. Die **Immaterialität** und **Geistigkeit** der **menschlichen Seele** erhellt: a) aus der Natur des Denkprozesses; b) aus dem Wesen der sittlichen Freiheit; c) aus der Entwicklungsfähigkeit der menschlichen Natur; d) aus der Tatsache der Sprache und Religion.

1. Zuerst versuchte Demokritus, der Vater der Atomistik, eine wissenschaftliche Begründung des Materialismus; die Welt besteht ohne Gott und Geist, die Seele ist nach ihm nur ein feinerer Stoff. Protagoras stellt ihn dar von der subjektiven Seite — Sensualismus; alles Denken beruht auf Empfindung. Epikur kehrte zur Anschauung zurück: nur das Körperliche ist real. Des Lucretius Carus Lehrgedicht machte dessen Lehre in Rom populär. Mit Beginn der Neuzeit hatte in England Th. Hobbes (geb. 1588) dem Materialismus (der Name kam erst im 18. Jahrhundert auf) vorgearbeitet; Shaftesbury, Bolingbroke, Chesterfield schrieben im materialistischen Sinne, sowie eine große Anzahl der englischen Deisten. In Frankreich vereinigte E. B. de Condillac († 1780) den Empirismus Lockes mit der Atomenlehre Gassendis und ward so durch seinen Essai sur l'origine des connaissances humaines (2 Bde, Amsterd. 1746—1754) der Begründer des modernen Materialismus; das Denken ist nur eine Bewegung in dem Mechanismus der Hirnfibern. Schon früher hatte J. de Lamettrie († 1751) in Histoire naturelle de l'âme (Haag 1745), L'homme machine (Leiden 1748), L'homme plante (Potsdam 1748) den Menschen als Automaten erklärt, als eine höchstens mit Empfindung und Ortsbewegung begabte Pflanze. Die Herausgeber der großen Enzyklopädie, D. Diderot († 1784) und J. d'Alembert († 1783), der Verfasser des Système de la nature (1770), ferner Helvétius (Le vrai sens du système de la nature, 1774) verbreiteten die materialistische Lehre in die weitesten Kreise. In Deutschland ward dieselbe in neuerer Zeit wieder vertreten durch L. Feuerbach (Positivist), Moleschott, Büchner, Vogt, Haeckel (Hylozoist), E. Dühring (Positivist), Zehnder [?] (Mechanik des Weltalls, 1897; Entstehung des Lebens, 1899), Bölsche (Entwicklungslehre, 1909). Unter den Bekämpfern des Materialismus sind hervorzuheben: J. H. Fichte (Anthropologie, 1856, ^{3}1876; Zur Seelenfrage, 1859), Schaller (Über Leib und Seele^{3}, 1858; Psychologie, 1. Tl, 1860), Ulrici (Gott und die Natur^{3}, 1875; Gott und der Mensch^{2}, 1874), Huschke (Schädel, Hirn, Seele, 1854), Ruete (Über die Existenz der Seele vom naturwissenschaftlichen Standpunkte, 1854), Westhoff (Stoff, Kraft und Gedanke, 1865), W. Naumann (Die Naturwissenschaften und der Materialismus, 1869), Snell (Die Streitfrage des Materialismus, 1858); vgl. Haas, Die immaterielle Substanzialität der menschlichen Seele, 1903; Stöckl, Der Materialismus, Mainz 1877. Gegen Darwin eingehend und gründlich besonders A. Wigand (Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers, 2 Bde, 1874—1876), Gander (Die Abstammungslehre, 1905), Fleischmann (Die Deszendenztheorie, 1901; Die Darwinsche Theorie, 1903), Dennert (Vom Sterbelager des Darwinismus, 1902), Ranke (Die Welt als Tat, 1901), Weber (in Vosen, Das Christentum und die Einsprüche seiner Gegner, 1905, 192—273), Gutberlet, Der mechanische Monismus, 1903; Der Mensch^{2}, 1903.

2. Die Menschenseele ist immateriell und einfach; doch beruht ihr spezifisches Wesen nicht darin, sondern in der immateriellen Substanzialität, dem Für-sich-sein (per se subsistere et operari, Thom., S. th. 1, q. 75, a. 2). Einfachheit ist auch der Tierseele zuzuschreiben. Die Seele ist einfach, weil die Empfindung nur in einem einheitlichen, gemeinsamen, ausdehnungslosen Mittelpunkt zu stande kommen kann; wäre das empfindende Prinzip die Materie,

dann wäre nicht ein Empfindendes, sondern es wären, da diese zusammengesetzt und ausgedehnt ist, unendlich viele empfindende Wesen. Dasselbe Subjekt hört und sieht zugleich, schmeckt und riecht zugleich; demnach ist es nicht das materielle Organ — Nerv, Gehirn — sondern ein einfaches, in sich ungeteiltes und unteilbares Wesen, das empfindet. Den Unterschied zwischen der Menschenseele und der Tierseele begründet die Tatsache, daß hier die einfache Seele in und durch die körperlichen Organe sich betätigt, dort aber die Seele im geistigen Denken eine Tätigkeit und demnach ein Sein ohne diese körperlichen Organe hat, also für sich Substanz ist. Thom., S. th. 1, q. 75, a. 3: Solum intelligere inter opera animae sine organo corporeo exercetur ... et sic manifestum est, quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per se ipsam, sed omnis operatio sensitivae animae est coniuncti. Die Immaterialität ist die Bedingung der geistigen Erkenntnis, aber nicht eins mit ihr, wie die Materialität die Bedingung der körperlichen Eigenschaften ist. Ebd. q. 14, a. 1: Patet ergo, quod immaterialitas alicuius rei est ratio, quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Sensus cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia, et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus a materia. Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis, sequitur, quod ipse sit in summo cognitionis. Die Tierseele ist forma materialis, weil sie nur in und mit der Materie sich betätigt, nicht aber der Geist (C. Gent. 2, 51: exsistens in materia, quasi esse earum a materia dependeat). August., De Genesi ad literam 7, 21: Illud, quo capiuntur omnium rerum corporalium imagines, nullo modo cuiquam corpori simile est.

Die nähere Erprobung der Geistigkeit als immaterielle Substanzialität ergibt sich a) aus dem Objekt des Denkens, das notwendige, allgemeine, übersinnliche Wahrheiten und selbst das Sinnliche erkennt in unsinnlicher Weise. Vgl. August., De quantitate animae c. 4 (unzählige Linien vom Zentrum zur Peripherie); De lib. arbitrio 2, 8 (der mathematische Punkt); De videndo Deo ad Paulin. c. 17 (die sittlichen Tugenden); b) aus dem Akt des Denkens und Urteilens (Thom., S. th. 1, q. 75, a. 5; C. Gent. 2, 66), der ein einheitliches und geistiges Prinzip voraussetzt, ohne jede Mitwirkung körperlicher Organe; c) aus der Reflexion des Denkens über sich selbst — Selbstbewußtsein — (Thom., C. Gent. 2, 49). „Auf der Anerkennung dieser völligen Unvergleichbarkeit aller physischen Vorgänge mit den Ereignissen des Bewußtseins hat von jeher die Überzeugung von der Notwendigkeit geruht, eine eigentümliche Grundlage für die Erklärung des Seelenlebens zu suchen" (Lotze, Mikrokosmos I 288. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 1, can. 2: Si quis praeter materiam nihil esse affirmare non erubuerit, a. s. (Denz. n. 1802). Thom., S. th. 1, q. 75, a. 2: Nihil potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Unde eo modo aliquid operatur, quo est. Relinquitur igitur animam humanam esse aliquid incorporeum et subsistens. Da die Seele das Ewige, Notwendige und Allgemeine erkennt, strebt sie frei danach. Thom., C. Gent. 2, 47; S. th. 1, q. 80, a. 2. Haas, Die immaterielle Substanzialität der menschl. Seele, 1903.

3. Weil Gedanken und Reflexion, finden wir im Menschen Fortschritt, Entwicklung, Geschichte; eben hierin erscheint dessen Verschiedenheit von der übrigen Schöpfung. Ihm sind keine Erkenntnisse angeboren wie dem Tiere, dessen Instinkthandlungen in gewissem Sinne die menschliche Tätigkeit übertreffen; ihm ist aber der Verstand in die Hand gegeben und damit alle Wissenschaft und Industrie in potentia; der νοῦς ist nach Aristoteles (De anima 3, 4, 8) εἶδος εἰδῶν, wie die Hand ὄργανον ὀργάνων.

4. Die Sprache bildet die unübersteigbare Scheidewand zwischen Mensch und Tier; sie ist das Produkt und Siegel des Geistes. Nicht „die Sprache hat die Vernunft geschaffen" (Laz. Geiger, Der Ursprung der Sprache[2], Stuttg. 1878. Gießwein, Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft, Freiburg 1892). Es heißt Grund und Folge, Ursache und Wirkung verwechseln, wenn man die Fähigkeit zu denken erst mit der Wortbildung beginnen ließe. Nur der bereits denkende Mensch, der in sich einen Inhalt hat, den er nicht mehr durch den Empfindungslaut oder die Geberde ausdrücken kann, hat das Bedürfnis des Wortes. „Das Tier spricht nicht, weil es nichts zu sagen hat" (Blumenbach). Vgl. M. Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, deutsch Leipz. 1854, neue Bearbeitung, 2 Bde, ebd. 1892 f; Essays, deutsch 4 Bde, Leipz. 1869—1876. W. v. Humboldt, Über das vergleichende Sprachstudium (Abhandl. der Berl. Akad. 1820—21, 247). Heyse, System der Sprachwissenschaft, Berl. 1856, 347. Steinthal, Der Ursprung der Sprache, Berl. [4]1888; Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft I[2], ebd. 1881. Whitney, Sprache und Sprachstudium, deutsch von Jolly, München 1874. Ranke, Der Mensch[2], 2 Bde, Leipzig 1894. Gutberlet, Naturphilosophie, Münster 1900. Wasmann, Instinkt und Intelligenz im Tierreich[2], Freiburg 1899.

5. Die materialistische Richtung empfing durch Darwins Transmutations- oder Deszendenztheorie (Über den Ursprung der Arten, deutsch von Carus, Stuttg. [7]1883; Die Abstammung des Menschen, 2 Bde, deutsch von Carus, Stuttg. [5]1890), dem viele der jüngeren Naturforscher sich mit verschiedenen Modifikationen anschlossen, eine neue scheinbare Begründung. Schon Lamarck und Geoffroy St-Hilaire hatten in diesem Sinne sich ausgesprochen. Die Entwicklung der verschiedenen Organismusformen vom Niedersten bis zum Höchsten, dem Menschen, ist das Produkt zweier Faktoren, der Vererbung (Atavismus) und Variabilität sowie der objektiven Anpassung an die äußeren Lebensbedingungen (Kampf ums Dasein, geschlechtliche Zuchtwahl). Der Prozeß vollzieht sich in sehr langer Zeit, während welcher allmählich die Struktur, Lebensweise, Organe und Instinkte der Tiere sich ändern. „Kleinste Schritte — größte Zeiträume." So ist auch der Mensch als das Produkt allmählicher zufälliger Entwicklung aus niedern Tierformen zu begreifen. Die Grundidee des darwinistischen Systems ist alt und findet sich schon bei Empedokles. Auch Thomas von Aquin erwog sie (vgl. In II Physic. lect. 12). Neu war der exakte Begründungsversuch durch umfassende zoologische Beobachtung, paläontologische Untersuchungen, embryologische Forschungen und rudimentäre Spuren (vgl. Wasmann, Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie, Freiburg 1906).

Gegen die Hypothese Darwins spricht: a) die fossile Welt. Es finden sich die reichlich vorauszusetzenden Zwischenglieder zwischen den Stämmen und Klassen nicht. Erwiesene Formen widersprechen der Wirksamkeit darwinistischer Auslese (vgl. A. Schmitt, Das Zeugnis der Versteinerungen gegen den Darwinismus, Freiburg 1908). b) Durch freie Kreuzung innerhalb derselben Spezies verliert sich die Varietät, die durch künstliche Züchtung erzielt wurde; daher kann der Grundsatz der natürlichen Züchtung nicht durch-

geführt werden. Die Vererbung erworbener Eigenschaften ist eng beschränkt, müßte aber universell sein. c) Die Bastarde von „guten" Arten können entweder gar nicht oder doch nicht fortgesetzt fruchtbar sich vermehren, sondern fallen entweder zurück in eine der ursprünglichen Arten oder gehen unter (Huxley, Zeugnisse für die Stellung des Menschen in der Natur, deutsch von Carus, Braunschw. 1863, 129). Die embryologischen Lebensformen sind keine Rekapitulationen der Abstammungsstationen, sondern nach Arten in ihrer ganzen Entwicklung von Ei und Sperma an geschieden. d) In der Hypothese Darwins müßte in jedem der beiden organischen Reiche ein „Formengewirr" (Bronn) erscheinen, das jede Trennung und Gruppierung in Arten unmöglich machen würde. Feste Formgrenzen existieren aber nicht bloß als subjektives Einteilungsprinzip, sondern als reale Tatsache. e) An denselben Standpunkten erscheinen die verschiedensten Arten, an den verschiedensten Standpunkten dieselben; der Grund der Verschiedenheit kann darum nicht im Einfluß der Umgebung liegen (A. Müller). f) Die morphologischen, weil indifferenten Eigentümlichkeiten müßten am leichtesten, die physiologischen am schwierigsten sich ändern. Die Tatsache zeigt das Gegenteil (Nägeli). Die darwinistische Erklärung der Rudimente ist anatomisch und logisch unsicher. Als Wirkung der Auslese im Kampf ums Dasein sind gerade die entwickelteren Lebensformen vielfach nicht zu erwarten. Die Lehre von der Germinalselektion (Weismann) erklärt die Erhaltung des Passenden aber ohne die objektive Auslese nicht, sofern sie als mechanisches, nicht teleologisches, von der göttlichen Vorsehung geleitetes Prinzip in Betracht gezogen wird; auch widerspricht ihr die Regelmäßigkeit der Arttreue in den Geburten. g) Die niederen Arten hätten entweder umgewandelt oder vernichtet werden müssen; aber gerade sie bestehen am längsten und unverändert (E. v. Hartmann, Philosophie des Unbewußten[6], 1874, Abschn. C, Kap. 10, S. 604). h) Die Instinkte sind verschieden bei gleicher, dieselben bei verschiedener Körperbeschaffenheit; darum sind sie nicht Folge der körperlichen Organisation (v. Hartmann a. a. O. Abschn. A, Kap. 3, S. 68 f. Thom., S. th. 1, q. 78, a. 3. Burdach, Blicke ins Leben I, Leipz. 1842, 210). i) Es gibt ein natürliches System der Mineralien wie der Pflanzen. Diese ideelle Ordnung, die unleugbar in beiden Naturreichen erscheint, kann deswegen nur durch einen Sprung im Beweise als eine genetische Ordnung dargestellt werden. So wenig als bei den Mineralien ist im Pflanzen- und Tierreich eines aus dem andern hervorgegangen, wohl aber eines auf das andere angelegt im großen Plane des Ganzen.

So ist der Mensch das Ziel der Schöpfung, nicht aber deren Produkt; seine Bildungsverhältnisse zeigen einen gemeinsamen Grundplan und eine Analogie mit jenen der Tiere, weil in ihm die Welt des Geistes mit der Materie zur Einheit des Lebens verbunden ist. Für die Annahme, Gott habe einem höchstentwickelten Tiere die menschliche Seele eingehaucht, fehlt jeder philosophische und geschichtliche Grund (A. Schmitt, Der Ursprung des Menschen, Freiburg 1911, 109 ff).

6. Wie die Religion die Immaterialität und Geistigkeit der Menschenseele voraussetzt, so ist sie auch wieder deren Beweis. Die neuesten ethnologischen, sprach- und religionswissenschaftlichen Forschungen geben uns die Überzeugung, daß selbst die tiefstehenden Naturreligionen keineswegs den Naturgegenstand als solchen vergöttern, sondern das Göttliche, das aus ihm spricht, wenn dieses auch später mit dem Gegenstande, der es symbolisiert, identifiziert, oder besser gesagt, zugleich verehrt wurde. Der Gedanke und die äußere Erscheinung ist immer ein Ganzes, zumal gegeben, das Geistige im sinnlichen Bilde, dem Symbol, aber nie dieses ohne jenes. Wie sollte der Mensch zur Vorstellung von Gott gelangen, diese Naturerscheinungen vergöttlichen und sich auf einen Standpunkt erheben, der über der sinnlichen Betrachtung weit hinausliegt? Nur vor dem denkenden Geiste gewinnt diese an sich sinnliche Erscheinung eine wesentlich andere, höhere Bedeutung, als Symbol der Gottheit oder auch als Personifikation dieser selbst, als Ursache

der Wärme, des Gedeihens, des Lebens auf Erden. Ohne die Erkenntnis dieses Kausalnexus ist auch die niederste Stufe des religiösen Lebens nicht möglich. Mit ihm aber offenbart das Denken die geistige Substanz, die allein denken kann.

Über die Frage nach der Berechtigung, in den heidnischen Religionen einen Henotheismus festzustellen, s. Zigliara, Propaedeutica ad sacram Theologiam[3], Romae 1906, 222; Schill, Theol. Prinzipienlehre, 1895, 52.

VII. Da das Band, welches durch die Religion den Menschen mit Gott verknüpft, nach dem Tode nicht zerreißen, vielmehr nur noch fester und für immer geschlungen werden soll, so ist die Unsterblichkeitshoffnung aufs innigste mit dem religiösen Bewußtsein verbunden. Die Beweise für die **Unsterblichkeit** der menschlichen Seele sind: a) der historische; b) der metaphysische; c) der teleologische; d) der moralische Beweis.

1. Den Zusammenhang zwischen dem religiösen und Unsterblichkeitsgedanken betont Laktantius (Instit. div. 7, 8). Wie die Gottesidee wird auch der Unsterblichkeitsglaube durch den Consensus gentium bewiesen. Cicero, Disput. Tuscul. 1, 16): Ut deos esse natura opinamur, ... sic permanere animas arbitramur consensu nationum omnium. Seneca (Ep. 117, 6) nennt diese Übereinstimmung „publica persuasio". Vgl. Flügge, Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung, 4 Bde, 1794. Knabenbauer, Das Zeugnis des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele, Freib. 1878. Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechts[2], 1869. Schneider, Die Unsterblichkeit im Glauben und in der Philosophie der Völker, Regensb. 1870. Für die Naturvölker: Waitz, Anthropologie der Naturvölker I[2], 1877, 322 ff 462. Corruperunt (die Heiden) poetica licentia quod acceperant, vel opinio veritatem per diversa ora sermonesque varios dissipata mutavit (Lactant. a. a. O. 7, 22). „Deshalb halten wir nicht allein die Gestorbenen für selig und glücklich, sondern wir betrachten es auch als einen Frevel, Unwahrheiten oder ehrenrührige Worte gegen sie auszustoßen, weil sie bereits in einem höheren und besseren Zustande sich befinden. Es ist dies ein seit uralter Zeit bei uns fortlebender Glaube, dessen Entstehung man ebensowenig kennt als den, welcher ihn veranlaßt, der aber seit unvordenklicher Zeit sich erhalten hat" (Aristot. bei Plutarch., Consolat. ad Apollon. n. 27; Opera III, Parisiis 1863, 137). Die Ehrfurcht, welche die Völker ihren Toten erweisen, selbst der Aberglaube (religiosum sepulchrum: Festus, Fragm. 78. Cyrill. Hieros., Catech. 18, 5) spricht für den tieferen Grund der Unsterblichkeitshoffnung.

2. Die wichtigsten Schriften über Seelenfortdauer: Plato, Phaedon; Cicero, Disput. Tuscul. 1; weniger klar Aristot., De anima 3, 4. Unter den Apologeten: Tertull., De anima und De resurrectione carnis; Athenag., De resurrectione mortuorum (welcher diese Frage nahezu erschöpfend behandelt); Athanas., Adv. gentes c. 31 ff. Unter den Scholastikern: Thom., C. Gent. 2, 79; De unit. intellectus adv. Averroistas); Scotus (In IV Sent. dist. 43, q. 11) hält dagegen alle von Thomas vorgebrachten Gründe für bloße Probabilitäten; vgl. Kneib, Die Unsterblichkeit der Seele, Wien

1900; Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aus allgemein psycholog. Tatsachen, ebd. 1902; Podechard, Les usages funéraires et la vie future chez les Hébreux, in L'Université, Lyon 1909); Bonavent., In II Sent. dist. 19. Die Leibniz-Wolffsche Schule und selbst das Zeitalter des Rationalismus beschäftigte sich vielfach mit dieser Frage; vgl. Sintenis, Elpizon, 3 Bde, 3. Aufl. 1803); ebenso die Periode der Empfindsamkeit: Thiele, Alfred und Ida, Briefe über Fortdauer und Wiedersehen; Grävell, Briefe an Emilie über die Fortdauer unserer Gefühle nach dem Tode. Selbst die englischen, französischen und deutschen Deisten hielten, nach Verwerfung aller Dogmen, mit der Schule Kants an Gott, Tugend und Unsterblichkeit fest (Tiedges Urania). Vom Standpunkte des Hegelianismus: Göschel, Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der spekulativen Philosophie, Berlin 1835; Die siebenfältige Osterfrage, ebd. 1836. Vom Standpunkte des spekulativen Theismus: Weisse, Die philosophische Geheimlehre über die Unsterblichkeit des menschlichen Individuums, Dresden 1834; J. H. Fichte, Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer, 1834; J. Huber, Die Idee der Unsterblichkeit, München 1864. Dagegen Hegel (vgl. Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland II 638); Strauß, Christl. Glaubenslehre II 697 ff: „Die Lehre vom Jenseits ist der letzte Feind, welchen die spekulative Kritik zu bekämpfen hat"; Fr. Richter, Die Lehre von den letzten Dingen, 1833; Die neue Unsterblichkeitslehre 105: „Sind alle selbstbewußten und mit Vernunft sich selbst bestimmenden Einzelwesen nur unterschiedene Erscheinungsformen und Organe des Geistes Gottes, so ist die Unzerstörbarkeit wie Unvergänglichkeit des Geistes an und für sich klar. Einzelne, räumlich-zeitliche Organe können dem Geiste getrübt, vernichtet werden, der Geist bleibt, was er ist, ob er durch ein einziges oder Millionen Einzelwesen vertreten wird" (so schon im 12. Jahrhundert Averroes); Fell, Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, Freiburg 1892.

3. Der metaphysische Beweis entwickelt aus der Immaterialität und Geistigkeit der Seele die Möglichkeit ihrer Fortdauer nach der Trennung vom Leibe. Die Menschenseele ist geistig, eine vom Körper im Gegensatz zur einfachen Tierseele subjektiv unabhängige Substanz; sie hat eine Tätigkeit für sich, ohne körperliches Organ; demnach ein Leben für sich (eadem ratione est, qua operatur) in Intelligenz und Willen. Ebensowenig ist das Objekt der geistigen Tätigkeit vergänglich — die allgemeinen, ewigen, notwendigen Ideen. So ist die Seele aus und durch sich (per se) der Zerstörung nicht unterworfen; aber auch nicht infolge ihrer Verbindung mit einem andern (dem Leibe) (per accidens); denn weil geistig, bleibt die Tätigkeit der Intelligenz und des Willens unberührt von der Zerstörung des Leibes (immortalitas intrinseca). Vgl. Nemesius Emes., De natura hominis c. 2; Gregor. Nyss., Oratio catech. magna c. 8; Athanas., Adv. gentes 33; August., De immortal. animae c. 8: Animus immortalis probatur, si potest esse per se ipsum. Quidquid enim tale est, incorruptibile sit necesse est, ac per hoc interire non potest, quia nihil se deserit. Thom., C. Gent. 2, 55; Quaest. disp. de anima a. 14; S. th. 1, q. 75, a. 6. Die Weise der Erkenntnis wird dann ähnlich sein jener der reinen Geister (1, q. 89, a. 1). Soll die Seele untergehen, so muß sie demnach zerstört werden durch einen Einfluß von außen her. Aber auch von außen her kann die Seele nicht zerstört werden; nicht durch eine Kreatur, denn diese hat das Vermögen, ein Seiendes zu vernichten, so wenig als zu schaffen (Thom., C. Gent. 2, 55; De potentia Dei q. 3, a. 4). Gott könnte sie vernichten durch Zurückziehen seines stets sie im Dasein erhaltenden Einflusses. Aber er wird sie nicht vernichten (immortalitas extrinseca); die Gewiß-

heit hierfür, demnach die Wirklichkeit der Seelenfortdauer, ist durch ein zweifaches Moment begründet, von seiten der menschlichen Seele selbst und von seiten Gottes. Die Seele erkennt ihrer geistigen Natur gemäß ein ewiges Leben und verlangt kraft ihrer geistigen von Gott gegebenen Natur nach ewigem Leben. Hat Gott das Verlangen nach Unsterblichkeit der Seele erschaffen, dann hat er sie auch zur Unsterblichkeit bestimmt. Thom., S. th. 1, q. 104, a. 3; C. Gent. 2, 79: Impossibile est appetitum naturalem esse frustra. Athanas. a. a. O. 31 f. Gott aber, der Unveränderliche, vernichtet nichts von dem, was er als unsterblich schuf, denn seine Macht und Güte offenbart sich in der Schöpfung und Erhaltung seiner Werke, nicht in deren Vernichtung. Thom., C. Gent. 4, 82: Intentio inferioris naturae in agendo ad perpetuitatem fertur. . . . Multo igitur magis actio ipsius Dei ad aliquod perpetuum tendit (vgl. Quodlib. 4, q. 3, a. 4; S. th. 1, q. 104, a. 4. Sap 1, 14). Neuere Darstellung dieses Beweises bei Mendelssohn, Phädon[6], 1821.

4. Der teleologische Beweis geht aus von dem natürlichen Drange der menschlichen Seele nach Erkenntnis und Glückseligkeit; da Gott ihn der Seele des Menschen eingepflanzt hat, muß ihm Befriedigung werden; weil nun im irdischen Leben ein voller, ungetrübter Besitz dieser Güter weder eintritt noch eintreten kann, so muß die Seele fortleben, um im Jenseits zu erreichen, was diesseits ihr nicht möglich ist. August., De civ. Dei 11, 28: Si pecora essemus, carnalem vitam . . . amaremus . . . et nihil aliud quaereremus. Thom., S. th. 1, q. 12, a. 1: Cum ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quae est operatio intellectus, si numquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel numquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistit, quam in Deo; quod est alienum a fide. . . . Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae (vgl. jedoch Bern. de Rubeis, De peccato originali, ed. Herbipol., 170 f 182 f; auch im Stande der rein natürlichen Ordnung würde der Mensch nur im Jenseits sich vollenden). Ebendarum muß aber auch die Seele ewig fortdauern. August., De morib. Ecclesiae 1, 3: Quisquis de bono, quo fruitur, non confidit, in tanto timore amittendi beatus esse qui potest? Cic., De finib. 1, 15.

Die Fassungen dieses Beweises aus der unendlichen Entwicklungsfähigkeit der menschlichen Seele (Fichte, Die Idee der Persönlichkeit 107; Jul. Müller, Theologische Studien und Kritiken 1835, 734), aus der Notwendigkeit eines unendlichen Prozesses in sittlicher Vervollkommnung (Kant, Kritik der praktischen Vernunft 178 ff), in Verbindung mit dem sog. kosmischen oder astronomischen Beweis (Streithorst, Gründe für unsere Fortdauer aus der Astronomie, in Deutsche Monatsschrift 1792; Bretschneider, Handbuch der Dogmatik II 397; Michaelis, Dogmatik 719), aus den Millionen Weltkörpern, bestimmt zur Aufnahme des Geistes, geben, weil auf falschen oder unerwiesenen Prämissen ruhend, keine Überzeugung. Ein sittlicher Fortschritt in einem unendlichen Prozesse kommt auf keinem Punkte zum Ziele. Strauß hat daher nicht Unrecht, wenn er dagegen sagt (Christl. Glaubenslehre II 697): „Wenn die Kurve als eine unendliche doch nie ausgeführt werden könnte, so ist es gleichgültig, an welchem Punkte sie abgebrochen wird." Die Vorstellung eines progressus in infinitum für das sittliche Streben ist aber so unhaltbar wie jene eines regressus in infinitum für die

ontologische und logische Ordnung. Ohne ein erstes, aus und durch sich wahres Prinzip in der Ordnung der Erkenntnis keine Wissenschaft, ohne eine erste oberste Ursache in der Ordnung des Seins kein Werden, keine Welt, ohne ein letztes Ziel, das alle Tätigkeit in Bewegung setzt, kein sittliches Streben (Thom., S. th. 2, 2, q. 1, a. 1).

5. Der moralische Beweis ruht auf der Forderung einer Ausgleichung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit, der Notwendigkeit einer Vergeltung. Plato, Phaedon 107. Aristot., Ethic. Nic. 1, 11. Iustin., Dial. c. Tryph. c. 5. Athenag., De resurrect. c. 18. Lactant., Instit. div. 3, 12. Chrysost., De Lazaro hom. 4, 4. Cyrill. Hierosol., Catech. 18, 20. Die Einrede, es trage die Tugend ihren Lohn in sich selbst (Spinoza, Ethica pars II, prop. 41), leugnet die Idee der göttlichen Gerechtigkeit und sittlichen Ordnung, die, wie alles wahrhaft Geistige und Ideale, auch real zu werden strebt und in der sichtbaren Weltordnung ihren Ausdruck dereinst finden soll und wird. Die Tugend beglückt durch ihre Würde allerdings, nimmt aber das Übel nicht hinweg; sie trägt wie das beschämende Laster des Glücklichen Vergeltung in sich, aber nicht die ganze, volle. Thom., In II Sent. dist. 27, q. 1, a. 5: Culpae redditur duplex poena, una quae comitatur ipsam culpam, ut conscientiae remorsus et huiusmodi, quod Augustinus dicit Confess. 1, 12, quod inordinatus animus est sibi ipsi poena; alia quae infligitur exterius. Etiam duplex est praemium respondens merito, unum, quod comitatur ipsum actum meritorium, ut ipsa delectatio boni operis, et similia, aliud, quod pro bono opere redditur a Deo.

Daß Tugend und Glückseligkeit sich nicht decken, sah auch Kant ein; sein Beweis für das Dasein Gottes ist darauf gebaut, daß, „da Tugend und äußere Glückseligkeit weder analytisch noch synthetisch notwendig miteinander verbunden sind, gleichwohl aber die Vernunft diese Harmonie notwendig und unbedingt fordert, daß es für das endliche Verstandeswesen nach diesem sinnlichen, zeitlichen und vergänglichen Leben ein anderes, ewiges und unsterbliches geben müsse, wo dann von Gott diese Harmonie herzustellen ist". Die Hoffnung auf den Lohn der unsterblichen Vergeltung mindert den Wert der Tugend nicht; denn der Lohn, den die Tugend von Gott empfängt, ist nichts außer Gott, ist Gott selbst (August., De diversis quaestionibus 83 q. 4). Gott aber ist die sittliche Ordnung selbst, das Prinzip der Tugend und Glückseligkeit zugleich, die Harmonie von Heiligkeit und Glückseligkeit. Die Ethik des Pantheismus, der auf keine Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit jenseits hoffen kann, kann das Los der Tugend nur als tragisch empfinden lassen gerade in den sittlicheren Naturen und widerlegt mit der „Trauer der Heiligen" alles Gerede von der Selbstgenügsamkeit der Tugend.

6. Überblicken wir den Gang dieser Beweise, so ist der metaphysische grundlegend und formal; auf ihm ruht der teleologische, er weist hin auf das Ziel des Geisteslebens im Jenseits, die Vollendung seiner selbst in Erkenntnis; der moralische bezeichnet den Inhalt des jenseitigen Lebens, die Einheit von Heiligkeit und Seligkeit in Gott.

VIII. Was oberste Ursache der Welt ist, ist notwendig ihr letztes Ziel. Die Welt hat ihr letztes Ziel in Gott. Der Beweis hierfür ruht: a) auf ontologischem, b) theologischem, c) psychologischem Grunde.

1. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 1: Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam (Denz. n. 1783). Can. 5: Si quis ... mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, a. s. (ebd. n. 1805). Der endliche Wille wird durch äußere, nicht nur innere Güter zum Wirken bestimmt, der unendliche Gotteswille durch seine eigene Güte allein, die er liebt und in welcher er selig ist. Thom., In I Sent. dist. 45, q. 1, a. 1 ad 2: Tendere in finem accidit voluntati secundum quod est distans a fine; sed operationem habere circa finem, hoc est voluntati essentiale; et haec praecipue Deo convenit, qui se amat et in se delectatur. Darum hat Gott kein Motiv zum Schaffen (finis operantis), das außer ihm liegt. S. th. 1, q. 44, a. 4: Primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. Der Grund seiner schaffenden Tätigkeit ist demnach seine Liebe. In dieser (als amor effectivus, nicht affectus) schafft er das kreatürliche Gut. Nicht das letztere bestimmt seine Liebe; sie bestimmt dieses; es ist offenbarende Wirkung seiner Güte. Thom., S. th. 1, q. 20, a. 2: Quia voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab obiecto, amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed e converso; bonitas eius vel vera vel aestimata provocat amorem.... Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus. Darum ist in Gott allein die höchste Liebe, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem. Vgl. S. th. 1, q. 44, a. 4; C. Gent. 1, 93; 3, 18. Hat Gott nun kein äußeres Motiv, so schafft er also doch nicht ohne Grund. Thom., C. Gent. 1, 87: Error quorundam dicentium omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem, ut de nullo oporteat rationem reddere, nisi quia Deus vult. Die Erfüllung des Grundes ist aber der Zweck der Handlung.

Hieraus ergibt sich, daß es notwendig ist, zwischen äußerem Motiv (finis operantis) und Zweck der Schöpfung (finis operis) zu unterscheiden. Zigliara, Summa phil., Ontol. a. 50, § 6: Finis operis ille est, ad quem opus natura sua ordinatur; finis operantis ille est, quem agens sibi praefinit. Nur die Gleichstellung beider führt (mit Spinoza, Ethica pars I, prop. 33, schol. 2; ebenso Robinet, De la nature V^e partie, p. 74) zur Leugnung des Weltzweckes, da Gott kein äußeres Motiv bestimmen kann. Da aber Gott als höchste Vernunft mit in ihm gelegenen Grund schafft, schafft er auch mit in ihm gelegenen Zwecken, die die Erfüllung der in ihm liegenden Tätigkeitsgründe sind. Die Kreatur schafft propter desiderium finis, Gott propter amorem finis (Thom., C. Gent. 3, 2; In II Sent. dist. 1, q. 2, a. 1).

2. Jedes Wesen kann seine höchste Vollendung, sein letztes Ziel nur durch Vereinigung mit dem Prinzip erreichen, von dem es ausgegangen ist. Darum hat die Welt kein anderes Ziel als Gott. Thom., S. th. 1, q. 12, a. 1:

In tantum unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit. Bonavent., In I Sent. dist. 1, a. 3, q. 2: In Deo est ultima perfectio rationalis creaturae, quod est ei principium essendi. Nach Thom., S. th. 1, 2, q. 109, a. 3 (mit Boëthius, Consolat. philos. l. 2, prosa 4) streben alle Wesen, jedes in seiner Weise, der letzten Ursache zu, von der sie das Dasein haben.

3. Letztes Ziel der Welt kann nur Gott sein, da nur er außer und über der Welt steht. Thom., S. th. 1, q. 103, a. 2: Illud bonum, quod est finis totius universi, oportet, quod sit extrinsecum a toto universo. Da nur er das höchste Gut ist, kann auch nur er das letzte Ziel der Welt sein. Bonavent., In II Sent. dist. 1, p. 2, a. 11, q. 1: Si Deus effectus non ordinaret ad se, vel non faceret propter se, cum ipse sit bonum, a quo omne bonum, iam effectus non esset bonus. Nur in ihm findet die Kreatur daher ihre Seligkeit, die nichts anderes ist als eine Teilnahme an der Seligkeit Gottes. Thom., In I Sent. dist. 45, q. 1, a. 2 ad 4: Deus non ordinat creaturas in finem bonitatis suae, quasi per eas bonitatem suam assequatur, sed ut ipsae creaturae divina operatione similitudinem aliquam divinae bonitatis acquirant. So ist das Ziel, das Gott der Schöpfung setzt, er selbst, des Schöpfers würdig. Grund und Ziel der Schöpfung faßt Thomas zusammen S. th. 1, q. 47, a. 1: Deus produxit res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis et per eas repraesentandam.

Prv 16, 4: Universa propter semetipsum operatus est Deus. Apc 22, 13: Ego sum Alpha et Omega, primus et novissimus, principium et finis. Athenag., De resurrect. c. 12: *Δι' ἑαυτὸν καὶ τὴν ἐπὶ πάσης τῆς δημιουργίας θεωρουμένην ἀγαθότητα καὶ σοφίαν ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον.* Theophil., Ad Autolyc. 1, 6: *ἵνα διὰ τῶν ἔργων γινώσκηται καὶ νοηθῇ τὸ μέγεθος αὐτοῦ.*

4. Gott allein, das universale Gut, stillt das Seligkeitsverlangen des Geistes vollständig; alles kreatürliche Gut ist endlich und nur gut durch Teilnahme an dem unendlichen; darum kann in ihm das Streben nach dem an sich Guten sein Ziel nicht finden. Dieses Ziel ist das unendlich vollkommene Gut allein. Dieses können wir als Ziel um seiner selbst willen lieben, um in ihm zu ruhen, alles andere nur als Mittel zu diesem Ziele (August., Confess. 4, 10: Requiescere [anima] amat in eis, quae amat); absolute Ruhe ist nur in Gott. Ep. 56: Eo fruendo quisque beatus est, propter quod cetera vult habere, cum illud non propter aliud, sed propter seipsum diligatur. Et ideo finis ibi dicitur, quia iam, quo excurrat, et quo referatur, non habet. Ibi requies appetendi, ubi fruendi securitas.

5. Indem die Kreatur zur Ähnlichkeit mit Gott sich erhebt, findet sie hierin ihre Beseligung. Thom., S. th. 1, q. 44, a. 4: Unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Nachbildend die göttliche Vollkommenheit, die unfreie in unfreier (gloria Dei extrinseca et obiectiva), die freie in freier Weise (gloria Dei extrinseca et formalis), erreicht sie ihre eigene

Vollkommenheit; so wird Gott an ihr offenbar und dessen Verherrlichung ihre Beseligung. Rom 11, 36: Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia; ipsi gloria in saecula. Amen. Is 45, 24. Apc 4, 11. Ps 78, 9.

§ 4. Nähere Bestimmung der Religion.

Zur Etymologie s. Rückert, Die Religion vom apologetischen Standpunkte. Gymnasiumsprogramm, Freiburg i. Br. 1872; Staudenmaier, Enzyklopädie der theol. Wissensch. I², 1840, 188—204; M. Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, deutsch Straßburg ²1881; T. Pesch, Die großen Welträtsel II³, Freiburg 1907, 470 ff. Zur Herleitung des Sinnes s. Weber, Christl. Apologetik, Freiburg 1907, 19 ff.

I. Der kreatürliche Geist erkennt und bekennt sein Verhältnis zu Gott als aus ihm seiend und zu ihm hin bestimmt. Dieses freie, bewußte Verhältnis des kreatürlichen Geistes zu Gott als dem Ursprung und Ziel seines Daseins ist Religion.

1. Oben (S. 43) haben wir den Begriff der Religion rein formell gegeben als Verhältnisbestimmung; hier soll er seinen wesentlichen Inhalt gewinnen. Die Bestimmung der Religion ist nicht ohne jeglichen Anhaltspunkt in der Etymologie des Wortes, kann aber nicht von dieser ausgehen, weil es heidnischem Boden entsprungen ist; das Wort soll der Idee dienen, nicht umgekehrt. Religio wird abgeleitet: a) von relegere. Cic., De nat. deor. 2, 28: Qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, ut elegantes ex eligendo, tamquam a diligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes. De invent. 2, 22: Religionem eam, quae in metu et veneratione deorum sit, appellant. Ebd. 53: quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caeremoniamque affert. Vgl. Arnob., Adv. Gent. 4, 30; b) von religare (wie optio, postilio); so Laktantius (Instit. divin. 4, 28): Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde religio nomen accepit; ebenso auch Augustinus (De vera relig. c. ult.): Religet nos religio uni omnipotenti Deo. Ebel (Kuhns Zeitschrift IV 144) erkennt diese Ableitung für grammatisch zulässig. Vgl. Hieron., In Amos c. 8; August., Retract. 1, 13; c) Augustinus mehr geistreich als sprachlich richtig von reeligere (De civ. Dei 10, 3): Hunc (Deum) eligentes vel potius reeligentes — amiseramus enim negligentes — hunc ergo reeligentes, unde et religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus, ut perveniendo quiescamus; d) von relinquere, nach Aul. Gellius (Noctes Atticae 4, 9), Macrobius (Saturn. conv. 3, 3); e) von einem angeblichen Stammwort ligere, sehen = reverentia, respectus, so Leidenroth, Neue Jahrbücher von Seebeck ꝛc., 3. Suppl., 3. Hft, S. 355; Bräunig, Religion nach Ursprung und Bedeutung, 1837. Die Entscheidung kann nur zwischen der ersten und zweiten Abteilung schwanken; sprachlich sind beide zulässig; wahrscheinlich jedoch die erste, die auch dem Wesen der römischen Religion am meisten entspricht, als eines Aktes, durch den wir unsere Ehrfurcht vor Gott darlegen.

Bei den Hellenisten wird dieses Verhältnis zu Gott nach seinen verschiedenen Momenten bezeichnet als: *δεισιδαιμονία* (Act 17, 22), *θρησκεία* (Iac 1, 27. Act 26, 5), *λατρεία* (Io 16, 2. Rom 9, 4), *εὐσέβεια* (Act 3, 12. 1 Tim 3, 16). Im Alten Bunde: יִרְאַת יְהוָה, timor Domini (Is 33, 6. Ps 111, 10. Prv 1, 7; 9, 10); (אֱלֹהִים) דַּעַת, cognitio Dei (Os 4, 1; 6, 6); עֲבֹדָה, servitus Domini (Ex 12, 26); דֶּרֶךְ יְהוָה, via Domini; הִתְהַלֵּךְ אֵת־הָאֱלֹהִים, ambulare coram Domino (Gn 5, 24; 6, 9; vgl. Ps 25, 4; 27, 11; Act 18, 25). In der Vulgata erscheint religio als eine Gott geschehene Verpflichtung (Ex 12, 26. Nm 19, 2. Act 26, 5. Iac 1, 26).

2. Nachdem Thomas von Aquin in S. c. Gent. 3, 119 sich der Herleitung von religare zugewandt, läßt er die Frage nach der richtigen Etymologie unentschieden, um das Wesen der Religion (S. th. 2, 2, q. 81, a. 1) mit folgenden Worten auszudrücken: Sive autem religio dicatur a frequenti relectione, sive ex iterata electione eius, quod negligenter amissum est, sive dicatur a religatione, religio proprie importat ordinem ad Deum. Ipse enim est, cui principaliter alligari debemus tamquam indeficienti principio; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet sicut in ultimum finem; quem etiam negligentes peccando amittimus, et credendo et fidem protestando recuperamus. Thom. a. a. O. q. 81, a. 5: Religio est, quae Deo debitum cultum affert. . . . Affertur autem Deo debitus cultus, in quantum actus quidam, quibus Deus colitur, in Dei reverentiam fiunt. . . . Unde manifestum est, quod Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia vel obiectum (dieses bilden die Kultakte), sed sicut finis. Im engeren Sinne einer rein moralischen Auffassung definieren die älteren Theologen mit Perrone (De virtute relig. 5): Virtus quaedam moralis, quae hominem inclinat ad exhibendum debitum cultum et honorem Deo tamquam omnium creatori et Domino. Eben durch ihr Objekt unterscheidet sich die virtus religionis von den theologischen Tugenden, welche unser Ziel, Gott, zu ihrem unmittelbaren Objekt haben, und zwar als obiectum materiale wie formale (Motiv); die Kultakte dagegen, das Objekt der Religion, sind nur Mittel zum Ziele, haben darum nicht Gott, unser Ziel, zum unmittelbaren Objekt, und darum gehört die virtus religionis den moralischen Tugenden an, deren erste sie bildet. Thom., S. th. 2, 2, q. 81, a. 5: Religio non est virtus theologica, cuius obiectum est ultimus finis, sed est virtus moralis, cuius est esse circa ea, quae sunt ad finem. Ebd. a. 6: Religio magis de propinquo accedit ad Deum, quam aliae virtutes morales, in quantum operatur ea, quae directe et immediate ordinantur in honorem divinum. Et ideo religio praeeminet inter alias virtutes morales, während andere sittliche Tugenden, z. B. Gerechtigkeit, deren Objekt ist, jedem das Seine zu geben (ebd. q. 58, a. 1), nicht so direkt und unmittelbar Gottes Ehre bezwecken. Suarez bezeichnet die Religion als Akt der Erkenntnis sowohl als des Willens, formal aber als Willensakt (De virtute et statu religionis p. I, tr. 1, l. 2, c. 1), und schon vor ihm Laktantius (Instit. div. 4, 4): Non potest nec religio a sapientia separari, nec sapientia a religione secerni; quia idem Deus est, qui et intelligi debet, quod est sapientiae, et honorari, quod est religionis. Sed sapientia prae-

cedit, religio sequitur: quia prius est Deum scire, consequens Deum colere. . . . Fons autem et sapientiae et religionis Deus est; a quo hi duo rivi, si aberraverint, arescant necesse est; quem qui nesciunt, nec sapientes esse possunt nec religiosi. Vgl. August., De utilit. credendi c. 12. Im kirchlichen Sprachgebrauch bezeichnet religio, status religiosus im antonomastischen Sinne den Stand jener, die in besonderer Weise, namentlich durch das dreifache Gelübde des Gehorsams, der Armut und Keuschheit, sich verlobt haben. Suarez a. a. O. tr. 7, l. 2 init. Thom., S. th. 2, 2, q. 186, a. 1: Id quod communiter multis convenit, antonomastice attribuitur ei, cui per excellentiam convenit . . . religiosi dicuntur illi, qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes. In hoc autem perfectio hominis consistit, quod totaliter Deo inhaeret, et secundum hoc religio perfectionis statum nominat.

Als Gegenstand der Apologetik ist die Religion im weiteren Sinne zu fassen und begreift die ganze Summe der in der Menschenwelt geschichtlich zum Ausdruck und Vollzug der menschlichen Selbstbeziehung zu Gott in Anwendung gebrachten Mittel und Akte wie diese Beziehung und die sich ergebenden Folgerungen selbst. Diese Erweiterung des Begriffes der Religion fällt sachlich und der Zeit nach zusammen mit der Entwicklung der Apologetik. Dennoch aber ist zwischen der früheren und jetzigen Auffassung kein absoluter Gegensatz. Thom., S. th. 2, 2, q. 81, a. 1 ad 1: Religio habet duplices actus; quosdam quidem proprios et immediatos, quos elicit, per quos homo ordinatur ad solum Deum, sicut sacrificare, adorare et alia huiusmodi; alios autem actus habet, quos producit mediantibus virtutibus, quibus imperat, ordinans eas ad divinam reverentiam; quia scl. virtus, ad quam pertinet finis, imperat virtutibus, ad quas pertinent ea, quae sunt ad finem. So gelangt indirekt der Begriff der Religion zu jenem Umfange, wie er ihr in der heutigen Auffassung gegeben wird. Darum lehrt Thomas, daß Religion und Heiligkeit sich nicht wesentlich (secundum essentiam, sed solum ratione) unterscheiden; die Religion setzt nämlich Akte der Ehrfurcht gegen Gott, die Heiligkeit aber bezieht nicht bloß diese speziellen Akte, sondern auch die Werke aller andern Tugenden auf Gott (ebd. a. 8).

3. Bei der näheren Bestimmung des Wesens der Religion gehen die Autoren vielfach auseinander und in die Irre. Berlage definiert die Religion (Kathol. Dogmatik, Münster 1839, Einleitung 21) als „das durchgängige, allseitige Bestimmt- und Angeregtsein des Menschen von dem Ewigen und Unvergänglichen, von Gott". Ähnlich v. Drey (Apologetik I 110): „Sie ist das durchgängige und lebendige Bestimmtsein des Menschen durch das Gottesbewußtsein." Beide Autoren geben den Inhalt dieses Bestimmtseins und seine Wirkungen im Menschen zu wenig an, um das Wesen der Religion auszudrücken. Dies gilt auch von Klee (Katholische Dogmatik I, Mainz 1875, 12), wenn er die Religion bestimmt als „Gottes und der Kreatur, näher des Menschen Wechselvereinigung", abgesehen davon, daß dann die Religion ebensowohl Sache Gottes als des Menschen wäre. Auch Staudenmaier (Enzyklop.[2] 180) erschöpft das

Wesen nicht, wenn er die Religion als „das bewußt freie Verhältnis und die lebendige Gemeinschaft des Menschen mit Gott" bestimmt, wiewohl er der menschlichen Aktivität besser gerecht wird. Wenn L. Schmidt (Die Konstruktion des theologischen Beweises, 1834, 14) sagt: „Religion ist Wiederanknüpfung des durch die Sünde von Gott getrennten Menschen an Gott. Diese Wiedervereinigung kann nur durch gegenseitige Tätigkeit, Gottes einerseits und des Menschen anderseits, zu stande kommen" — so überbietet er den Irrtum Klees dadurch, daß er die Sünde zur Voraussetzung der Religion macht. Gott ist allerdings Urheber der Religion (auctor pietatis), aber nicht ihr Subjekt. Wenigstens ein Wesensmoment hebt Brenner hervor. Er beschreibt die Religion als „das ehrerbietige Verhältnis des vernünftigen Geschöpfes zum höchsten Urwesen" (Generelle Dogmatik I, 1831, 2).

Vollkommener legt Schill (Theol. Prinzipienlehre 230) das Wesen der Religion dar „als das Gesamtverhältnis, in welchem der einzelne Mensch wie das gesamte Geschlecht seinen Ursprung und sein Ziel aus und im persönlichen Gott erkennt und bekennt, und soweit es an ihm liegt, mit all seinen Vermögen und Kräften innerlich und äußerlich anstrebt und verwirklicht". Verwandt ist Schells Darlegung (Apologie des Christentums I^2 2): „Die Religion besteht in der Hingabe an Gott als Urgrund und Endzweck aller Wirklichkeit, sowie in der bewußten Pflege dieser Beziehung." Integrierende Momente des Wesens der Religion sind Andacht, Frömmigkeit, Gottesfurcht, Glaube, Gottesverehrung, Gottesliebe, Jenseitshoffnung, Freude in Gott, Dankbarkeit gegen Gott. Sie erfaßt S. Weber in der (Christliche Apologetik 110 begründeten) Definition: Die Religion ist „die auf Grund der Erkenntnis absoluter Abhängigkeit von Gott und Zweckbeziehung auf Gott als Kern des Daseinswertes und Daseinsglückes empfundene und in Liebe vollzogene Selbsthingabe des ganzen Menschen an Gott in Denken, Wollen und Handeln zur dauernden Verbindung".

4. Außerhalb der Kirche finden sich die verschiedensten und entgegengesetztesten Bestimmungen. Bereits wurden jene erwähnt, die in der Religion nur eine psychologische Tatsache erkennen. Kant gesteht der Religion eine gewisse Berechtigung zu. Unser Erkennen kommt nach ihm durch zwei Faktoren zu stande, durch das Ding an sich (Noumenon) und die subjektiven Kategorien unseres Verstandes, nach welchen wir das in den Formen von Raum und Zeit aufgenommene Ding an sich zur Einheit verknüpfen (Phaenomenon); demnach gibt es keine Erkenntnis über die Sinnenwelt hinaus. Gott und das jenseitige Leben werden als Postulate zur Herstellung der Harmonie zwischen sittlichem Werte und Glückseligkeit erkannt, da in der diesseitigen Ordnung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit kein notwendiger Zusammenhang besteht. So steht Gott am Ende der sittlichen Entwicklung, aber doch auch am Anfange; empirisch ist nämlich das Sittengesetz, wiewohl reiner Vernunftwille, von einer Offenbarung abzuleiten. Dies ist der Ursprung der positiven Religion, des Christentums insbesondere. Aber es bleibt das Sittengesetz autonom; die Religion besteht darin, daß wir unsere sittlichen Pflichten als göttliche Gebote ansehen. „Religion unterscheidet sich nicht der Materie, d. h. dem Objekte nach in irgend einem Stück von der Moral" (Kant, Der Streit der Fakultäten: WW. VII, Berlin 1907, 36). Die Aufklärungsperiode,

vertreten durch Reinhold, Kiesewetter, Krug, empfing durch Kant eine neue Stütze.

Fichte, das System Kants weiterbildend, erklärt (Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, 1798): „Die moralische Weltordnung ist das Göttliche, und der Glaube an sie ist der einzig wahre Glaube; er wird konstruiert durch das Rechttun, und das einzig mögliche Glaubensbekenntnis ist: fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut." „Jene lebendige und wirkende Ordnung ist selbst Gott; eines andern bedürfen wir nicht und können keinen andern fassen." So fällt Gott weg, den Kant noch postuliert hatte; das Ziel des sittlichen Prozesses ist die Befreiung von der Sinnlichkeit, die als Schranke (Nicht-Ich) vom Ich gesetzt ist und von ihm aufgehoben werden soll. Jene sittliche Ordnung, jenes reine Ich lebt jedoch nur in dem empirischen Ich; daher waren die Anklagen gegen Fichte wegen Atheismus und Irreligiosität vollständig begründet, was er auch immer in seiner „Appellation an das Publikum" und „Sonnenklarer Bericht" dagegen vorbringen mochte. Doch hierbei konnte kein Stillstand sein; der Idealismus treibt fort zur Verallgemeinerung dieses „reinen Ich", dem letzten Grunde alles Daseins, zur Alleinslehre (Anweisung zum seligen Leben, 1806, 5 Vorles.): „Wohl ist es Gott selbst, der hinter allen Gestalten des Weltdaseins lebt, aber wir sehen ihn nicht, sondern sehen immer nur seine Hülle, als Stein, Kraut, Tier, weiterhin als Naturgesetz und Sittengesetz; aber das alles ist immer noch nicht er, immer verhüllt die Form uns das Wesen. Aber erhebe dich auf den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen schwinden, und die Gottheit tritt wieder in dich ein als Leben, als dein eigenes Leben, das du leben sollst und wirst."

5. Hiermit war die deutsche Philosophie in eine neue Periode eingetreten. Schon Lessing (Briefe über die Lehre des Spinoza[2] 22 38) hatte Jacobi auf Spinoza hingewiesen; durch die Schelling-Hegelsche Philosophie — Identität des Ich und Nicht-Ich, Idealen und Realen im Absoluten — ward der Spinozismus rehabilitiert. Gott, Schöpfung, Vorsehung, Sünde und Erlösung sind nur noch Namen, denen ein christlicher Sinn nicht mehr zu Grunde liegt. Schellings Gott ist das Neutrum von Natur und Geist (Identitätsphilosophie), Hegels Gott ein logisches Abstraktum, das nur im konkreten Sein existiert. Bei Schelling ist Religion daher „das Bewußtsein des Menschen von Gott, und daß er in Gott ist" (Methode des akadem. Studiums, 1803, 150); nach Hegel ist Religion „Gott, der im religiösen Menschen sich mit sich selbst eins weiß" (Vorlesungen über Philosophie der Religion: WW. I, Berlin 1832, 122), da der absolute Geist außer dem Menschengeiste eine Wirklichkeit nicht hat. Dieser Gedanke macht jede Religion unmöglich, und es ist eitles Reden, wenn Schleiermacher (Über die Religion, 2. Rede) dem „heiligen, verstoßenen Spinoza" bezeugt: „Voller Religion war er und voll heiligen Geistes." Die absolute Leugnung der Religion als notwendige Folge der pantheistischen Anschauung sprach daher Feuerbach (oben S. 46) aus. Hegel hatte den Menschen theomorphisiert, Feuerbach anthropomorphisierte darum Gott.

6. Der Einfluß der genannten Systeme mußte bei den protestantischen Theologen in allweg, namentlich aber in Bestimmung der Religion sich geltend machen. Bei Mar-

heineke (Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft², 1827, § 21) ist die Religion „ein Denken, wodurch sich der Mensch zu Gott erhebt, aber stets zugleich so erhoben wird, daß das menschliche Denken Gottes in das göttliche Denken Gottes eingerückt wird"; bei Sack (Christliche Apologetik 24): „die sich im Herzen ankündigende eigentümliche Tätigkeit Gottes zur Wiedervereinigung des Menschen mit ihm selbst"; ebd.² 44: „die Einheit aller Kräfte in Gott und die Empfänglichkeit aller unserer Vermögen für die Beziehung auf Gott"; bei De Wette (Vorlesungen über die Religion, 1827, 24 ff): „eine Anlage, Vermögen, das Unsichtbare zu erkennen, zu ahnen, vorauszusetzen, zu glauben" — als ob Religion nicht Tätigkeit wäre, sondern bloße Möglichkeit oder Empfänglichkeit; bei Ullmann (Das Wesen des Christentums⁴ 80 125): „persönliche Wesensgemeinschaft mit Gott"; bei Martensen (Christl. Dogmatik 117): „Leben in Gott". Die Idee eines Wechselrapports heben hervor: Ullmann (a. a. O. 81), Marheineke (a. a. O. 11), Biedermann (Christliche Dogmatik I 51). Pfleiderer (Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte I 152; Religionsphilosophie, Berlin 1878, 252) erblickt in der Religion „die Befriedigung des menschlichen Grundtriebes nach Versöhnung des in den Grund des menschlichen Wesens hinüberreichenden Gegensatzes zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, Freiheit und Abhängigkeit". Ähnlich Hase (Evang.-prot. Dogmatik § 25): „Die notwendige Lösung des Widerspruchs, welcher in der relativen Freiheit des Menschen gelegen ist"; J. H. Fichte (Psychologie I 227): „Tilgung des Widerstreites zwischen dem Gefühl des eigenen Selbst und dem Abhängigkeitsgefühl durch die vollendete Entwicklung des Religionsgefühls."

Mit Recht sagt K. J. Nitzsch (System der christl. Lehre⁶, Bonn 1851, 9): „... Diejenigen Theologen, welche die Religion als eine göttliche Tätigkeit oder gar als eine wechselnde gegenseitige Tätigkeit vorstellen und begreifen wollen, mögen bedenken, daß ihrem Verfahren entweder keine Logik oder die Logik des spekulativen Pantheismus zu Grunde liegt." Er selbst definiert: „Religion ist eine Beziehung und Bezogenheit des endlichen Bewußtseins auf den Schöpfer, Erhalter und Regierer, also die Gottesgemeinschaft, Gottesverehrung des Menschen." Sabatier (Religionsphilosophie, deutsch von Baur, Freiburg 1898, 19) findet die Religion in einer bewußten und gewollten Gemeinschaft und Beziehung, in welche die Seele in ihrer Not mit der geheimnisvollen Macht eintritt, von der sie das Gefühl hat, daß sie selber und ihr Schicksal von ihr abhängt. Ähnlich Réville in den Prolégomènes de l'Hist. des religions 34. Bousset (Wesen der Religionen, Halle 1903) sieht in der Religion ein Streben nach Leben und Wahrheit im persönlichen Verkehr mit der Gottheit. Vgl. über neuere Religionsbestimmungen und Formen A. M. Weiß, Die religiöse Gefahr, Freiburg 1904, und Runze, Religionsphilosophie, Leipzig 1901.

II. Diese im Begriffe des endlichen Geistes liegende Beziehung desselben zu Gott als des von ihm ausgegangenen und zu ihm hin bestimmten begründet die Religion an sich, als Grundgesetz und bleibende Bedingung aller endlichen Geister (religio in se, materialiter spectata); die Erkenntnis und das Bekenntnis dieses Grundgesetzes durch den freien Geist ist die Religion im eigentlichen Sinne (religio quoad nos, formaliter spectata).

1. Klee (Kathol. Dogmatik I 13) unterscheidet: „Die Vereinigung Gottes mit dem Menschen als allen dargebotene und von allen geforderte ist objektive, und wie sie in den einzelnen sich verwirklicht hat, subjektive Religion." In dem Maße, als Erkenntnis und Bekenntnis der Religion im freien Geist der Religion an sich entspricht oder nicht, entsteht der Unterschied der wahren und falschen Religion.

2. Religiosität besteht in dem Habitus, welcher die konstante Übung aller Tugenden im Hinblick auf Gottes Ehre ermöglicht und bewirkt. Thom., S. th. 2, 2, q. 81, a. 1 u. 8. Gregor. de Valentia, De religione q. 6, p. 2. Suarez, De virtute et statu religionis p. I, tr. 1, l. 2, c. 5. Kilber, De virtut. theol. n. 34. Religiosität ist sachlich eins mit Heiligkeit, insofern alle sittlichen Tugenden in der Religion wurzeln. Thom. a. a. O. a. 8: Nomen sanctitatis duo videtur importare, uno quidem modo munditiam, ... alio modo firmitatem. ... Et utraque significatio competit ut sanctitas attribuatur his, quae divino cultui applicantur. Munditia enim necessaria est ad hoc, quod mens Deo applicetur, quia mens humana inquinatur ex hoc, quod inferioribus rebus coniungitur. ... Firmitas quoque exigitur ad hoc, ut mens Deo applicetur; applicatur enim ei sicut ultimo fini et primo principio; huiusmodi autem oportet maxime immobilia esse. ... Sic ergo sanctitas dicitur, per quam mens hominis seipsam et suos actus applicat Deo. Unde non differt a religione secundum essentiam, sed solum ratione.

III. Die Religion ist aller vernünftigen Kreatur zentrale Bestimmung; sie erfaßt, durchdringt und bestimmt daher die beiden Grundvermögen des menschlichen Geistes, Erkenntnis und Wille.

Auf Grund der Definition Augustins (De utilitate credendi 12, 27): Cum de religione, id est cum de colendo atque intelligendo Deo agitur, heben die Theologen die Akte der Erkenntnis und des Willens als der Religion wesentliche hervor. Gregor. de Valentia a. a. O. Suarez a. a. O. l. 2, c. 1. Erkenntnis und Wille sind die beiden wesentlichen Vermögen des Geistes, als die nächsten Prinzipien der geistigen Tätigkeit. Vgl. Thom., S. th. 1, q. 78, a. 4: Cum potentia animae nihil aliud sit quam proximum principium operationis animae. Entfernteres Prinzip ist die Seelensubstanz selbst, die aber nicht unmittelbar, sondern durch ihre Vermögen sich betätigt; sonst müßte eben die Seele reiner Akt sein. Die Potenzen der Seele werden spezifiziert durch ihre Akte, diese durch die Objekte (Thom. 1, q. 77, a. 3). Nun aber ist Objekt der geistigen Tätigkeit das Wahre und Gute; darum muß es zwei, aber auch nur zwei Vermögen des Geistes geben, jenes der geistigen Erkenntnis im Gegensatz zur sinnlichen Wahrnehmung und das des geistigen Strebens — Wille — im Gegensatz zum sinnlichen Begehren.

IV. Den ersten und wesentlichen Faktor der Religion bildet die Erkenntnis mit Erwägung und Erinnerung; aber das Wesen der Religion ist nicht beschlossen in der Erkenntnis allein.

1. Die Religion als Akt des Willens fordert die Leitung durch die Intelligenz; daher Suarez (a. a. O.): actus internus voluntatis supponens superioris rationis iudicium; ohne diese würde sie in ungesunden Sentimentalismus und phantastische Aftermystik entarten. Albert. M., In I Sent. dist. 1, a. 2: a Deo docetur, Deum docet, ad Deum ducit. Die Begrenzung

der Aufgabe der Religion auf die bloß sittliche Vervollkommnung des Menschen bleibt entweder auf halbem Wege stehen (Kant), oder sie dringt in konsequenter Durchbildung zum ethischen Pantheismus vor (Fichte).

2. Die Erkenntnis als Faktor der Religion betont darum die Schrift Io 17, 3. Sie spricht von einer scientia (בִּינָה) sanctorum Prv 9, 10; vgl. Sap 13, 1. Der falsche Gottesbegriff ist der Heiden eigene Schuld, ist impietas *(ἀσέβεια)*, iniustitia *(ἀδικία)* und superstitio *(δεισιδαιμονέστεροι)* (Act 17, 22. Rom 1, 18 f), da sie das, was von Gott erkennbar ist *(τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ)*, durch eigene Schuld nicht erkannten. Die Voraussetzung alles religiösen Lebens ist der Glaube (Hebr 11, 1), daher die Notwendigkeit der Belehrung durch die Predigt (Rom 10, 13 14. Mt 28, 20). Christus selbst nennt sich Lehrer (Mt 23, 8. Io 13, 13). Der Glaube aber ist eine Weise der Erkenntnis; fide intelligimus (*πίστει νοοῦμεν*, Hebr 11, 3).

Es gibt kein religiöses Leben ohne einen wenn auch noch so dürftigen Lehrinhalt. Die erste geschichtliche Stufe der religiösen Erkenntnis bildet das Symbol; es bietet einen idealen Kern in sinnlicher Hülle und entwickelt den Gedanken im Gewande des Naturbildes; die Phantasie ist eine mittelbare und uneigentliche Erkenntnis. Die zweite Stufe ist die Erkenntnis durch den Vernunftschluß (per discursum rationis); sie ist eine mittelbare, doch nur inadäquate, analoge Erkenntnis. Die dritte Stufe ist die Erkenntnis durch den Glauben; wenngleich nicht durch den Vernunftschluß vermittelt, sondern durch Offenbarung, ist sie doch noch eine inadäquate. Die höchste und letzte Stufe bildet die Erkenntnis in der Anschauung Gottes; diese allein ist unmittelbar und adäquat.

Dennoch ist die Religion nicht bloß gedächtnismäßiges Wissen, sie geht nicht auf in Rationalismus, noch ist sie der Theologie gleichzusetzen. Je höher aber eine Religion steht, desto mehr nährt sie die Erkenntnis, ist sie Mutter der Wissenschaft, vor allem ihrer eigensten, der Theologie. Die Religion ist nicht bloß Erkenntnis, sie ist der tiefste Grund und das leitende Prinzip all unserer höheren Erkenntnis; von ihr geht sie aus, zu ihr führt sie hin, und je mehr der Mensch Gott kennt, lernt er sich und die Welt kennen.

Die Schule lehrt, daß wir nur inadäquate Namen (Begriffe) für Gottes Wesen haben und daher eher sagen können, was Gott nicht ist, als was er ist (August., In Ps. 85, 12. Thom., S. th. 1, q. 12, a. 12, q. 13 per tot.). Dies beweist die Religionsgeschichte. Der Mensch wählte einen Namen nach dem andern, um damit das Unendliche zu bezeichnen; er nannte es Donnerer, Lichtbringer (Dyaus), Blitzschleuderer, Spender des Regens, der Nahrung, des Lebens — König, Vater, Schöpfer, den Ewigen, den Unerkennbaren; der Gedanke an das Unendliche leuchtet aus allen diesen Namen heraus. Der Mensch erkannte im Himmel und im Feuer, im Sturme und im Donner eine göttliche Kraft, die hinter dem Sichtbaren liegt, ein Unendliches hinter dem Endlichen (vgl. M. Müller, Vorlesungen 53). Auch die in der Offenbarung des Alten und Neuen Bundes enthaltenen Namen bezeichnen Gott nicht, wie er ist; nur Gott allein kann sich nennen mit einem Namen, der ihn vollständig bezeichnet (Ex 3, 14).

3. Die Religion ist nicht beschlossen in der Erkenntnis allein; dies ist die Lehre des einseitigen Intellektualismus, wie er besonders in den verschiedenen Formen des Pantheismus erscheint; so in dem Vedantasystem; der Brahmawissende wird selbst Brahma (vgl. Hardy, Die vedisch-brahman. Periode der Religion des alten Indiens, Münster 1893, 211 ff), er legt ab den Kummer und die Sünde; befreit von den Banden des Körpers wird er

unsterblich. Ebenso die gnostisch-manichäischen Sekten: die γνῶσις allein ist seligmachend (Iren., Adv. haer. 1, 21 27. Euseb., Hist. eccl. 2, 1), Schelling und Hegel. Die von Schleiermacher (Der christl. Glaube[3], 2 Tle, 1835) und andern (Hagenbach, Enzyklopädie und Methodologie der theol. Wissenschaft[13], Basel 1889, 20) vorgebrachten Gegengründe, daß mit Annahme unserer Thesis „die Kirche als Verein von Gläubigen sich in eine Schule, einen Verein von Wissenden, auflösen, ein Unterschied zwischen exoterischer und esoterischer Religion eintreten müsse, die Gelehrtesten auch die Religiösesten wären", beweisen nur das Irrige einer ausschließlichen Betonung des Erkenntnismomentes in der Religion.

V. Den zweiten wesentlichen Faktor der Religion bildet der Wille; aber die Religion fällt nicht zusammen mit bloßer Moralität.

1. Die sittliche Tat ist die Bewährung des Glaubens, Io 13, 17. Mt 7, 16; 22, 37; 19, 19. Die Scheinreligion dagegen gibt sich kund durch den Widerspruch zwischen Erkenntnis und Leben, Iac 1, 26 27. 1 Io 2, 3—6. Der Glaube soll durch die Liebe sich betätigen (*πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*), Rom 2, 13. Gal 5, 6. 1 Cor 13, 1—3; 7, 19; der Glaube ohne Werke ist ein toter Glaube, Iac 2, 14—26. Im Alten Bunde die Ausdrücke: via Domini (דֶּרֶךְ יְהוָה), ambulare coram Domino (vgl. oben S. 75); der Religiöse ist der „Gerechte" (Is 53). Ebenso die ältesten Väter. Der Glaube ist der Führer, die Liebe der Weg zu Gott (Ignat. ad Ephes. c. 9 14); „voll Sünde und Unflat stiegen wir in das Wasser, aber Früchte tragend kommen wir wieder heraus" (Barnab., Ep. 11, 11); besonders betont Hermas die guten Werke und mahnt zur Vollkommenheit (Simil. 5, 3, 1 2 9).

2. Die gnostisch-manichäische Verachtung der sittlichen Tätigkeit kehrte bei den Reformatoren wieder. Alle Ursachen und Bedingungen der Rechtfertigung aus dem Menschen hinaus und in Gott und Christus zu verlegen, ist die Grundrichtung der gesamten protestantischen Rechtfertigungslehre. Die Behauptung, daß der Mensch durch Liebe und gute Werke, kurz durch etwas in ihm selbst, von der Gnade unterstützt, irgendwie zur Rechtfertigung und deren Mehrung mitwirken könne, wurde als Beschimpfung Christi erklärt (August., Confess.: Alioqui quorsum opus erat Evangelio, quorsum ... Christo?). Der Antinomismus Joh. Agricolas (Positiones inter fratres sparsae, 1537): „Das Gesetz gehört aufs Rathaus, nicht in die Kirche", und Nik. Amsdorfs (1559): „Gute Werke sind schädlich zur Seligkeit", bezeichnet die letzten Ausläufer eines falschen Prinzips. Von einem andern Standpunkte ausgehend erscheint die Verachtung der sittlichen Tat im Quietismus (status perfectae contemplationis et puri amoris). So schon in der früheren Form desselben, den Messalianern (4. Jahrh.), Bogomilen, Beghinen und Begharden (1311 verworfen), den Hesychasten, *ὀμφαλόψυχοι* (im Jahre 1340), sodann bei Molinos (verurteilt 1687), besonders prop. 57: Per contemplationem acquisitam pervenitur ad statum non faciendi amplius peccata, nec mortalia nec venialia. 58. Ad huiusmodi statum pervenitur non reflectendo amplius ad proprias operationes; quia defectus ex reflexione oriuntur. 40. Beata Virgo nullum unquam opus exterius peregit, et

tamen fuit Sanctis omnibus sanctior. 31. Opus est amittere virtutes (Denz. n. 1277 1278 1260 1251).

3. Aber die Religion fällt nicht zusammen mit bloßer Moralität, wie Kant, die Deisten Tindal, Chubb, Shaftesbury, die späteren deutschen Rationalisten Semler, Bahrdt, Teller, Löffler, Spalding, Röhr, Bretschneider, Wegscheider wollten; unter den Katholiken Brenner (Über das Dogma, 1832): „Ein Leben nach dem Willen Gottes ist Religion"; vgl. Noack, Die Freidenker in der Religion III, Bern 1855, 21; v. Schmid, Apologetik 59. „Die Wurzel aber aller Religion ist die Sittlichkeit" (Röhr, Grund- und Glaubenssätze der evang.-prot. Kirche, 1834; Kleinere theol. Schriften, 1841). So sänke die Religion zu einem bloßen Anregungsmittel der Moral herab; nach Kant bildet sie überhaupt nur noch die äußere, zufällige Form, unter der sich das Sittengesetz des empirischen Ich ankündigt.

Eine andere Form des einseitigen Moralismus bildet der Pietismus (Speners Collegia pietatis im Jahre 1670, besonders durch Francke in Halle). Marheineke (Die Grundlehren der christl. Dogmatik als Wissenschaft² VIII) bemerkt darüber: „An der Stelle des streng bestimmten Denkens, welches zunächst nur darin dieses ist, daß es gehörig unterscheidet, fordern sie eine alles ausgleichende Liebe und Frömmigkeit, und diese in ihrer Wahrheit und Herrlichkeit verlange, meinen sie, vor allem das Opfer der Wissenschaft. Indessen sät der Feind das Unkraut aller Irrtümer aus, und niemand mehr weiß sie von der Wahrheit zu unterscheiden oder zu widerlegen. Sie haben gut reden, daß sie die Religion in ihrer Wahrheit und Unmittelbarkeit über alle Dogmatik erheben ..., auf die Frage sich aber gar nicht einlassen, wie denn die Religion vor der Welt und dem Verstande sich zu rechtfertigen und zu behaupten wisse gegen dessen Zweifeln und Leugnen. Verdächtig muß doch schon dieses sein, daß die Frommen und Unfrommen denselben Abscheu vor der religiösen Wissenschaft deklarieren." In der Tat ging Semler, der Vater der deutschen Aufklärung, aus der Halleschen Schule hervor, und die von dem Geiste der „Aufklärung" geleiteten Regierungen in Österreich und Bayern sahen in dem Geistlichen nichts anderes mehr als einen „Beamten der Volksmoral".

Im Altertum erscheint die Moral ausschließlich betont in der Lehre Buddhas. Ohne Gott, ohne Glaube, ohne Religion ist es die alleinige Aufgabe der Buddhisten, den Willen zum Dasein zu verleugnen, um die Seligkeit, die Befreiung vom Übel und Schmerz, zu erringen. So ist der Buddhismus wesentlich Sittenlehre, die in der Verleugnung des Willens zum Leben ihren höchsten Ausdruck findet, da dann der „Erleuchtete" in das „Nirwana" übergeht. Auch das Grundwesen der chinesischen Staatsreligion ist eine nüchterne Moral, die sich mit dem Nützlichen und Zweckmäßigen beschäftigt, aber über Gott, Sünde, Erlösung und selbst Unsterblichkeit schweigt. Im Stoizismus der Alten reißt sich die Sittlichkeit völlig los von der Religion; der Weise ist nicht sittlich, weil er religiös ist, sondern er ist durch seine Tugend Gott selbst. Er wollte, wie zu unserer Zeit der Kantianismus, die sittliche Ordnung auf sich selbst stellen, aber in Wahrheit entzog er ihr das einzige Fundament, Gott, die absolute Heiligkeit; Selbstmord in Verzweiflung an der Realisierung des Sittlichkeitsideals (ἐξαγωγή, Diogenes Laert. 7, 130) oder abgestumpfte Selbstzufriedenheit (Horaz, Rochefoucauld) charakterisieren als Konsequenzen diese irrige Religionsbestimmung.

4. Religion und Moral sind begrifflich (ratione) unterschieden (vgl. oben S. 76), aber sie sind nicht (realiter) geschieden. Daher unter-

scheidet Thomas zwischen der philosophischen Betrachtung der Sünde als Widerspruch zur Vernunft und der theologischen als Beleidigung Gottes (S. th. 1, 2, q. 71, a. 6 ad 5). Praktisch ist die erstere von der letzteren, die Vernunft als regula proxima von Gott als regula remota der sittlichen Handlungen nicht zu trennen; daher die Verurteilung von Prop. 2 durch Alexander VIII. 1690: Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi; theologicum vero et mortale est transgressio libera divinae legis. Philosophicum, quantumvis grave, in illo, qui Deum vel ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque aeterna poena dignum (Denz. n. 1290). Vgl. Viva, Damnatae Theses etc., i. h. th. Alle Beispiele von Gegensätzen zwischen Religion und Moral, besonders aus der Patriarchenzeit und dem gläubigen Mittelalter, beweisen nur dies, daß die Tugend nicht ein bloßes Wissen ist, die durch religiöse Belehrung allein gewonnen wird. Thom. 1, 2, q. 58, a. 2: Pars appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione.... Sic igitur ad hoc, quod homo bene agat, requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis, sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis.

VI. Da der Mensch nicht reines Geisteswesen ist, sondern ein Geist mit dem Leibe zur Einheit des Wesens und Lebens verbunden, so wirkt die Religion, aufgenommen in Erkenntnis und Willen, auf die niederen, vom leiblichen Organismus abhängigen Seelenkräfte ein. Darum tritt die Religion ein in die Sphäre des Gefühls; aber sie geht nicht auf im Gefühle.

1. Der vorzüglichste Vertreter des Gefühls, als des psychologischen Sitzes der Religion, ist Schleiermacher (vgl. Weißenborn, Vorlesungen über Schleiermachers Dogmatik und Dialektik II 40 ff). Im Menschen ist das Gefühl oder (!) unmittelbare Selbstbewußtsein die Indifferenz von Wissen und Tun. Religion ist nicht ein Wissen noch Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls, des Gefühls der absoluten Abhängigkeit (Reden über Religion. 2. Rede: Der christl. Glaube I, § 3). So ist das theologische Erkennen kein objektives, auf das Wesen der Dinge gerichtetes, sondern ein lediglich subjektives, dem inneren Gefühl und dessen verschiedenen Bestimmtheiten in seinem Verhältnis zu dem schlechthin Bestimmenden zugewandtes. Von diesem Standpunkte des subjektiven Bewußtseins aus konstruiert nun Schleiermacher die Glaubenslehre als System der Bestimmungen der Art und Weise, wie wir vom Göttlichen affiziert werden. Durch diese Stellung der Religion und Theologie glaubt er (ähnlich wie Jacobi) der gefürchteten Übermacht des Pantheismus entgehen und der Religion ein unbestrittenes Gebiet retten zu können, um „in dem Sturme der philosophischen Wirrungen die Unabhängigkeit der Religion von der Metaphysik sicherzustellen" (Sendschreiben an Sack; vgl. WW. II 602). Während Jacobi dem Wissen noch ein Recht auf den Inhalt des Glaubens

gestattete, wies Schleiermacher diesen Anspruch dadurch ab, daß er diesem nicht einen göttlichen Gegenstand, sondern einen menschlichen Gefühlszustand zum Inhalt gab; nicht was der Gläubige sieht, beschreibt die Dogmatik, sondern das Sehen selbst.

Über Schleiermacher vgl. Hettinger, Die „Krisis des Christentums" 76 ff. Die Bestimmung des Gefühls als Urgestalt der Religion ist eine Frucht des Protestantismus, der durch sein sog. Formal- wie Materialprinzip von der Objektivität sich losriß, den Gläubigen auf sein Inneres allein verwies und dadurch einem subjektiven ungesunden Gefühlsleben Bahn brach. Aus Schleiermachers Schule bes. Twesten (Vorlesungen über die Dogmatik der evang.-luth. Kirche I[4], Hamburg 1838; II 1, ebd. 1837), Tholuck (Lehre von der Sünde und vom Versöhner[9], Gotha 1870), Nitzsch (System der christlichen Lehre[6], Bonn 1851).

2. Man kann das Abhängigkeitsgefühl, besser das Bewußtsein unserer Endlichkeit, allerdings als Grund der Religion bezeichnen, insofern es uns antreibt, nach dem Ursprunge und Ziel unseres Daseins, dem Unendlichen zu streben; aber die Religion ist nicht dies allein. In der Vereinigung mit Gott durch die theologischen und moralischen Tugenden ist dem Religiösen erst recht die wahre Freiheit gegeben (Io 8, 32). Die Identifizierung jedoch des Gefühls mit dem Selbstbewußtsein, die bloß negative Bestimmung des Gefühls, die Ausschließung alles Wissens, die bloß subjektive Bedeutung der Religion lassen den Standpunkt Schleiermachers als völlig unhaltbar erkennen. Auf einen falschen Standpunkt scheint auch Klee (Kathol. Dogmatik I 16) bei Darstellung des Vermögens der Religion getreten zu sein.

3. Hat deswegen das „Gefühl" oder „Gemüt" kein Recht in der Religion? Die gesamte alte und neuere Psychologie kannte nur zwei Seelenkräfte; erst J. N. Tetens († 1807) führte als dritte Grundkraft der Seele neben dem Verstand und Willen das „Gefühl" ein. Ihm stimmte Kant zu, und seitdem war die Dreiteilung eingebürgert. Ohne dieselbe für den Bereich des eigentlichen Geisteslebens anzuerkennen, geben wir dem Gefühl, Gemüt, Herz in der Religion sein Recht, aber von ganz andern Prinzipien aus. Das Strebe- oder Begehrungsvermögen, vor allem das sinnliche (appetitus sensitivus), ist ein passives Vermögen (facultas passiva); daher hier der Sitz der Affekte, Leidenschaften (passio, *πάθος*). Thom., S. th. 1, 2, q. 22, a. 1. Vgl. 1, q. 80, a. 2: Pati dicitur tripliciter: uno modo communiter, secundum quod omne recipere est pati, etiamsi nihil abiiciatur a re, sicut si dicatur, aerem pati, quando illuminatur; hoc autem magis est perfici quam pati. Alio modo dicitur proprie pati, quando aliquid recipitur cum alterius abiectione. Sed hoc contingit dupliciter; quandoque enim abiicitur id, quod non est conveniens rei, sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem aegritudine abiecta. Alio modo, quando e converso contingit, sicut aegrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas sanitate abiecta. Et hic est propriissimus modus passionis. In dieser dreifachen Beziehung ist in der Seele ein Leiden: in erster beim Erkennen und sinnlichen Wahrnehmen, in zweiter bei dem sinnlichen Vermögen allein, da nur zugleich auf Grund körperlicher Alteration ein solches pati eintreten kann. Daher kommt es nur dem Menschen zu, als vernünftig-sinnlichem Wesen (unde passio proprie dicta non potest competere animae, nisi per accidens, in quantum compositum patitur). Dem Strebevermögen kommt aber vorzugsweise das

πάθος zu, denn magis trahitur anima ad rem per vim appetitivam quam per vim apprehensivam. Der Grund ist: per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in se ipsis sunt. Das Wahrnehmungsvermögen dagegen faßt die Dinge auf in ihrem idealen Sein (secundum intentionem rei, Thom. a. a. O.). Und auch bei dem Strebevermögen gilt es im eigentlichen Sinne nur von den sinnlichen Begehrungen, weil nur hier eine organische Alteration eintritt (ebd. ad 3).

Aber es ist eine höhere Fähigkeit als die bloß sensitive, welche in den Gemütsbewegungen durchscheint (Balmes, Lehrbuch der metaphysischen Ästhetik § 150. Jungmann, Das Gemüt[2], Freib. 1885. Gutberlet, Die Psychologie[3], Münster 1896, 215 ff). Das Gemüt ist die Folge der Einwirkung der Bestrebungen des Willens auf die niederen Seelenvermögen, die Resonanz des Geistigen im Sinnlichen. Wenn die Gefühle durch den vernünftigen Willen mittels der Phantasie geregelt werden, nehmen sie Anteil an den Strebungen des Geistes, werden sie vergeistigt, wie dieser selbst wieder in seinen Strebungen durch den Hinzutritt der sinnlichen Affekte eine größere Intensität gewinnt. Thom., De verit. q. 26, a. 10: Secundum naturae ordinem, propter colligantiam virium animae in una essentia, et animae et corporis in uno esse compositi, vires superiores et inferiores, et etiam anima et corpus invicem in se effluunt, quod in aliquo eorum superabundat. Et inde est, quod ... ex viribus superioribus fit abundantia in inferiores, ut quum ad motum voluntatis intensum sequitur passio in sensuali appetitu. Ebd. a. 7: Non potest esse in natura passibili, quod voluntas ad aliquid fortiter moveatur, quin sequatur aliqua passio in parte inferiori. Ebd. q. 25, a. 4: Appetitus (superior) movet appetitum (inferiorem). Vgl. Aristot., Eth. Nicom. 1, 13. Thom. a. a. O. q. 25, a. 4: Ratio opponit sensualitati mediante imaginatione rem aliquam sub ratione delectabilis vel tristabilis, secundum quod ei videtur; et sic sensualitas movetur ad gaudium vel tristitiam. Vgl. Suarez, De anima 5, 6. Eben dadurch nimmt die Sinnlichkeit teil am Leben und Streben des Geistes, und der Wille empfängt eine intensivere Tätigkeit durch die Teilnahme der Gemütsbewegungen (Quintil., Institut. 2, 2).

„Der Genuß der Schönheit ist nicht nur die abstrakte Freude an harmonischen Verhältnissen, alle Freude überhaupt nicht nur ein geistiger Vorgang, sondern in dem lebhafteren freieren Atmen, dem beschleunigten Herzschlag und der elastischen Spannung der Muskeln fühlen wir unser ganzes Selbst gehoben und getragen. Reue um Vergangenes ist nicht bloß dies sittliche Verdammungsurteil, das innerlich gesprochen von der Seele nur vernommen wird; die Erschlaffung unserer Glieder, die Beklemmung der Brust, vielleicht im Ärger selbst krampfhafte Verengung der Bronchien und die aufwürgende Bewegung der Speiseröhre, die den Bissen im Munde stocken macht, zeigen, wie auch die leibliche Organisation ein Verschmähtes, unter dessen Drucke sie seufzt, zu entfernen sucht. Selbst das Gefühl der Andacht ist nicht eine rein geistige Erhebung, sondern indem unvermerkt mit ihr auch der Gang das gewohnte hastige Wesen läßt, die Bewegungen langsamer und gehaltener werden, die Stellung ein eigentümliches Gepräge, nicht der Erschlaffung, sondern sich unterwerfender Kraft annimmt, kehrt von allen diesen körperlichen Tätigkeiten ein Gefühl in das Bewußtsein der Seele, ihre intellektuelle Stimmung verstärkend, zurück. Man begreift, wie anders es sich lebt, wenn der Körper dieses Echo

nicht vollkommen oder mit krankhaft verändertem Klange gibt" (Lotze, Mikrokosmus II 366). Suarez, De anima 5, 6; De passionibus, sect. 2, n. 2: Motus appetitus (sensitivi) . . . est quodammodo necessarius ad operis perfectionem; tunc enim homo facilius bene operatur, quum uterque appetitus consentit in bono opere; et ideo saepe expedit excitare hos motus, qui sunt velut igniculi quidam accendentes virtutem, . . . ut arma virtutum, ut Aristoteles dicere solebat; propter quod Plutarchus dixit non esse sapientis affectus radicitus evellere, quia nec potest neque expedit, sed ordinem eis praescribere.

4. Der biblische und aller Völker Ausdruck für das Gefühl, Gemüt ist „Herz". Wenn auch nicht die letzte Ursache der Affekte, so ist es doch, weil den Blutlauf regelnd, in besonderer Weise in Mitleidenschaft gezogen, darum mit Recht der populäre Ausdruck für den Sitz dieser Gefühle.

„Das Nervensystem, dessen Erregungen die Herzkontraktionen auslösen, liegt im Herzen selbst eingeschlossen, und auch die ursprünglichen Reizanstöße entstehen im Herzen selbst. Dieser Satz kann sehr einfach durch die Tatsache bewiesen werden, daß ein aus dem Körper vollständig herausgelöstes Herz noch eine Zeitlang rhythmisch fortarbeitet. Im unversehrten Körper selbst ist nun das Nervensystem mit dem großen Hauptnervensystem durch mehrere Faserzüge in Verbindung, so daß die im Hirn auftretenden Erregungen in mannigfachster Weise den Herzschlag beeinflussen können, ihn bald verzögern bald beschleunigen, bald stärker bald schwächer machen. Hierin liegt die Berechtigung zu dem übereinstimmenden Gebrauch aller Sprachen, das Herz als Sitz des Gemütes zu bezeichnen. In der Tat wird es durch den Zusammenhang des Herznervensystems mit dem Hirn möglich, daß jede Aufregung des Gemütes sich in der Tätigkeit des Herzens spiegelt" (A. Fick, Der Kreislauf des Blutes, 1872, 23).

Da alles energische höhere Streben die niederen Seelenkräfte mit sich fortreißt und in ihnen sichtbar erscheint, so gilt der Heiligen Schrift das Herz als Sitz der Liebe, besonders der Gottesliebe und Religion (Sap 8, 21. Mt 5, 8. Col 3, 15. Phil 4, 7—8. Hebr 13, 9. Prv 23, 26. 1 Rg 21, 12). Synonym mit Herz (לֵב, *καρδία*) ist „Eingeweide" (viscera, *σπλάγχνα*), Phil 1, 8. Ps 50, 12 (בִּקְרְבִּי); ebenso renes, Nieren, כִּלְיָה, Is 11, 5. Ps 7, 10. Insofern darum das Gemüt von der Vernunft geleitet ist, ist es Sitz der Tugend (subiectum virtutis inadaequate), von allem der Liebe zum Ewigen und Göttlichen, der Religion. Vgl. Thom. 1, 2, q. 56, a. 6. Hören wir hierüber gegen die Stoiker Augustinus (De civ. Dei 14, 9): Apud nos iuxta scripturas sacras sanamque doctrinam, cives sanctae civitatis Dei in huius vitae peregrinatione secundum Deum viventes metuunt cupiuntque, gaudent dolentque. Et quia rectus est amor eorum, istas omnes affectiones rectas habent. Metuunt poenam aeternam, cupiunt vitam aeternam. . . . Hi motus, hi affectus de sancta caritate venientes, si vitia vocanda sunt, sinamus, ut ea, quae vere vitia sunt, virtutes vocentur. Sed cum rectam rationem sequantur isti affectus, quando, ubi oportet, adhibentur, quis eas tunc morbos aut vitiosas passiones audeat dicere? Quamobrem et ipse Dominus in forma servi agere vitam dignatus humanam, sed nullum habens omnino peccatum, adhibuit eas, ubi adhibendas esse iudicavit.

Quand on commence à penser, on cesse de sentir, sagt Rousseau. Der Satz ist falsch, weil nur eine gewisse Art von Gefühlen durch den Ge-

danken aufgehoben wird; den reinen Gedanken und reinen Willen im Menschen, sobald er mächtig uns ergreift, begleitet immer ein edles Gefühl. Thom., De ver. q. 26, a. 7: Non potest esse in natura passibili, quod voluntas ad aliquid fortiter moveatur, quin sequatur aliqua passio in parte inferiori. Aber die Grundlage aller menschlichen Tätigkeit ist die Erkenntnis, ihr kommt die Priorität zu, von ihr geht die Bewegung über in den Willen, fällt der zündende Funken in das Gemüt. Weil die Religion den Anfang und Zielpunkt aller Wissenschaft bildet, so unsere ganze Erkenntnis beherrscht und die echte Weisheit erzeugt, wie sie alle Tätigkeit des Willens in ihre Dienste nimmt und so recht eigentlich zur Heiligkeit erzieht, so übt sie auch ihre Macht auf alle Zustände und Gefühle des Menschen aus. Sie ist die stille Flamme im Gemüte, die dieses von innen heraus erleuchtet, weiht und verklärt, den tiefsten Schmerz wie die höchste Freude; die gewaltigsten Gemütsbewegungen, die zum höchsten Opfer, selbst des Lebens, uns befähigen, wie den stillen, seligsten Frieden danken wir der Religion.

VII. Weder das Gewissen noch der Glaube, noch die Erfahrung können als das Zentralorgan der Religion betrachtet noch auch nur als ein besonderer Faktor des religiösen Lebens neben dem oben genannten geltend gemacht werden.

1. Nicht das Gewissen, wie Schenkel (Christl. Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens, 2 Bde, 1858 f), Baumstark (Christl. Apologetik I, 1872, 205 ff), Auberlen (Die göttl. Offenbarung II 205 ff), Hofmann (Die Lehre vom Gewissen, 1866) wollen. Nicht zwar, als wäre das Gewissen ein wissenschaftlich unverwendbarer Terminus, da der Sprachgebrauch in dieser Beziehung ein chaotischer und vager sei (R. Rothe, Theol. Ethik I² 263 f). Das Gewissen ist kein von dem Intellekte verschiedenes, kein eigenes Seelenvermögen. Betrachten wir das Gewissen als Anlage oder Zustand, so ist es nichts anderes als das dem Menschen immanente Bewußtsein der sittlichen Grundgesetze (habitus primorum principiorum practicorum); es ist nicht ein besonderes Vermögen, sondern der Zustand eines Vermögens, nämlich der Vernunft. Thom., S. th. 1, q. 79, a. 12: Prima principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quendam specialem habitum ..., unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synteresin (vgl. Stephanus, Thesaurus linguae graecae, 9 Bde, Par. 1829—1863, s. v. *συντήρησις*; Hieron., In Ezech. 1, 7). Unde et synteresis dicitur instigare ad bonum et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum et iudicamus inventa. Patet ergo, quod synteresis non est potentia, sed habitus naturalis; ad 3: Huiusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quae non contingit errare; et attribuuntur rationi sicut potentiae et synteresi sicut habitui. Fassen wir das Gewissen als Betätigung dieses Habitus, als

Aktus, so bezeichnet es das in Anwendung der sittlichen Prinzipien auf die persönlichen freien Akte bestehende Urteil, welches über den sittlichen Wert einer zu setzenden oder gesetzten Handlung entscheidet. Thom. a. a. O. a. 13: Patet, quod omnia haec (das vorausgehende und folgende Gewissen) consequuntur actualem applicationem scientiae ad ea, quae agimus; unde, proprie loquendo, conscientia nominat actum. „So viel darf mit Zuversicht gesagt werden, daß das Eigentümliche des Gewissens nicht unter den Begriff eines Organes oder Vermögens, welches andere Vermögen neben sich hat, fallen kann. Wäre es ein solches, so stünde es rätselhaft und isoliert in der Mitte des geistigen Organismus da. Die Realität des Sittlichen würde an eine einzelne Stelle verlegt, während sie im Ganzen anerkannt werden soll" (Gaß, Die Lehre vom Gewissen, Berlin 1869, 97; vgl. Simar, Das Gewissen und die Gewissensfreiheit[2], Freiburg 1902. Hoppe, Das Gewissen, 1875. Cathrein, Moralphilosophie II[5], Freiburg 1911).

2. Ebensowenig ist der Glaube Zentralorgan der Religion (Philippi, Kirchliche Glaubenslehre I[3], 1883, 64 ff). Nitzsch (System der christl. Lehre[6], 1851, 18): „Die vollständigste und allseitigste Bezeichnung des religiösen Bewußtseins ist der Glaube. Er ist die Einheit des Gefühls und der Erkenntnis, der Empfänglichkeit und Freitätigkeit in Sachen der Religion." Kahnis (Luth. Dogmatik I, 1861, 143): „Der Glaube ist das mit dem Selbstbewußtsein unmittelbar gegebene Gottesbewußtsein." Ähnlich F. H. Jacobi (Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Mendelssohn: WW. IV 1, 72—210), Eschenmayer (Die Philosophie in ihrem Übergange zur Nichtphilosophie, Erl. 1803), De Wette (Lehrb. der christl. Dogmatik in ihrer histor. Entwicklung. 1. Tl: Bibl. Dogmatik[2], Berl. 1818, § 9 ff), Carlblom (Das Gefühl in seiner Bedeutung für den Glauben, 1857), Köstlin (Der Glaube, Gotha 1859), Biedermann (Christliche Dogmatik I 289); ihm ist Glaube „gleichbedeutend mit subjektiver Religion". Abgesehen von den hier vorliegenden Veränderungen des Glaubensbegriffes ist der Glaube kein selbständiges Vermögen, sondern ein Akt des Willens und Intellektes und kann so nicht im Gegensatz zu jenem Organ der Religion sein (August., De vera relig. c. 24).

3. Am wenigsten kann die Erfahrung als Urform der Religion bezeichnet werden (Weisse, Philos. Dogmatik § 23 ff). Außerdem, daß sie die Betätigung der verschiedenen Seelenkräfte schon voraussetzt, ist sie ein rein subjektives und darum nicht ausreichendes Prinzip.

VIII. So ist die Religion nicht ein Wissen allein, noch ein Wollen allein, noch ein Gefühl allein. Das zusammenfassende Band, welches diese verschiedenen Faktoren zur Einheit des religiösen Lebens verknüpft, ist die Substanz der menschlichen Seele selbst, die durch das Vermögen der Intelligenz sich dem Unendlichen gegenüber erkennt, durch das Vermögen des Willens zu ihm hinstrebt und, weil menschliche Seele, im Gemüte, in „allen ihren Kräften" von ihm durchdrungen ist und so von der Gotteserkenntnis und Gottesfurcht zur Gottesliebe und Gottseligkeit fortschreitet.

IX. Die Religion ist ursprünglich und zunächst eine Betätigung des inneren Menschen, seiner geistigen Vermögen (religio interna), angeregt durch Erwägung und Erinnerung an die religiösen Tatsachen; notwendig aber tritt sie nach außen in die Erscheinung (religio externa), besonders in der äußeren Gottesverehrung (cultus Dei externus), die entweder eine private (cultus privatus) oder öffentliche (cultus publicus) ist. Die Notwendigkeit der äußeren Gottesverehrung ist begründet: a) in der Natur des Menschen als geistig-leiblichen Wesens; b) in der Beziehung seines ganzen Wesens zu Gott; c) in seiner Bestimmung für die Gesellschaft; d) in seiner Stellung zu der Natur.

1. Der äußere Kult entspringt mit psychologischer Notwendigkeit der durch die Religion bewirkten Ergriffenheit des Gemütes, weil am Gemütsleben der leibliche Organismus (Herz) seinen Anteil nimmt. Wie die andern Gefühle der Furcht, Freude usf., so wird dadurch auch das Gefühl der Religion sinnlich wahrnehmbar und durch sinnliche Mittel, wie Ton und Bild, angeregt. So gewinnt das innere religiöse Leben Ausdruck im Wort des Gebetes und den Handlungen des Symbols, insbesondere als der inhaltsreichsten im Opfer.

Das Gebet in seinen verschiedenen Formen als Anbetung, Bitt-, Dank-, Versöhnungsgebet ist der höchste und eigentlichste Akt der Religion, durch das der Mensch sich in seiner Kreatürlichkeit und Endlichkeit zu seinem Schöpfer und Herrn bekennt. Thom. 2, 2, q. 83, a. 3: Ad religionem proprie pertinet reverentiam et honorem Deo exhibere; et ideo omnia illa, per quae Deo reverentia exhibetur, pertinent ad religionem. Per orationem autem homo Deo reverentiam exhibet, in quantum scl. ei se subiicit et profitetur orando se eo indigere sicut auctore suorum bonorum. Die Bedeutung des Gebetes bei allen Völkern spricht sich in den vielen Ausdrücken für dasselbe bei Griechen und Römern aus: *ἀρά, εὐχή, λιτή, εὐχαριστία, προςφδός, προςτροπή*, preces, precatio, comprecatio, carmen, salutatio, adoratio, invocatio, supplicatio; vgl. v. Lasaulx, Studien des klass. Altert. 139. Im Hebräischen: עָתַר Gn 25, 21; Ib 33, 26. פָּלַל Is 45, 14; 1 Rg 1, 27. לָחַשׁ Is 26, 16. חָנָה Ib 19, 17. זָעַק Ps 22, 6. בָּרַךְ Ps 16, 7; 113, 2. הוֹדָה Ps 7, 18; 30, 13; 75, 2. הִשְׁתַּחֲוָה Gn 22, 5; 1 Rg 1, 3. הָגַל Ps 117, 1. Wie jede innere Bewegung, geht das Gebet über in die Gebärde; das Niederwerfen des ganzen Körpers (besonders bei den Orientalen), das Ausbreiten der Arme (besonders bei den Griechen), das Händefalten (Symbol des sich Gefangengebens), das Beugen der Knie ist der sichtbare Ausdruck der Beugung des Geistes vor Gott. Die Gebärde ist das erste und ursprünglichste Symbol; dieses ist die Grundlage des Kultus als Erscheinung des Unsichtbaren im Sichtbaren, des Göttlichen im Menschlichen, im Heidentum als Natursymbol, in der Offenbarung als gesetzlicher Typus (Sakrament, Sakramentale). Das älteste und bedeutungsvollste Symbol ist das Opfer (Euseb., Demonstr. evang.

1, 10) als Mittel der Anbetung, der Sühne, des Dankes und der Bitte. Ohne das Symbol zu verdrängen, das für die tiefsten Empfindungen allein noch den Ausdruck bietet, schließt das Wort sich an und verbindet sich mit dem Symbol zur vollkommenen religiösen Bekundung.

Wie das innere religiöse Leben im äußeren sich reflektiert, so wirkt das äußere wieder anregend und befruchtend auf das innere zurück. Thom. 2, 2, q. 81, a. 7: Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur (Rom 1, 20). Et ideo in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis quasi signis quibusdam mens humana excitetur ad spirituales actus, quibus Deo coniungitur. Et ideo religio habet quidem interiores actus quasi principales, et per se ad religionem pertinentes; exteriores vero actus quasi secundarios, et ad interiores actus ordinatos. Vgl. Catechismus Rom. p. 2, c. 1, q. 9. Thom. 2, 2, q. 91, a. 1: Ad Deum verbis utimur, non quidem ut ei nostros conceptus manifestemus, sed ut nos ipsos et alios audientes ad eius reverentiam inducamus; ebd. a. 2 ad 3: nobilior modus est provocandi homines ad devotionem per doctrinam et praedicationem quam per cantum. C. Gent. 3, 119. August., De cura pro mortuis gerenda c. 2.

2. Ganz Gottes Eigentum, soll der ganze Mensch Gott bekennen, nach seinem allseitigen Bestimmtsein durch ihn, nach Seele und Leib. Thom. 2, 2, q. 93, a. 2: Finis divini cultus est, ut homo Deo det gloriam, et ei se subiiciat mente et corpore. So ist der äußere Kultus mehr als ein bloß religiöses Anregungsmittel (Schenkel, Christl. Dogmatik I 172), wenn er gleich nur Wert hat in Verbindung mit dem inneren.

3. Der Mensch lebt und betätigt sich nicht als ein bloßes Einzelwesen; das Ganze ist vor dem Einzelnen (Aristot., Politicus 1, 1, 11); dies gilt nicht bloß von dem bürgerlichen, sondern auch vom religiösen Menschen. Die religiöse Gemeinschaft ist im höheren Sinne eine *Κοινωνία . . . ἕνεκα ζωῆς τῆς ἐνδεχομένης ἀρίστης* (ebd. 7, 7, 2). Ist gleich die Religion in der Natur des Menschen begründet, so bedarf sie doch, wie alles höhere Leben, der Pflege in und durch die religiöse Gemeinschaft. Und wieder, wo das religiöse Leben gesund ist, hat es das Bedürfnis der Mitteilung an andere, ihnen Stärkung zu geben und von ihnen zu empfangen. Aus diesem zweifachen Gesichtspunkte erwächst schon in der Ordnung der Natur die Notwendigkeit der religiösen Gemeinschaft, die im gemeinsamen, öffentlichen Kultus vor Gott sich in ihrer Zusammengehörigkeit bekennt und in der ergreifenden Kraft religiöser Feier ihre Macht, ihr heiliges Band erprobt. August., C. Faust. 19, 11: In nullum nomen religionis homines coordinari possunt, nisi aliquo sacramentorum consortio colligantur. In der Ordnung der Gnade gewinnt die religiöse Gemeinschaft — Kirche — eine viel höhere Bedeutung als das von Christus gewollte Organ, durch das seine Wahrheit und Gnade der Welt vermittelt werden soll (Mt 28, 20).

4. Im äußeren Kultus bringt der Mensch zunächst an seinem Leibe, dem Mikrokosmos, die Natur Gott zum Opfer dar; sein Leib wird „Tempel Gottes" (1 Cor 3, 16). Die Natur um ihn her, der Makrokosmos, ist nur der erweiterte

Menschenleib, für ihn und zu ihm bestimmt. Thom., In II Sent. dist. 1, q. 29, a. 3: Omnis creatura in assimilationem eius tendit, in quantum per hoc summae bonitati assimilatur. Aristot., Politicus 1, 3: τῶν ἀνθρώπων ἕνεκα πάντα. Wie der Natur an sich, verleiht der Mensch der Natur um sich im äußeren Kultus die religiöse Weihe. So oft Werkzeug der Sünde und Fallstrick der Seelen (Sap 11, 16 ff), wird sie durch den Kultus hineingezogen in den Kreis des Heiligen, und eine Stufe, auf welcher der Mensch zu Gott emporsteigt (Thom., S. th. 2, 2, q. 84, a. 2. C. Gent. 4, 56). Im Kultus der übernatürlichen Religion gewinnt jedoch das Symbol noch eine höhere Bedeutung: es wird mystisch-sakramental, indem hier eine beständige Gnadenmitteilung unter sinnlicher Verhüllung sich vollzieht, unter dem Gewande des Irdischen himmlische Kräfte wirken, das Zeichen zugleich Wirklichkeit ist und das Naturelement erhoben wird zum gnadenvollen Sakrament (August., In Ioannis evang. tract. 80, 3).

5. Die Einwendungen von Thomasius (Institutionum iurisprudentiae divinae l. 2, c. 2, Halae 1710) und Neuerer (Rousseau, Émile III) widerlegen sich hiermit von selbst. Zu Io 4, 24 bemerkt schon Thomas (S. th. 2, 2, q. 84, a. 2 ad 1): Adoratio corporalis etiam in spiritu fit, in quantum ex spirituali devotione procedit et ad eam ordinatur.

X. Jede Religion enthält demnach als ihre wesentlichen Elemente Dogma, Ethos, Symbol (Kultus). Das harmonische Verhältnis jedoch dieser drei Faktoren erscheint nur in der christlichen Religion, während in den übrigen bald das eine bald das andere überwiegt.

1. Jede Religion lehrt eine bestimmte Gottes- und Weltanschauung und führt so zur Wissenschaft (Plato, Tim., ed. Steph. 22 48; Epinomis, pass. Aristot., Metaphys. 12, 8); jede hat eine Regel für den Willen und verleiht so dem sittlichen Leben seinen Charakter; jede endlich sucht ihren Ausdruck im äußeren Kultus und wird so zur Wiege und Heimat der Kunst, wie denn ursprünglich die Dichtung — Hymnus und Tragödie — und die bildende Kunst — Architektur, Skulptur, Malerei — im innigsten Zusammenhange mit der Religion stehen. Die wahre Kulturgeschichte ist daher Religionsgeschichte.

2. Der Brahmaismus und der Hellenismus besaßen eine mythische Götterlehre, aber eine Sittenlehre hatten ihre Priester nicht zu verkünden. Buddha lehrt Moral, aber er schweigt von Gott. Der Römer ist besorgt um das, was den Dienst der Götter betrifft, aber aus seinem Religionswesen schöpft er keine höhere Erkenntnis, keine sittliche Läuterung noch Erhebung. Dio Chrysostomus (Orat. 12) und Plutarch (Amator., ed. Par. 1877, IV 914) nennen daher nicht die Priester, wenn sie die Männer aufzählen, bei denen man sich in religiösen Fragen beraten könne, sondern die Dichter, Philosophen und Gesetzgeber. Vielmehr war der Götterkultus der Moral verderblich. Ausführlich handelt hierüber Augustinus (De civ. Dei 2, 4) mit besonderer Beziehung auf die szenischen Spiele: Quae sunt sacrilegia, si illa sunt sacra? aut quae inquinatio, si illa lavatio?

In der katholischen Kirche erscheint jeder dieser drei Faktoren des religiösen Lebens in seiner Berechtigung und Begrenzung zugleich; der Abfall von ihr hatte daher schon im Protestantismus überhaupt (Predigt), noch mehr aber in den einzelnen Sekten rationalistischer und spiritualistischer Richtung ein ähnliches Mißverhältnis, wie in den heidnischen Religionen, zur Folge.

§ 5. Ursprung der Religion.

I. Dem Charakter der Religion ist die Allgemeinheit wesentlich. Wie sie den einzelnen nach allen Richtungen seines Wesens erfaßt und durchdringt, so bestimmt sie das Leben der Völker, der Geschichte; die Religionsgeschichte ist der Kern der Völkergeschichte. Äußerliche, zufällige Verhältnisse können deshalb nicht Erklärungsgrund der Religion sein.

Die Religion als universale, das menschliche Leben als solches charakterisierende Erscheinung ergab sich als Resultat von § 3 und 4. Wir betrachten das religiöse Bewußtsein überhaupt ohne Rücksicht auf die einzelnen Religionsformen (in universum) als eine Beziehung des Menschen zu Gott, Verehrung Gottes, Gottesdienst. Für dieses suchen wir eine adäquate Ursache, nicht für die einzelnen Religionssysteme (in specie), welche als solche, weil selbst verschieden, auf verschiedene Ursachen zurückzuführen sind. Das religiöse Bewußtsein überhaupt als eine in das Leben des einzelnen wie der Menschheit so tief eingreifende, universale, durch alle Zeiten und an allen Orten den Menschen erfassende, überall wesentlich gleiche Tatsache kann nur in einer gleich universalen, immer und überall wirkenden Ursache ihren Erklärungsgrund finden; wir müßten in entgegengesetzter Hypothese das Gesetz vom zureichenden Grunde und damit die Logik selbst aufheben.

M. Müller (Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, deutsch Straßb. 1880, 38): „Daß alle Menschen eine Sehnsucht nach dem Göttlichen haben, ist Tatsache; *πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι*, läßt Homer den Peisistratos sagen. Wir können nachweisen, wie selbst im tiefsten Fetischismus der Fetisch nicht nur das ist, was wir von ihm sehen, hören, berühren können, sondern noch ein anderes Etwas, was nicht gehört, gesehen oder gefühlt werden kann. Es ist nicht genug, daß bei der Verehrung von Naturgegenständen die Berge, Bäume und Flüsse uns das sind, was erscheint, sondern noch ein anderes Etwas, was nicht erscheint, und daß, wenn der Himmel und die himmlischen Mächte angerufen werden, es nicht die Sonne, der Mond oder die Sterne sind, so wie sie dem menschlichen Auge erscheinen, welche Verehrung empfangen, sondern ein anderes Etwas, quod sola reverentia vident. Der Regen ist sichtbar, Er, der den Regen sendet, ist es nicht. Der Donner ist hörbar, der Sturmwind fühlbar, aber Er, der donnert und auf den Flügeln des Sturmwinds reitet, wird nie vom menschlichen Auge erblickt. Obgleich die Griechen sich viele ihrer Gottheiten sinnlich wahrnehmbar vorstellten, so galt doch auch ihnen der höchste Gott, der schon in den alten arischen Sprachen Dyaus pitar, Himmel-Vater, im Griechischen *Ζεὺς πατήρ*, im Lateinischen Jupiter hieß, für fast ebenso unsichtbar als Er, den wir noch immer Unsern Vater im Himmel nennen. Diese Tatsache, daß alle Menschen an etwas glauben, was jenseits der sinnlichen Wahrnehmung liegt, sollte nicht übersehen werden."

II. Darum sind die Erklärungen des Ursprungs der Religion von seiten des extremen Supernaturalismus ebenso irrig wie jene des

Atheismus. Ihre gemeinsame falsche Voraussetzung ist, daß sie die Religion nur von außen her, als zufällige Erscheinung in die Menschenwelt eintreten lassen.

Am schroffsten Schmidt (Die Konstruktion des theol. Beweises 20): „Wenn der Charakter der Religion als ein durchaus positiver bezeichnet wird, so ist positiv im Sinne des dem Menschen von außen Gegebenen im Gegensatze des ihm Natürlichen und Angebornen zu nehmen. Es ist darum hier ‚positiv' im engsten Sinne zu fassen; es bezeichnet das durch göttliche, keineswegs aber durch menschliche Tat vermittelte Element der Religion. Hieraus ergibt sich, wie das Positiv-Göttliche vom Positiv-Menschlichen unterschieden werden müsse, und daß ‚positiv' keineswegs bloß ‚historisch' sei." S. 24: „Als das Positive der Religion erschien uns die göttliche Offenbarung. Der Begriff der Offenbarung folgt notwendig aus dem der Religion.... So wie der Geist von angebornen Ideen nichts weiß, so ist auch die religiöse Idee ihm nichts Natürliches. Selbst die Idee Gottes, die Grundlage aller Religion und Offenbarung, ist nur Ergebnis objektiver Offenbarung. Darum kann von einer Natur- oder Vernunftreligion, welche eine von aller Offenbarung unabhängige religiöse Idee voraussetzt, und welche man der positiven Offenbarung gegenüber für diese als Kriterien aufstellen will, nicht gesprochen werden." Ebenso Oberthür, Methodologie der theologischen Wissenschaften 298. In milderer Weise haben Klee (Katholische Dogmatik I 12 f), Schwetz (Theologia fundament. 53) und Staudenmaier (Enzyklopädie² 149) die Notwendigkeit positiver Weckung und Förderung der Religion ohne Verleugnung ihrer natürlichen Grundlagen hervorgehoben. Auch Schanz (Apologie I³ 147 ff) weist nachdrücklich auf die konkrete positive Leitung in der religiösen Entwicklung hin.

Doch darf man hierbei die Religion, wie sie historisch erscheint, mit der Religion an sich als Postulat der vernünftigen Menschennatur nicht verwechseln. Tatsächlich war der Mensch von Anfang an durch die Offenbarung über Gott unterrichtet, da dieser ihn „aus Antrieb seiner unendlichen Güte zu einem übernatürlichen Ziel bestimmt hat, nämlich zur Teilnahme an den göttlichen Gütern, welche die Fassungskraft des menschlichen Geistes gänzlich übersteigen" (Conc. Vatic., Constit. de fide cath. cap. 2); aber dabei hält die Kirche fest, „daß Gott, der Anfang und das Endziel aller Dinge, durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft aus den erschaffenen Dingen mit Gewißheit erkannt werden kann" (ebd.); vgl. oben S. 4 f und Motuproprio Pius' X. Sacrorum antistitum (Eidesformel gegen die Modernistengefahr) S. 34 (Freiburg, Herder).

III. Die Erklärungsversuche des Ursprungs der Religion auf rohempirischem Wege von seiten des Deismus und Atheismus sind nur die Anwendung eines allgemeinen falschen Prinzips auf die religiöse Tatsache, die Verkennung des Organischen im Leben der Menschheit.

Des Atheismus und Deismus (die Anerkennung des Daseins Gottes unter Leugnung jeder Einwirkung auf Mensch und Welt nach der Schöpfung; vgl. Lechler, Geschichte des engl. Deismus 459 ff) rohe, bloß bei der Außenseite stehen gebliebene Auffassung der Religion stammt aus denselben falschen Voraussetzungen, denen auch die übrigen landläufigen Erklärungen von Staat und Gesellschaft, Sprache und Gewissen, Gesetz und Sitte entstammen. Der Staat soll durch einen Vertrag (Hobbes, Rousseaus Contrat social), die Sprache durch Lautnachahmungen, das Gewissen durch Erziehung und Angewöhnung (Spencer, Nietzsche), nach Darwin, Tylor, Lippert die Religion überhaupt aus

Träumen und ähnlichem (Animismus) entstanden sein unter Menschen, die sich erst allmählich aus dem Zustande tierischer Roheit emporarbeiten mußten. Sämtliche Versuche dieser Art wollen das Notwendige aus dem Zufälligen, das Allgemeine aus dem Einzelnen, die Ursache aus der Wirkung ableiten, abgesehen davon, daß ihre Grundvoraussetzung eines einseitigen Evolutionismus immer mehr einer gesunden Rückschrittstheorie auf Grund der neueren Untersuchungen weichen muß (vgl. H. Rink, Tales and Traditions of the Eskimo, Lond. 1875; Baldwin, Ancient America, or Notes on American Archeology, New York 1872; Zöckler, Die Lehre vom Urstand des Menschen, Gütersloh 1879; Borchert, Der Animismus, Freiburg 1900).

IV. Gegen die Hypothese eines Ursprunges der Religion aus Furcht gilt: a) das religiöse Gefühl ist nicht bloß ein Gefühl der Furcht; b) sie erklärt nicht, wie ohne religiöse Anlage der Mensch vom Sinnlichen zum Geistigen, vom Endlichen zum Unendlichen sich hätte erheben können; c) sie behauptet willkürlich, daß die erste Form des religiösen Bewußtseins der Polytheismus gewesen sei.

1. Diese Hypothese des Ursprunges der Religion aus Furcht vor gewaltigen Naturerscheinungen findet sich schon bei Epikur (Diog. Laërt. 10, n. 31 [142]), dessen Schüler Lukretius (De natura rerum, pass.), Petronius (Primos in orbe deos fecit timor, ardua coelo Fulmina cum caderent. Fragm. 27). Unter den Neueren hierfür Hobbes (Leviathan, Lond. 1651), Raynal, Hume, H. Voß, zuletzt D. Strauß (Der alte und der neue Glaube[6] 95). Die Natur in ihren dem Menschen freundlichen wie furchtbaren Erscheinungen regt den Gottesgedanken in ihm an, aber sie schafft ihn nicht. Nicht einer blinden Naturgewalt fühlt der Mensch sich untertan, sondern nur der geistigen Macht, die in und durch diese waltet. Darum mußte selbst Strauß (a. a. O., Schluß) seiner Gottheit Geist und Leben einhauchen, indem er sie das „vernünftige und gütige Universum" nannte. Mit Verwerfung der Furcht als eigentlicher Quelle der Religion soll die Tätigkeit des Triebes nach Wohlbefinden zur Entstehung der Religion keineswegs (gegen Hume) als für die Religion selbst nachteilig und unwirklich ausgeschlossen werden. Doch darf die Bedeutung des uneigennützigen Wahrheitstriebes für die Ausbildung der Religion nicht verkannt werden (vgl. Aristot., Metaph. 1, 1; Weber, Christliche Apologetik § 40, S. 128 ff).

2. Gegen die Annahme einer Religionserfindung durch Priester und Gesetzgeber sprechen sämtliche bereits angeführten Gründe. Außerdem mutet sie uns zu, das Ungeheuerliche zu glauben, „daß derselbe Betrug oder vielmehr dieselbe Reihe von Betrügen, in der jeder folgende unglaublicher ist als der erste, sich bei einem zweiten, dritten, vierten Volke wiederholt habe" (Schelling, Philosophie der Mythologie und Offenbarung, 2. Vorlesung). Der Gesetzgeber spricht eben nur aus, was in ihm und seinem Volke gemeinsam lebt, und benutzt es als Motiv, wie er auch die Gefühle der Vaterlandsliebe, der Ehre usf. benutzt. Außerdem bliebe es absolut unerklärbar, wie die Völker so allgemein, mit solch zäher Überzeugung, selbst gegen die Stimme der Leidenschaft, und

dauernd ihnen hätten Glauben beimessen können. Cic., De natura deor. 2, 2: Opinionum commenta delet dies, naturae iudicia confirmat.

„Die Geschichte berichtet zwar von Religionsstiftern, immer aber haben diese an bereits Vorhandenes angeknüpft, immer haben sie schon Religion vorgefunden. Auch die frühesten Urkunden der Ägypter, Chaldäer, Chinesen und die Veda-Urkunden der Inder, die älter sind als alle uns bekannten Religionsstifter, zeigen die Religion immer schon als etwas Vorhandenes, nirgends als ein erst Entstehendes" (v. Strauß und Torney, Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft, 1879, 6). Der Versuch durch das Studium, wie die religiösen Vorstellungen bei den wilden Horden sich bilden, den Ursprung der Religion an sich zu erklären (Folklorismus), setzt zwei mit Evidenz als falsch bewiesene Hypothesen voraus: erstens, der Urzustand der Menschheit sei der der Tierheit oder doch ein nahe an dieselbe grenzender gewesen; sodann, es seien demnach diese verkommenn Horden Reste der ursprünglichen Menschen, Erscheinungen des reinen Naturzustandes.

V. Die Religion ist zugleich mit dem Wesen des menschlichen Geistes gesetzt, der, in seiner Endlichkeit und Abhängigkeit sich erkennend, zu Gott, dem Unendlichen und Absoluten, aufsteigt. Der Ursprung der Religion liegt demnach in der dem Menschen immanenten Gottesidee, welche durch die Betrachtung der Natur und seiner selbst sich entfaltet und in der positiven Offenbarung vollendet wird.

Die religiöse Offenbarung vollendet die natürliche Religion in vierfacher Beziehung: a) Sie befreit sie von ihren Irrtümern und Mängeln; b) verbreitet auch über die Wahrheiten der natürlichen Religion ein helleres Licht; c) die natürliche Erkenntnis erstarkt, weil sie für ihre höchsten Probleme Gewißheit erhält; d) die natürliche Religion wie die gesamte natürliche Ordnung ist angelegt auf die übernatürliche; darum kann sie nur der vollkommen erfassen, der sie in dieser ihrer Hinordnung zu der übernatürlichen erkennt. Conc. Vatic. a. a. O. cap. 2: Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint (Denz. n. 1786). Pius IX., Encycl. 9. Nov. 1846: Fides rationem ab omnibus erroribus liberat eamque divinarum rerum cognitione mirifice illustrat, confirmat atque perficit (Denz. n. 1635).

Nicht in einer besondern subjektiven Anlage wurzelt die Religion, sondern in der Eigenart des menschlichen Geistes und seiner Beziehung auf Gott. Von einer besondern Anlage der Religion kann man nur insofern reden, als die Entwicklung der Religion ein regsames Streben nach höherer Erkenntnis und Zielsetzung voraussetzt, welches Freiheit oder Widerstand gegen niedere Leidenschaften voraussetzt. Am direktesten ist die Entstehung der Religion an den Glückseligkeitstrieb geknüpft, welcher die Abhängigkeit des Menschen, das Bedürfnis nach Erhebung über dieselbe durch Anschluß an die höchsten Mächte und das Bedürfnis nach Erkenntnis der höchsten Mächte zum Bewußtsein bringt und zum entsprechenden Verhalten anregt. Sofern der Glückseligkeitstrieb nach dem unendlichen Glück dürsten läßt, ist er eine religiöse Anlage. Zur Verwirklichung des religiösen Lebens erscheint sodann der Mensch insbesondere durch die Freiheit und Vernunft veranlagt.

§ 6. Absolute Notwendigkeit der Religion.

I. Die absolute Notwendigkeit der Religion erhellt von seiten Gottes in seinem Verhältnis zum geschaffenen Geiste: a) Er ist Ursprung, sonach auch das Ziel aller Kreatur; darum muß er notwendig die Erkenntnis und das Bekenntnis seiner in dieser zweifachen Beziehung vom Menschen fordern. In der Erkenntnis und dem Bekenntnis Gottes als unserem Ursprung und Ziel besteht der Grund der Religion. b) Weil Ursprung und Ziel, ist Gott Herr, Gesetzgeber, Lenker und höchstes Gut der vernünftigen Kreatur; darum muß er notwendig von ihr Unterwerfung, Verehrung, Vertrauen, Liebe fordern. In diesen Akten betätigt sich die Religion.

1. Alles aus Gott (Rom 11, 36). Darum ist die Kreatur ganz, notwendig und ewig sein; seines Eigentumsrechts über die Kreatur kann Gott sich nicht begeben. So ist der Mensch ihm dienstbar wie die gesamte Schöpfung; alle Kreatur ist Gottes Knecht (Cyrill. Alex., In Io 15, 9 10); vgl. Is 42, 19; 44, 21; 53, 11; 49, 1—4.

Alles durch Gott und in Gott (Rom 11, 36. Act 17, 28: In ipso vivimus, movemur et sumus). Gott ist im Innersten eines jeden Menschen als seine wirkende Ursache, nicht als sein Wesen oder ein Teil von ihm. Thom., S. th. 1, 2, q. 110, a. 1 ad 2: Deus est vita animae per modum causae efficientis, sed anima est vita corporis per modum causae formalis; vgl. 1, q. 3, a. 8. Darum gehört der Mensch immer und notwendig Gott an, er ist immer und notwendig durch ihn bedingt.

Alles zu Gott; denn nur er ist der Schöpfung letztes und würdiges Ziel. August., De civ. Dei 10, 3: Bonum nostrum, de cuius fine inter philosophos magna contentio est, nullum est aliud, quam Deo adhaerere, cuius unius anima intellectualis incorporeo, si dici potest, amplexu, veris impletur foecundaturque virtutibus.

2. Wegen dieser Verpflichtung des Menschen Gott gegenüber bezeichnete die Schule die virtus religionis als virtus iustitiae annexa. Ioannes a S. Thoma, Cursus theol. in Summam theol. D. Thomae t. IV, disp. 3. Thom., S. th. 1, 2, q. 60, a. 3: Religio est, per quam redditur debitum Deo. Wohl ist zwischen Gott und dem Menschen kein strenges Rechtsverhältnis denkbar, aber doch eine Analogie desselben. Thom., S. th. 2, 2, q. 81, a. 5 ad 3: Religio [est] pars iustitiae, et medium in ipsa [accipitur], non quidem inter passiones, sed secundum quandam aequalitatem inter operationes quae sunt ad Deum, dico autem aequalitatem non absolute, quia Deo non potest tantum exhiberi, quantum ei debetur; sed secundum quandam considerationem humanae facultatis et divinae acceptationis. Vgl. Cic., De natura deor. 1, 41: Est enim pietas iustitia adversus Deos. Plato, Euthyphron c. 13: *μόριον γὰρ τοῦ δικαίου τὸ ὅσιον.* Lactant., Div. Instit. 4, 28: Hac condicione gignimur, ut generanti nos Deo iusta et debita obsequia prae-

beamus; hunc solum noverimus, hunc sequamur, hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde et ipsa religio nomen accepit. So gibt in der Religion der Mensch Gott die schuldige Ehre (gloria accidentalis et extrinseca) und empfängt ebendadurch seine Seligkeit. Thom., S. th. 2, 2, q. 81, a. 7: Deo reverentiam et honorem exhibemus non propter seipsum, quia ipse est gloria (intrinseca et essentiali) plenus, sed propter nos, quia ex hoc, quod Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subiicitur et in hoc eius perfectio consistit. Quaelibet enim res perficitur ex hoc, quod subditur suo superiori, sicut corpus per hoc, quod vivificatur per animam.

II. Die absolute Notwendigkeit der Religion erhellt von seiten des Menschen, unmittelbar und mittelbar, und zwar:

a) in Hinsicht auf seine Intelligenz, die nur in der Erkenntnis Gottes als der obersten Ursache und des letzten Zieles aller Kreatur ihren Ruhepunkt findet;

b) in Hinsicht auf seinen Willen. Da der Wille seiner Natur nach im Sittengesetz seine Norm hat, so ergibt sich für den Menschen die Notwendigkeit der Religion aus dem Verhältnis des Sittengesetzes zu Gott, sofern Gott α) das höchste, unwandelbare Prinzip der sittlichen Ordnung ist, β) das Fundament der sittlichen Verpflichtung, γ) die Kraft ihrer Sanktion, δ) der Gegenstand der Betätigung der Gerechtigkeit, ε) als Ziel des Leidens nach sittlichen Grundsätzen;

c) in Hinsicht auf seinen Glückseligkeitstrieb, der nur in Gott als der unwandelbaren Wahrheit und dem höchsten Gute seine Befriedigung findet.

1. Die Selbstkenntnis weist den Menschen hin zur Gotteskenntnis. Minucius Felix, Octav. c. 17: Nec recuso, . . . hominem nosse se et circumspicere debere, unde sit, quare sit. In seinem Geiste aber trägt er die Ideen des Wahren und Guten; diese führen ihn mit Notwendigkeit hin zum Erst- und Urwahren, zu Gott (Plato, De republ. 7, ed. Steph. 533: *αὐτὸ τὸ ἀληθές;* ebd. 532: *τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει*), zu einem Erst- und Urguten (7, ebd. 532: *αὐτὸ τὸ ἀγαθόν;* 6, ebd. 517: *τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα*). Aristot., Metaphys. 12, 10: Die Idee des Seienden zum Erst- und absolut Seienden, Gott (vgl. oben S. 49 ff). Thom., S. th. 1, q. 6, a. 4: Hoc absolute verum est quod aliquid sit primum, quod per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum. Darum liegt die Anerkennung Gottes dem Geiste so nahe, daß wir ihn überall sehen (Ib 36, 25); wir hören ihn (Ps 18, 1), wir ergreifen ihn (Act 17, 27), denn er ist nicht ferne von einem jeden von uns. Darum kann der Mensch Gott nicht ignorieren ohne eigene tiefe Verschuldung; der Aufblick des Geistes zeigt ihm Gott, die Notwendigkeit des Denkens führt zu ihm hin.

2. Vergeblich ist der Versuch (des Stoizismus und Kantianismus), die Religion durch die Moralität zu ersetzen und alle religiösen Streitfragen als belanglos zu vermeiden. Die Frage nach der Natur und Bestimmung des Menschen ist die Grundfrage aller sittlichen Theorien; sie ist aber auch gerade eine eminent religiöse Frage. Die äußeren Handlungen mögen bei Religiösen und Irreligiösen innerhalb einer bestimmten Grenze eine gewisse Ähnlichkeit haben; ihre eigentliche Bedeutung und ihren wahren Wert empfangen sie erst durch die Gesinnung, die in der gesamten religiösen Welt- und Lebensanschauung wurzelt. Ganz verschieden darum ist die christliche von der philosophischen, diese von der heidnischen Moral. Vgl. Bautain, Die Moral des Evangeliums im Vergleich mit den verschiedenen Moralsystemen, deutsch 1856; Hasler, Vergleichung der heidnischen und christlichen Ethik, München 1866; Zuckrigl, Die Notwendigkeit der christlichen Offenbarungsmoral, Tübingen 1851; Schneider, Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit, Paderborn 1900.

3. Das Sittengesetz als Bestimmungsgrund des reinen Willens, d. i. als absolutes Sollen autonom gedacht, enthält nach Kant die Form der allgemeinen Gesetzgebung: was nämlich der Vernunft gemäß allgemein sein soll und folglich durch die menschliche Freiheit zu realisieren ist, ohne jede Rücksicht auf subjektives Wohl. Doch wie soll die autonome Vernunft — nicht die Einzelvernunft, sondern die Vernunft an sich, die Vernunft überhaupt, schließlich doch nur eine Abstraktion — die Autorität gewinnen, das konkrete Vernunftwesen im Handeln zu bestimmen? Diese Frage hätte daher Kant darauf hinweisen sollen, daß die menschliche Vernunft selbst aus einem übermenschlichen Prinzipe abzuleiten sei, und er hätte darum folgerichtig von der Autonomie des Menschen zur Theonomie emporbringen müssen. Thom., S. th. 1, 2, q. 93, a. 1: In quolibet artifice praeexsistit ratio eorum, quae constituuntur per artem; ita etiam in quolibet gubernante oportet, quod praeexsistat ratio ordinis eorum, quae agenda sunt per eos, qui ordini subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum vocatur ars vel exemplar rerum artificiatarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum rationem legis obtinet. ... Unde sicut ratio divinae sapientiae, in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae, ita ratio divinae moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.

E. v. Hartmann (Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, Berlin 1879; Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie, ebd. 1880; Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft, ebd. 1874) bestreitet jede „heteronome Moral" als unsittlich. Wenn Gott selbst als Urbild alles Ethos dem Menschen ein schlechthin Äußerliches, Fremdes wäre, wie der Wille eines Despoten, dem der Sklave gehorcht, dann hätte seine Polemik einige Berechtigung. Aber das Sittengesetz ist ja als göttliches in uns, denn unsere sittliche Natur ist als Abbild der göttlichen erschaffen, und so kann der Mensch in eigener Vernunftüberzeugung das göttliche Gesetz frei zum eigenen Gesetze machen (Lv 19, 2).

Die ſittliche Ordnung wurzelt in Gott als dem Urbilde aller Heiligkeit. Sein Wille iſt es, der ſie dem kreatürlichen Geiſte als Geſetz ſeines Lebens vorſchreibt und dadurch ihn ſeinem Ziele, Gott, entgegenführt. August., C. Faust. 22, 27: Lex vero aeterna est divina ratio vel voluntas, ordinem naturalem conservare iubens, perturbari vetans. De lib. arbitrio 1, 6: Illa lex, quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est, . . . potestne cuipiam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri? So iſt das Sittengeſetz nihil aliud nisi recta et a numine deorum tracta ratio (Cic., Philipp. 2, 12).

Vgl. Cic., De leg. 2, 4: Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam, nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret, imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant, omnia ratione aut cogentis aut vetantis Dei; ex qua illa lex, quam dii humano generi dederunt, recte est laudata. . . . Orta autem simul est cum mente divina. Quamobrem lex vera atque princeps, apta ad iubendum et ad vetandum, ratio est recta summi Iovis.

Οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ᾠόμην τὰ σὰ
Κηρύγματ', ὥστ' ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν
Νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄντ' ὑπερδραμεῖν.
Οὐ γάρ τι νῦν γε κἀχθές, ἀλλ' ἀεί ποτε
Ζῇ ταῦτα, κοὐδεὶς οἶδεν ἐξ ὅτου 'φάνη.

Sophocles, Antigone v. 453 ff; vgl. Oedipus rex v. 880 f. Plato, De leg., init.: *Θεὸς ἤ τις ἀνθρώπων ὑμῖν εἵληφε τὴν αἰτίαν τῆς τῶν νόμων διαθέσεως. Θεὸς ὡς γε τὸ δικαιότατον εἰπεῖν* (ed. Par. 1877, 263). Hiermit iſt jedoch kein Geſetz über Gott geſetzt. Thom., S. th. 1, 2, q. 93, a. 1 ad 3: Ratio intellectus divini aliter se habet ad res, quam ratio humani intellectus. Intellectus enim humanus est mensuratus a rebus . . . intellectus vero divinus est mensura rerum, quia unaquaeque res in tantum habet de veritate, in quantum imitatur intellectum divinum . . . unde ratio eius (intellectus divini) est ipsa veritas. Das Reich der menſchlichen Perſönlichkeit ſetzt notwendig eine abſolute Perſönlichkeit voraus; die ſittliche Aufgabe kann demnach keine andere ſein als dieſe, in freier Hingabe des menſchlichen an den göttlichen Willen die eigene Freiheit als Organ für Gott und ſeine Ziele unter die Aktion Gottes als oberſter Urſache und bewegenden Prinzips (primus motor) zu ſtellen.

4. Unſere praktiſche Vernunft (synteresis) iſt Geſetzbuch und Herold des Sittengeſetzes, aber nicht deſſen Urheber, das nächſte, aber nicht letzte Prinzip der ſittlichen Verpflichtung. Thom., S. th. 1, 2, q. 19, a. 4: Quod ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuratur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina. Unde in Ps 4, 6 dicitur: Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine; quasi diceret: Lumen rationis, quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultus tui, i. e. a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est, quod multo magis pendet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna, quam a ratione humana. Wäre die praktiſche Vernunft autonom, dann wäre das Reich der Sitte, das unendlich höher ſteht als dieſe ſichtbare Welt, des Menſchen eigenes Werk — ein ethiſcher Atheismus, der zur Negation der ſittlichen Ordnung ſelbſt führen muß. Derſelbe iſt aber auch unhaltbar in ſich; denn die

Erkenntnis als solche ist nicht gesetzgebend; Gesetzgeber ist nur der Wille, und zwar ein höherer als der, welcher das Gesetz zu erfüllen hat. Nur dann, wenn der Mensch seine sittliche Verpflichtung erkennt als abhängig von einem Willen, von dem er in seinem ganzen Dasein bedingt ist, von dem über dem einzelnen wie über dem Geschlechte stehenden absoluten Willen Gottes, ist ihm auch das „Du sollst" ein absolutes. Autonomie kommt dem Menschen nur insofern zu, als er mit Überzeugung das Sittengesetz selbständig und freiwillig befolgen soll, um sittlich zu handeln. Diese Autonomie schließt aber die Theonomie ein.

5. Das Sittengesetz hat in und durch sich selbst schon eine gewisse Sanktion, d. i. Lohn für seine Beobachtung, Strafe für Übertretung. Das Strafübel ist die Reaktion des verletzten Sittengesetzes, wie der Schmerz in Tier und Mensch die Sanktion der physischen Ordnung ist gegenüber ihrer Verletzung (vgl. Anselm., Cur Deus homo 1, 12. Thom., C. Gent. 3, 140; S. th. 1, 2, q. 81, a. 1. August., Confess. 1, 12). Doch diese innere Sanktion ist nur eine unvollkommene (vgl. oben S. 65), darum fordert das Sittengesetz zugleich eine äußere, vollkommene, die das ganze Leben trifft, demnach in das Jenseits hinüberreicht. Das Gewissen allein kann diese Sanktion nicht bieten, denn:

a) Die Sanktion muß, wie das Sittengesetz selbst, über allen stehen, unwandelbar und der menschlichen Willkür für immer entrückt; das Gewissen aber ist nicht in allen gleich, und es ist der Willkür der Menschen anheimgegeben, dasselbe zu betäuben, zu schwächen und abzustumpfen.

b) Trost oder Qual des Gewissens sind selbst vielfach nur die Wirkung der Hoffnung auf Lohn und der Furcht vor Strafe. Aus ihnen kommt die Kraft zum Marter- und Heldentod.

c) Je mehr der Mensch in Hinsicht auf den Inhalt des Sittengesetzes abirrt, desto geringer wird der Wert des Gewissensausspruches. Diese Irrtumsfähigkeit ist aber Tatsache.

Ovid., Ex Ponto 2, Epist. 3, 11:

Nec facile invenias multis in millibus unum,
Virtutem pretium qui putet esse sui.
Ipse decor, recte facti si praemia desint,
Non movet, et gratis poenitet esse probum.

„Mit der Gewissensqual", spricht Hartmann (Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins 29), dieses Wort des Dichters bestätigend, „wird es im allgemeinen nicht ängstlich genommen."

6. Cic., Disput. Tuscul. 1, 15: Nemo umqam sine magna spe immortalitatis se pro patria offerret ad mortem. Von der abstrakten rein formalen Fassung des Tugendbegriffes ausgehend, die nur die absolut sittliche Vollkommenheit als Tugend gelten läßt, entwarf der Stoiker sein Ideal des Weisen. Die Tugend genügt ihm allein zur Seligkeit. Diogen. Laërt. 6, 1, n. 5 (11): *αὐτάρκη εἶναι τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν.* Cic., Acad. quaest. 1, 10: Zeno is erat, qui omnia, quae ad beatam vitam pertineret, in una virtute poneret, nec quidquam aliud numeraret in bonis. Krankheit, Schmerz, Armut, Schande sind keine Übel, da sie kein Hindernis der Tugend, somit der Glückseligkeit, sind (Diogen. Laërt. 7, 1, n. 50 [102 103]). Gerade in dem Ideal des Weisen stellt sich die Unhaltbarkeit der stoischen Ethik heraus; die Stoiker waren nicht im stande, einen Weisen in ihrem Sinne aufzuzeigen (Sextus Empir., Adv. mathem. 9, 133).

Demnach, da die Tugend nur eine ist, sind alle lasterhaft. So ist das Tugendideal unerreichbar, der Selbstmord (ἐξάγειν ἑαυτὸν τοῦ βίου) ist die einzige Lösung des Zwiespaltes zwischen Ideal und Wirklichkeit, Glückseligkeitstrieb und äußerem Schmerz. Doch wäre dieses alles nicht, der stoischen Anschauung liegt ein noch viel verhängnisvollerer Irrtum zu Grunde. Das Ziel der Menschheit ist nicht die Tugend des einzelnen, sondern der endliche Sieg der sittlichen Ordnung überhaupt; dieser aber liegt nicht in unserer Hand. Darum haben wir nicht bloß mit Kant zur Befriedigung des Glückseligkeitstriebs, sondern um der sittlichen Ordnung selbst willen eine höhere Macht anzuerkennen, welche die Möglichkeit und dereinstige Wirklichkeit des Sieges der sittlichen Idee gewährleistet — des Reiches Gottes. Das ist nicht verwerflicher Egoismus, daß der Mensch seine Seligkeit sucht; denn indem er diese sucht, sucht er Gott, die Quelle seiner Seligkeit. Sein ewiges, seliges Leben in Gott ist sein wahres, eigentliches Leben, zu diesem ist er hinbestimmt, und gegen diese seine Bestimmung kann und darf er sich nicht gleichgültig verhalten; selbst auf der höchsten Stufe der Gottesliebe (amor benevolentiae) soll und darf er nicht dauernd (habitu) und absolut von seiner Seligkeit absehen. Vgl. Prop. Mich. de Molinos damn. ab Innoc. XI. 19. Nov. 1687 (Denz. n. 1221 ff); Prop. Fenelon damn. ab Innoc. XII. 12. Martii 1699 (ebd. n. 1327 ff).

7. Größer als im Tun erscheint der sittliche Mensch im Leiden. Woher schöpft er Kraft, Regel und Motiv? Die religionslose Ethik hat nur die stumpfe Resignation, die sich beugt vor der blinden, vernunft- und herzlosen Notwendigkeit (Strauß, Der alte und der neue Glaube 144 ff). Das aber ist ein vollendeter Widerspruch, daß der Vernünftige und Bewußte dem Vernunft- und Bewußtlosen sich hingeben, die freie Persönlichkeit sich beugen soll vor dem blinden Fatum. Die Religion weist auf Gott hin, in dem der Gegensatz zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit gelöst ist, der ihn dereinst für alle lösen wird; indem der endliche Wille an ihn sich hingibt und unter ihn, der das Leiden sendet, in Gehorsam und Liebe sich beugt und so in freie Einigung seines Willens mit dem göttlichen Liebeswillen eintritt, wird er erhoben über sich selbst, wird das Liebesleiden eine Tat sittlichen Heroismus, der in Gott sein Prinzip, Ziel und Motiv hat.

8. Gott allein ist des Menschen höchstes Gut, weil das Gut an sich, nicht ein bloß mitgeteiltes Gut, wie selbst Tugend und Wissenschaft nur mitgeteilte Güter sind (vgl. Thom., S. th. 1, 2, q. 2, a. 8). Die Tätigkeit, in welcher formal die Glückseligkeit besteht, ist ein Akt des Intellekts, die Betrachtung Gottes, als der ewigen Wahrheit, in vollkommener Weise im jenseitigen, in unvollkommener Weise im diesseitigen Leben. Thom. 1, 2, q. 3, a. 5: Si beatitudo hominis est operatio, oportet, quod sit optima operatio hominis. Optima operatio hominis est, quae est optimae potentiae respectu optimi obiecti. Optima autem potentia est intellectus, cuius obiectum optimum est bonum divinum.... Et ideo ultima et perfecta beatitudo, quae exspectatur in futura vita, tota principaliter consistet in contemplatione (vgl. Thom. 1, q. 26, a. 2 ad 1; Gregor. de Valentia, Comment. theol. tom. II: In 1, 2 disp. 1, q. 3, punct. 1). Sekundär besteht die Glückseligkeit im Willen, der, nach seinem Ziele in Liebe hinstrebend, durch den Besitz des Zieles, das dem Geiste gegenwärtig ist, mit Seligkeit erfüllt wird. Thom. 1, 2, q. 3, a. 4: Essentia beatitudinis in actu intellectus consistit. Sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundum quod

Augustinus dicit (Confess. 10, 23), quod beatitudo est gaudium de veritate, quia scl. ipsum gaudium est consummatio beatitudinis. Vgl. August., De diversis quaest. 83 q. 35: Quid est aliud, beate vivere, nisi aliquid cognoscendo habere? Omnium enim praestantissimum est, quod aeternum est, et propterea id habere non possumus, nisi ea re, qua praestantiores sumus, id est, mente; quidquid autem mente habetur, cognoscendo habetur. Vgl. Plato, Phaedon (ed. Par. 1877, I 50); De republ. (ebd. II 170).

Aber auch in diesem Leben gewinnen wir durch eine unvollkommene Erkenntnis Gottes eine, wenngleich unvollkommene Glückseligkeit (vgl. Thom., S. th. 1, q. 26, a. 4). Weil aber hier diese Erkenntnis noch unvollkommen ist, bildet die Hoffnung auf die jenseitige Glückseligkeit einen Ersatz, der die Übel dieses Lebens zwar nicht aufhebt, aber ihnen für den Religiösen eine ganz andere Bedeutung gibt, als sie an und für sich haben. Thom. 1, 2, q. 114, a. 10 ad 4: Omnia aeque eveniunt bonis et malis quantum ad ipsam substantiam bonorum vel malorum temporalium, sed non quantum ad finem, quia boni per huiusmodi manuducuntur ad finem, non autem mali.

III. Die absolute Notwendigkeit der Religion erhellt von seiten des Menschen endlich mittelbar, indem die menschliche Gesellschaft, die äußere Grundlage für die Vollführung der sittlichen Ordnung und die Erreichung des sittlichen Zieles, nur auf dem Boden der Religion dauernd Bestand haben kann.

1. Plato, De republ., ed. Par. 1877, II 68; De leg. (ebd. II 324 454). Aristot., Politicus 7, 8—12. Cic., De natura deor. 1, 2: Haud scio, an pietate adversus deos sublata, fides etiam et societas humani generis et una excellentissima virtus, iustitia, tollatur. Horat., Od. 3, 6: Di multa neglecti dederunt Hesperiae mala luctuosae. Sallust., In Catilin. 12: Maiores nostri religiosissimi mortales, qui delubra deorum pietate decorabant. Cic., De officiis 1, 55: Ut prima officia diis immortalibus, secunda patriae, tertia parentibus, deinceps gradatim reliquis debeantur. Schon Justin der Märt. (Apol. I. 12) wies auf die segensvolle Bedeutung der christlichen Religion für das Staatswohl hin.

Ausführlich hierüber Augustinus (Ep. 138, c. 2, n. 15): Qui doctrinam Christi adversam dicunt esse reipublicae, dent exercitum talem, quales doctrina Christi esse milites iussit; dent tales provinciales, tales maritos, tales coniuges, tales parentes, tales filios, tales dominos, tales servos, tales reges, tales iudices, tales denique debitorum ipsius fisci redditores et exactores, quales esse praecepit doctrina Christi, et audeant dicere eam adversam esse reipublicae. Und seine Apostrophe an die katholische Religion (De moribus Ecclesiae cath. c. 30): Tu pueriliter pueros, fortiter iuvenes, quiete senes, prout cuiusque non corporis tantum, sed et animi aetas est, exerces et doces; tu feminas viris suis, non ad explendam libidinem, sed ad propagandam prolem et ad rei familiaris societatem, casta et fideli oboedientia subicis; tu viros coniugibus, non ad illudendum imbecilliorem sexum, sed sinceri amoris legibus praeficis; tu parentibus filios libera quadam servitute subiungis, parentes filiis pia quadam dominatione praeponis; tu fratribus fratres religionis vinculo firmiore quam

sanguinis nectis; tu omnem generis propinquitatem et affinitatis necessitatem, servatis naturae voluntatisque nexibus, mutua caritate constringis; tu dominis servos, non tam condicionis necessitate, quam officii delectatione doces adhaerere; tu dominos servis summi Dei, communis Domini consideratione placabiles et ad consulendum quam ad coercendum propensiores facis; tu cives civibus, tu gentes gentibus, ac prorsus homines hominibus primorum parentum recordatione non societate tantum, sed quadam etiam fraternitate coniungis; tu doces reges prospicere populis, monens populos se subdere regibus, ostendens, quemadmodum et non omnibus omnia, et omnibus caritas et nulli debeatur iniuria.

2. Die Gründe für obige Thesis sind folgende:

a) Keine Gemeinschaft kann bestehen ohne ein Gemeinschaft bildendes Prinzip; das Bedürfnis nach der Gemeinschaft ruft daher notwendig das Bedürfnis nach dem Prinzip hervor (Rom 13, 1), so zwar, daß das Prinzip auch den Charakter der Gemeinschaft bestimmt. Leo XIII., Encycl. „Immortale Dei": Auctoritas principum sanctitudinem quandam induit humana maiorem, contineturque ne declinet a iustitia, neu modum in imperando transsiliat; oboedientia civium habet honestatem dignitatemque comitem, quia non est hominis ad hominem servitus, sed obtemperatio voluntati Dei, regnum per homines exercentis. Vgl. Leo XIII., Encycl. „Diuturnum illud".

b) Tatsächlich hat das Recht seine Wurzel in der Sitte und im Gewissen. Quid leges sine moribus vanae proficiunt? (Horat., Od. 3, 24, 35 36.) Die Sitte aber und das Gewissen sind von der Religion untrennbar. Die Gesetzgebung macht so wenig die Sitte, als sie die Religion macht; sie findet die sittlichen Anschauungen vor und ist auf sie basiert. Die Hypothese eines Staates, aus atheistischen Bürgern bestehend (Bayle, Pensées diverses écrites ... à l'occasion de la comète de 1680, § 129), ist deswegen in sich widersprechend.

c) Der Staat gibt dem gesellschaftlichen Leben seine Form; den Inhalt muß dieses anderswoher schöpfen. Denn zum menschlichen Leben genügt nicht allein das starre Recht; was dieses scheidet, soll die Liebe einen. Das staatliche Recht ist erzwingbar, die Liebe nicht; diese gebietet nur die Religion.

d) Grundbedingung eines gesunden Staatslebens ist das geordnete Verhältnis von Arbeit und Ruhe. Arbeit ohne Ruhe erniedrigt und entwürdigt den Menschen, Ruhe ohne geistige Erhebung verwildert und vertiert ihn. Der Staat kann die Arbeit erzwingen, wie er die Sklavenarbeit erzwungen hat, und einen Ruhetag gebieten. Aber nur die Religion kann die Arbeit weihen und das Leben des Arbeiters zu einem menschenwürdigen Dasein erheben; nur sie kann dem Tag der Ruhe einen Inhalt geben und ihn mit höheren Gedanken erfüllen.

e) Wie der einzelne, so ist auch die Gesellschaft mit ihrem Haupte von Gott abhängig. August., Ep. 185 ad Bonifat.: Aliter servit Deo, quia homo est, aliter, quia etiam rex est. Quia homo est, ei servit vivendo fideliter; quia vero etiam rex est, servit leges iusta praecipientes et contraria prohibentes convenienti rigore sanciendo (mit Hinweisung auf Ezechias, Nabuchodonosor und den König der Niniviten).

Leo XIII., Encycl. „Immortale Dei“: Hac ratione constitutam civitatem perspicuum est, omnino debere plurimis maximisque officiis, quae ipsam iungunt Deo, religione publica satisfacere. Natura et ratio, quae iubet singulos sancte religioseque Deum colere, quod in eius potestate sumus, et quod ab eo profecti, ad eundem reverti debemus, eadem lege adstringit civilem communitatem. Homines enim communi societate coniuncti nihilo sunt minus in Dei potestate, quam singuli, neque minorem, quam singuli, gratiam Deo societas debet, quo auctore coaluit, cuius nutu conservatur, cuius beneficio innumerabilem bonorum, quibus affluit, copiam accepit. Vgl. Rundschreiben Pius' X. „Über die Trennung von Kirche und Staat in Frankreich“, Freiburg 1907, 8 f. Weber, Christl. Apologetik § 9, S. 36 ff.

§ 7. Natürliche — übernatürliche Ordnung.

Martinez de Ripalda, De Ente supernaturali t. I, l. 1 u. 2. Petav., De theol. dogmat. t. I, l. 10, c. 18. Suarez, De divina gratia, Proleg. Colleg. Salmantic., Cursus theologicus: De Gratia, bes. tract. 14, und sämtliche Kommentatoren zu Thom., S. th. 1, 2, q. 109 f. Schrader, De triplici ordine naturali, praeternaturali et supernaturali, Vindob. 1864. Kleutgen, Theologie der Vorzeit II². v. Schäzler, Natur und Übernatur. Das Dogma von der Gnade, Mainz 1865; Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade, ebd. 1867. Scheeben, Natur und Gnade, ebd. 1861. Zigliara, Propaedeutica ad s. Theologiam⁵, 1906, 9—138.

I. Ordnung ist die Verbindung des Vielen und Mannigfaltigen nach seiner Eigenart zur innerlich bestimmten Einheit, die Einheit des Zieles in der Verschiedenheit der Mittel. Weil alles der göttlichen Vorsehung unterstellt und von ihr zu seinem letzten Ziele hinbestimmt ist, sprechen wir von einer Ordnung der göttlichen Vorsehung. Sie begreift in sich: a) die geschaffenen Naturen; b) ihre Eigenschaften und Gaben, die α) entweder der Kreatur als solcher zukommen oder β) ihr durch ein besonderes Geschenk der göttlichen Gnade zu teil werden.

So gewinnen wir den Unterschied zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung. Derselbe wird bestimmt vorzugsweise durch den Unterschied des Zieles, sodann der dem Ziele zugeordneten Mittel.

Thom., S. th. 1, q. 23, a. 1: Omnia divinae providentiae subiacent. Ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare. Finis autem, ad quem res ordinantur a Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem; et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit, quae est supra naturam cuiuslibet creaturae. Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scl. res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae. Ad illud autem, ad quod non potest aliquid virtute suae naturae pervenire, oportet, quod ab alio transmittatur, sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum. Unde proprie loquendo, rationalis creatura, quae est capax vitae aeternae, perducitur in ipsam quasi a Deo transmissa; cuius quidem transmissionis ratio in Deo praeexsistit, sicut et in eo est ratio ordinis omnium in

finem, quam dicimus esse providentiam. Indem wir von Ordnung sprechen, fassen wir diese entweder rein begrifflich als solche (formaliter) oder konkret (materialiter), d. h. zugleich mit ihrem Inhalt. Da das Ziel die Ordnung bestimmt, so tritt mit dessen Verschiedenheit die Verschiedenheit der Mittel und der Ordnung überhaupt ein (Thom. 1, 2, q. 114, a. 2).

II. Zum Bereiche der natürlichen Ordnung gehört demnach alles, was a) das Wesen (φύσις, essentia, natura) eines Dinges konstituiert und dieses selbst individuiert; b) was es erhält und entwickelt; c) was den Grund seiner Tätigkeit bildet; d) was es zu seiner Tätigkeit zubereitet (disponiert); e) was es dem entsprechenden Ziele entgegenführt.

Kürzer: a) was das Wesen eines Dinges ausmacht (konstituiert); b) es von jedem andern unterscheidet (distinguiert); c) den Grund seiner Modifikationen bildet. Alles, was demnach von Gott als dem Schöpfer aller Dinge der Kreatur in dieser Beziehung gegeben ist, gehört zum Bereiche der natürlichen Ordnung.

Natur *(φύσις)* bezeichnet: a) zunächst alles das, was einem Dinge zugleich mit seinem Ursprunge, Geburt (*φύω*, nascor) zukommt. So Gal 2, 15: Nos natura *(φύσει)* sumus Iudaei. b) Metonymisch wird dieses Wort gebraucht für alles, was die Geburt begleitet, was wir zugleich mit der Natur empfangen. Eph 2, 3: Natura *(φύσει)* filii irae. In diesem Sinne erscheint der Ausdruck zuweilen bei Augustinus (De lib. arbitrio 3, 19, 54): Ipsam naturam aliter dicimus, cum proprie loquimur, naturam hominis, in qua primum in suo genere inculpabilis factus est, aliter istam, in qua . . . nascimur — welchen Sprachgebrauch Jansenius (De gratia primi hominis c. 9) zu seinen Zwecken mißbrauchte. Vgl. Constit. „Unigenitus" prop. 34: Gratia Adami non producebat nisi merita humana (Denz. n. 1384); Baii prop. 1: Nec angeli nec primi hominis adhuc integri merita recte vocantur gratia (Denz. n. 1001). Im engeren und eigentlichen Sinne bezeichnet *φύσις* die Wesenheit *(οὐσία)* eines Dinges. Aristot., Metaph. 4, 4: *ὅλως πᾶσα οὐσία φύσις λέγεται.* August., De moribus Manich. 2, 2: Nam et ipsa natura nihil est aliud, quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse; itaque, ut nos iam novo nomine ab eo, quod est esse, vocamus essentiam, quam plerumque etiam substantiam nominamus, ita ut veteres, qui haec nomina non habebant, pro essentia et substantia naturam vocabant. Ebenso unterscheidet Thom., S. th. 3, q. 2, a. 12: Natura uno modo dicitur ipsa nativitas, alio modo ipsa essentia rei. Unde naturale potest aliquid dici dupliciter: uno modo, quod est tantum ex principiis essentialibus rei, alio modo dicitur homini naturale, quod ex ipsa nativitate habet. Vgl. De ente et essentia c. 1; S. th. 1, q. 115, a. 2.

Bei den Theologen ist das Wort physisch (physice z. B. bezüglich des Wesens der gratia habitualis) nicht zu fassen = physikalisch, körperlich, sondern = realiter,

im Gegensatz zu dem bloß Gedachten (logice) oder auch dem bloß Moralischen (moraliter), das nur in der Beziehung zu einem andern besteht (Kleutgen, Theologie der Vorzeit II² 726. v. Schäzler, Natur und Übernatur 32; bes. Thom., S. th. 1, 2, q. 111, a. 1 2). Näheres über den Begriff der *φύσις* bei Theorian s. Migne, P. gr. 133, 132 ff; Suicer., Thesaurus eccl. s. h. v.; Petav., De theol. dogmat. II: De Trinit. 4, 7; Bellarmin, De gratia primi hominis c. 5.

III. Was die Sphäre der natürlichen Ordnung überschreitet, ist übernatürlich, gehört der übernatürlichen Ordnung, der Ordnung der Gnade (*χάρις*, gratia) an. Die Gnade im eigentlichen und theologischen Sinne ist daher ein die Tragweite der Natur überschreitendes Geschenk Gottes. Dieses Übernatürliche kann nun sein: a) ein Übernatürliches dem Wesen nach (quoad substantiam), wenn es als solches die Ordnung der Natur überragt, oder der Art und Weise nach (quoad modum oder secundum quid), wenn es als solches die Ordnung der Natur nicht überragt, aber nicht auf dem Wege der Naturordnung gesetzt ist; b) ein Übernatürliches an sich (intrinsecus), wenn demselben der Charakter des Übernatürlichen als solchen zukommt, oder ein Übernatürliches in Bezug auf anderes (extrinsecus), wenn dasselbe, an sich der natürlichen Ordnung angehörend, doch nach dem Plane der Vorsehung zum Übernatürlichen hingeordnet ist.

1. Die Gnade im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift und der Theologen ist das Übernatürliche in seiner besondern Beziehung auf das Erkenntnis- und Willensvermögen des kreatürlichen Geistes zum Zwecke seiner Heiligung. Vgl. Act 20, 32. Rom 15, 16. 1 Cor 6, 11. Eph 5, 25. Cyrill. Alex. in Io 10, 34: *ἁγιάζεται τὸ ἐν μεθέξει γεγονὸς τοῦ ἁγίου πνεύματος;* in Io 1, 32; 17, 16: *Ἁγιασμὸς οὐκ ἔστιν οὐσιώδης ἐν ἡμῖν, φυσικῶς μὲν ἐν Χριστῷ, καθ' ὁμοιότητα τοῦ Πατρὸς, εἰςποιητὸν δὲ καὶ εἰςκεκριμένον ἐν τοῖς ἁγίοις μαθηταῖς, διά τε τοῦ κατὰ χάριν ἁγιασμοῦ, καὶ τῆς ἐν βίῳ φαιδρότητος;* in Mt 11, 18: *Ἀναμορφούμενοι διὰ τοῦ καὶ ὑπὲρ φύσιν ἁγιασμοῦ.* Thom., S. th. 1, 2, q. 112, a. 1: Donum gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil sit aliud, quam quaedam participatio divinae naturae. In II Sent. dist. 26, q. 1, a. 3: (Gratia) ipsam essentiam animae in quoddam divinum esse elevat.

2. Der Sache und dem Worte nach heben die Väter diesen Unterschied zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung hervor. Cyrill von Alex. setzt bezüglich der Heiligung das *ὑπὲρ φύσιν* dem *κατὰ φύσιν* gegenüber in Io 1, 12: *ὑπὲρ φύσιν ἀξίωμα;* in Io 10, 34: *ὑπὲρ ἄνθρωπον χάρις;* in Ioel tom. II, 35, zu 1, 28 f: *καταχρυσοῦσθαι χάριτι;* in Is 26, 12: *ἄνωθεν φιλοτιμία:* De adorat.: Migne, P. gr. 68, 732: *[δῶρον] ὑπερκόσμιον.* Der Glaube ist nach Klemens von Alex. (Strom. 2, 6) eine *ἰσχὺς εἰς σωτηρίαν καὶ δύναμις εἰς ζωὴν αἰώνιον*, gegenüber der *ἕξις ἀποδεικτικὴ* (2, 4) der Ver-

nunft; in dem Gläubigen wohnt der Heilige Geiſt (5, 13): *τῷ πεπιστευκότι προσεπιπνεῖσθαι τὸ ἅγιον πνεῦμα;* 6, 15: *τὸ ἅγιον πνεῦμα μεταφυτεύεται, διανενεμημένως κατὰ τὴν ἑκάστου περιγραφὴν ἀπεριγράφως.* Durch die Gnade (5, 13) *πτεροῦταί τε καὶ ἀνίσταται καὶ ἄνω τῶν ὑπερκειμένων αἴρεται ἡ ψυχή.* Athanaſius (C. Arian. orat. 3, 19) unterſcheidet zwiſchen einer Gottesſohnſchaft *φύσει καὶ ἀληθείᾳ* und *κατὰ χάριν τοῦ καλέσαντος.* Ebenſo Baſilius (De Spiritu Sancto c. 13): *υἱὸς κληθῆναι Θεοῦ ... παρ' οὐδενὸς ἑτέρου δύναται ἢ παρὰ τοῦ τὴν κατὰ φύσιν οἰκειότητα κεκτημένου.* Nach Origenes (C. Cels. 5, 23) hat Gott in ſeiner Gnade den Menſchen erhoben *ὑπὲρ τὴν φύσιν.* Cyrill von Alex. (De Trinit. dial. 3: Migne, P. gr. 75, 836) unterſcheidet ebenſo zwiſchen Gottesſohnſchaft *κατὰ θέσιν* (iuxta adoptionem) und *κατὰ φύσιν* (iuxta naturam). Ambros., Expositio Evang. sec. Lucam 1, 42: supra naturam gegenüber dem ordo naturae (2, 23). Petrus Chrysol., Sermo 141: praeter naturam, praeter hominis ordinem. August., De civ. Dei 12, 9: condens naturam, largiens gratiam. Ioan. Damasc., De fide orthodoxa 4, 13: *ὑπὲρ φύσιν, ὑπὲρ λόγον καὶ ἔννοιαν, ὑπὲρ ἄνθρωπον;* 4, 15: *ὑπερφυὴς δύναμις* gegenüber dem *φυσικῶς;* 4, 12: *κατὰ φύσιν.* Vor ihm Leontius von Byzanz (Migne, P. gr. 86, 1780 1923 1929): *τὰ ὑπὲρ φύσιν, τὴν ὑπερφυᾶ ἕνωσιν.* Thomas ſagt vom Übernatürlichen: naturalem facultatem excedit (C. Gent. 3, 147), [excedit] proportionem naturalis virtutis (S. th. 1, 2, q. 109, a. 3), est supra naturam (ebd. a. 2 ad 1), supra naturam cuiuslibet creaturae (ebd. q. 105, a. 57), [creatae naturae superadditum] (ebd. q. 114, a. 2).

3. Das Supernaturale quoad modum wird von einigen auch praeternaturale genannt (vgl. Schrader a. a. O. 200 f; Zigliara a. a. O. 1). Es begreift eben jene Güter in ſich, welche zwar aus der Natur nicht hervorgehen und noch weniger ſie konſtituieren, vielmehr ihr von außen her zukommen, aber dieſelbe doch in ihrer Sphäre vollenden, ohne als ſolche und an ſich zum übernatürlichen Ziele zu befähigen, wie z. B. Freiheit von der Konkupiſzenz (natura integra). Thom., S. th. 1, 2, q. 109, a. 1 2. Petav., De incarn. 2, 7. Suarez, De homine creato et statu innocentiae 3, 12: Donum supernaturale est illud, quod elevat hominem ad supernaturalem finem et ad aliquid operandum, quod super totum ordinem naturae sit et solis naturalibus viribus fieri non possit. Unde per distinctionem et oppositionem ad huiusmodi supernaturale donum naturale dicitur, quidquid perficit naturam tantum in ordine ad finem et rectitudinem naturalem. Verumtamen naturale donum tam late sumptum distingui debet; nam aliquod est donum perficiens naturam in ordine suo, quod illi debitum est tamquam aliquo modo consequens naturam, ut sunt naturales potentiae etc. Aliud vero esse potest donum perficiens quidem naturam in ordine suo, non tamen consequens illam nec illi debitum, ut sunt scientiae per accidens infusae et extraordinarium adiutorium ad cavendam omnem naturalem deceptionem aut veniale peccatum vel fomitem aut corporis passiones.

4. Wie in einer andern Ordnung der Vorsehung auch die eben genannten praeternaturalia rein natürliche Gaben sein können, so sind in der gegenwärtigen Ordnung selbst die natürlichen Gaben angelegt auf das Übernatürliche, Vorbereitung und Bedingung für dieselben.

IV. Der übernatürlichen Ordnung gehören demnach alle jene Güter an, welche nicht von Gott als Urheber der Natur ausgehen, noch auf dem Wege der Natur mitgeteilt werden, daher alle geschaffenen Güter und Wesenheiten überragen, von außen her der Natur zukommen (appositum, superadditum), sie erheben, vervollkommnen und vollenden.

1. Die Gnade hebt die Seele über sich selbst empor und teilt ihr in gewissem Sinne eine höhere Natur mit. Thom., In II Sent. dist. 26, q. 1, a. 3: Cum nullius operatio supra facultatem naturae operantis extendatur, oportet, quodsi operatio alicuius supra id, quod naturaliter potest, extenditur, etiam natura quodammodo supra se ipsam elevetur. S. th. 1, 2, q. 50, a. 2: Si loquamur de aliqua superiori natura, cuius homo potest esse particeps secundum illud 2 Petr 1, 4: Ut simus consortes naturae divinae, sic nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scl. gratiam. Darum sagt Irenäus (Adv. haer. 5, 6) von dem begnadigten Menschen, er bestehe ex corpore, anima et spiritu.

2. Die Gnade erhebt (elevat) die Natur, indem sie dieser eine höhere Würde und Befähigung gibt, als sie an und für sich hat; vervollkommnet (perficit) die Natur, welche ohne sie, aus und durch sich unfähig wäre, Akte der übernatürlichen Ordnung zu setzen; vollendet (complet) die Natur, nicht an sich, aber in ihrer Bestimmung zum höheren Ziele, zu welchem sie die göttliche Vorsehung berief.

3. Wie Thomas, so gebrauchen auch die übrigen Theologen die Ausdrücke appositum, superadditum. Hugo Victor., Summa Sent. tract. 3, c. 7: Sine apposita gratia perficere non potuit (homo primordialis) ... sine superapposita gratia non poterat facere bonum. Albertus M., Summa theol. p. 2, tract. 4, q. 18, membr. 4: Gratia stantibus (angelis) est apposita. Bonavent., In II Sent. dist. 4, a. 1, q. 2: Dona gratuita ... superaddita.

V. Deswegen ist das Übernatürliche nicht bloß ein Relatives, sondern Absolutes, da es Güter in sich schließt, welche ihrem Ursprunge und Wesen nach in Gott sind, durch Mitteilung aber dem geschöpflichen Geiste zukommen.

1. Allerdings wird das Übernatürliche (formaliter) relativ ausgesagt in Hinsicht auf die geschaffene Natur, der es übernatürlich ist, nicht in Bezug auf Gott. Aber inhaltlich (materialiter) ist das Übernatürliche ein Positives und Absolutes: es bezeichnet die Schätze der Weisheit, Heiligkeit und

Seligkeit, welche Gott von Natur aus besitzt, die dem geschaffenen Geiste aber mitgeteilt werden und ihm inhärieren (2 Petr 1, 4). Thom., S. th. 1, 2, q. 110, a. 2 ad 2: Id quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem. In den durch die Schöpfung der Kreatur verliehenen Wesen mit ihren Eigenschaften und Gaben erscheint die natürliche Ordnung; in der Erhebung dieser Wesen mit ihren Eigenschaften und Gaben in eine höhere Seinsweise durch Mitteilung der Gnade offenbart sich die übernatürliche. Thom., De verit. q. 27, a. 3: Gratia est quaedam perfectio (S. th. 1, 2, q. 110, a. 2: qualitas) elevans animam ad quoddam esse supernaturale. Gott, der das unendliche, unerschaffene Gut selbst ist, teilt dieses, sich selbst, durch die Gnade der Seele in freier Liebe mit und erhebt sie so zu einem gottähnlichen Sein, gottähnlicher Erkenntnis, Heiligkeit und Seligkeit. Thom. 1, 2, q. 110, a. 1: Differens consideratur dilectio Dei ad creaturam, una quidem communis, secundum quam diligit omnia, quae sunt, secundum quam esse naturale rebus creatis largitur; alia autem dilectio est specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra condicionem naturae ad participationem divini boni; et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum, quod est ipse.

2. Über diese Teilnahme des kreatürlichen Geistes an der göttlichen Natur *(θέωσις)* vgl. Petav., De theol. dogmat. III: De angelis 1, 16; De opificio sex dierum 2, 2. Athanas., De incarn. c. 54: *αὐτὸς (Χριστὸς) ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν.* C. Arian. orat. 3, 34; vgl. 1, 42: *ὡς ὁ κύριος γέγονεν ἄνθρωπος ... οὕτως ἡμεῖς θεοποιούμεθα.* Cyrill. Alex. in Io 14, 20: *καθάπερ τινὰ σφραγῖδα τῆς ἑαυτοῦ φύσεως ἐνέπηξεν ὁ Δημιουργὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον* (vom ersten Menschen); vgl. in Io 8, 47. Ebenso Gregor. Naz., Orat. 7, 23. Basil., De Spiritu Sancto c. 16. Ioan. Damasc., De fide orthod. 2, 12: *θεούμενον δὲ τῇ μετοχῇ τῆς θείας ἐλλάμψεως, καὶ οὐκ εἰς τὴν θείαν μεθιστάμενον οὐσίαν.*

VI. Die Heilige Schrift stellt für die Bestimmung und Geschichte der geschaffenen Vernunftwesen eine zweifache Ordnung dar, jene der Natur und der Gnade. Beiden gehört der Mensch an vom Beginn seiner Geschichte, und beide dienen zur Durchführung des göttlichen Weltplanes.

1. Die Ordnung der Natur erscheint:

a) in der Erschaffung der Welt, der Engel und Menschen, sowie in der natürlichen Vorsehung (providentia), welche die Erhaltung (conservatio), Mitwirkung (concursus) und Regierung (gubernatio) der Dinge in sich schließt (Gn 1, 1 f. Ir 32, 17. Ps 103);

b) in der wesenhaften Identität des Menschen und seiner natürlichen Gaben auch nach der Sünde (Gn 9, 2. Ps 8, 8. Ir 10, 10 ff);

c) in der Lehre des Apostels, welcher die natürliche Gotteserkenntnis sowie die sittliche Anlage und Verpflichtung des Menschen zur Erfüllung des Naturgesetzes im Unterschiede von der übernatürlichen Erkenntnis durch den Glauben und dem positiven Gesetze dartun (Rom 1, 19 f; 2, 14 f. Act 17, 23 ff):

d) in der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die auch nach der Sünde geblieben, der darum, zu dessen Erkenntnis berufen, Gottes Stellvertreter ist auf Erden (Gn 9, 2 6. Sap 9, 2; 13, 1 f).

2. Die Ordnung der Gnade erscheint:

a) in der übernatürlichen Erhebung der Engel und des ersten Menschen (Gn 2, 15. Ps 96, 7. Hebr 1, 14);

b) in den messianischen Weissagungen (Gn 3, 15; 12, 3; 18, 18; 49, 10 f);

c) in der Erwählung, wunderbaren Führung und Geschichte der Patriarchen und Israels überhaupt (Rom c. 9);

d) in der Menschwerdung des Sohnes und der gesamten Heilsökonomie (Io 1, 14);

e) in der Ausgießung des Heiligen Geistes und seiner Gaben (Act 2, 17; 10, 45. 1 Cor 12, 4);

f) in der Annahme der Erlösten an Kindes Statt (Rom 8, 15. Gal 4, 6);

g) in dem ewigen Bunde Gottes mit der begnadigten Seele (Eph 2, 22. Mt 9, 15. Io 14, 23; 15, 14);

h) in der Erbschaft des Himmels (Rom 8, 17. Tit 3, 7);

i) in der innigsten Gemeinschaft mit Gott und seiner unmittelbaren Anschauung (Io 17, 9 22. 1 Io 3, 2. 1 Cor 13, 12; 6, 17. 2 Petr 1, 4).

VII. Falsch und verwerflich ist es demnach, als übernatürlich zu erklären: a) alles Übersinnliche; b) nur das unmittelbar von Gott Ausgehende; c) nur die Anregung, Entwicklung und Stärkung der immanenten Seelenkräfte des Menschen; d) das Außerordentliche; e) nur das über die gefallene Natur sich Erhebende.

Die erste Auffassung ist seit Kant (Der Streit der Fakultäten 82) und Fichte viel verbreitet, besonders unter den protestantischen Theologen; es wird hier der Ausdruck „Natur" gleichbedeutend mit Körperwelt gefaßt; unter den Katholiken Salat (Religionsphilos. § 1 3 13 ff), Zimmer (Theologiae christ. specialis theoret. II, Landshut 1803, 24) u. a. Die zweite Anschauung bei Dobmayer (Systema theologiae dogm. 109), Bock (Theologia dogm. I 92), Günther (Der letzte Symboliker, Wien 1834, 20 ff). Die dritte erscheint bei allen jenen, welche zugleich das Übernatürliche nur quoad modum, nicht quoad substantiam postulieren (Hermes, Christkathol. Dogmatik 3. Tl, Kap. 1 ff [Hirscher, Christliche Moral I⁴ 250]). Am frühesten bei Baius, De prima hominis iustitia 1, 10: Habere fidem, habere caritatem et ad pristinam iustitiam esse reparatum, est gratiae fidelium, eo modo, quo sanitas corporis gratiae est, cum neque viribus naturae neque opera medici operari potest, sed sola creatoris beneficentia redditur, non quod res sit supernaturalis, aut naturali hominis integritati superaddita, sicut prophetia, gratia sanitatum et alia multa, quibus sine malo caremus. Sed quod ipse efficiendi modus atque ratio secundum nativam operandi consuetudinem in rebus creatis non inveniatur, sed ea superiori quodam et insolito

atque occulto divinae sapientiae consilio proveniat. Aber gerade diese Auffassung schließen die Väter aus. Cyrill. Alex., Dial. de Trinit. (bei Migne, P. gr. 75, 673): Der Mensch wird teilhaftig *τοῦ προγεγονότος ἁγιασμοῦ*. Nach Basilius (In Ps 32, 4) tritt die Heiligkeit zum Wesen des Menschen hinzu *βαφῇ τινι*. Die Engel, sagt Johannes Damascenus (De fide orthodoxa 2, 3), haben die Heiligung *ἔξωθεν τῆς οὐσίας ἐκ τοῦ πνεύματος ἔχοντες*. Nicht bloß der sündenlose Mensch (natura pura), auch der von der Konkupiszenz freie Mensch (natura integra) bedarf der Gnade zu übernatürlich guten Werken. Thom., S. th. 1, 2, q. 109, a. 2.

VIII. Die Möglichkeit der Erhebung der vernünftigen Kreatur zur übernatürlichen Ordnung kann nicht geleugnet werden; denn: a) die Kreatur ist allseitig begrenzt und von Gott abhängig; b) darum ist sie fähig, Einwirkungen von Gott aufzunehmen, welche sie auf eine höhere Stufe erheben, ganz besonders aber der geschaffene Geist wegen seiner natürlichen Gottähnlichkeit durch Erkenntnis und Wille zur Aufnahme einer höheren Seinsweise (quoad essentiam), einer höheren Gotteserkenntnis und Gottesliebe (quoad potentias); c) Gott trägt in sich einen unendlichen Reichtum von Gütern, zu deren Teilnahme er den geschaffenen Geist berufen kann; d) wenngleich darum das Wesen des Geistes eine Veränderung nicht erleiden kann, so schließt dasselbe eine akzidentale Erhöhung und Vollendung durch die übernatürliche Ordnung nicht aus.

1. Die Gottähnlichkeit der menschlichen Seele hebt Thomas hervor (S. th. 1, 2, q. 110, a. 4 ad 3): Anima est subiectum gratiae, secundum quod est in specie intellectualis vel rationalis creaturae. Non autem constituitur anima in specie per aliquam potentiam, cum potentiae sint proprietates naturales animae, speciem consequentes. Et ideo anima secundum suam essentiam differt ab aliis animabus, scl. brutorum animalium et plantarum. Et propter hoc non sequitur, si essentia animae humanae sit subiectum gratiae, quod quaelibet anima possit esse gratiae subiectum. August., Contra Iulianum Pelagianum 4, 3, 15: Non lignis et lapidibus pecoribusve gratia praesentatur, sed quia (homo) imago Dei est, meretur hanc gratiam.

So ist Gott frei, der Kreatur mitzuteilen, was und wie er will. Thom., S. th. 1, q. 25, a. 5: Divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum effluere. Da die Substanz des Geistes nicht wesentlich alteriert wird, so widerspricht ihr diese Erhöhung durch die Gnade keineswegs. Der letzte Grund der übernatürlichen Ordnung ist die Übernatürlichkeit des Zieles, die unmittelbare Anschauung Gottes, welche nur dadurch eintreten kann, daß unsere Erkenntnis mit der Wesenheit Gottes selbst geeinigt wird; non enim hoc lumen gloriae intellectum creatum Deo coniungit secundum esse, sed secundum

intelligere solum (Thom., C. Gent. 3, 54). Weil der Mensch Gottes Bild, ist Gott nicht völlig für ihn unerfaßbar. Ipsa divina substantia est primum intelligibile et totius intellectualis cognitionis principium (ebd.); aber der kreatürliche Geist reicht aus sich nicht hin (excedens virtutem eius; ebd.), Gott zu erkennen in einer Weise, wie dieser sich selbst erkennt, sonst müßte er absolut sein wie dieser. Si modus essendi alicuius rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet, quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis (S. th. 1, q. 12, a. 4). Daher muß, dieser Übernatürlichkeit des Zieles entsprechend, die ganze Ordnung des menschlichen Lebens, die zu diesem hinführen soll, eine übernatürliche sein. Thom., De ver. q. 14, a. 2: Nihil potest ordinari in aliquem finem, nisi praeexsistat in ipso quaedam proportio ad finem . . . secundum quod aliqua inchoatio finis fit in ipso, quia nihil appetit, nisi in quantum appetit aliquam eius similitudinem. Inde est, quod in ipsa natura humana est quaedam inchoatio ipsius boni, quod est naturae proportionatum. Praeexsistunt enim naturaliter principia demonstrationum per se nota, quae sunt semina quaedam sapientiae, et principia quaedam iuris naturalis, quae sunt semina quaedam veritatum moralium. Unde oportet etiam, ut ad hoc, ut homo ordinetur ad vitam aeternam, quaedam inchoatio ipsius fiat in eo, cui repromittitur. Darum gießt Gott die Gnade der Seele ein, um sie zu erheben und so zu diesem Ziele zu befähigen; ebd. q. 27, a. 6: Gratia animae perficiens eam, in quantum dat ei quoddam esse spirituale et facit eam per quandam assimilationem consortem divinae naturae (vgl. C. Gent. 3, 150 per tot.).

2. Die Frage nach der Möglichkeit der übernatürlichen Ordnung gewinnt ihre bestimmteste Formulierung durch den Begriff der potentia oboedientialis. Nach Augustinus hat nämlich jedes Wesen für seine Wirksamkeit durch die göttliche Vorsehung die Keime empfangen (De civ. Dei 3, 8: rerum omnium semina; quasi seminales rationes. Vgl. Thom., S. th. 1, q. 115, a. 2); aber deswegen ist doch Gott, indem er die Kreatur als werkzeugliche Ursache gebraucht, nicht an diese gebunden, sondern er vermag sie zu einer neuen, höheren Wirksamkeit zu erheben, als ihr von Natur aus zukommt. Diese Empfänglichkeit der göttlichen Einwirkung gegenüber gehört aber selbst zur Natur der Dinge. August., De Genesi ad lit. 9, 17: Super hunc autem motum cursumque rerum naturalem potestas creatoris habet apud se, posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen id, quod non in eis posuit, ut de his fieri vel ab ipso possit. . . . Dedit quidem naturis, quas creavit, ut ex eis et haec fieri possent . . . verumtamen alio modo dedit, ut non haec haberent in motu naturali, sed in eo, quo ita creata essent, ut eorum natura voluntati potentiori amplius subiaceret. Jede Kreatur, vorzugsweise aber die menschliche Seele, hat darum ein zweifaches passives Vermögen, sowohl der natürlichen Einwirkung gegenüber als auch gegenüber Gott, der obersten Ursache, der sie daher zu einer höheren als der natürlichen Betätigung befähigen kann. Thom., S. th. 3, q. 11, a. 1: In anima

humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva; una quidem per comparationem ad agens naturale, alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu, in quem reducitur per agens naturale; et haec consuevit vocari potentia oboedientiae in creaturis. In II Sent. dist. 18, q. 1, a. 2: Potentia, quae rebus insita est ad suscipiendum illud in se, quod voluntas Dei disponit. In IV Sent. dist. 8, q. 2, a. 3 ad 4: Nulla creatura potest agere ea, quae sunt supra naturam, quasi principale agens; potest tamen agere quasi agens instrumentale, a virtute increata motum, quia, sicut naturae inest oboedientiae potentia, ut in ea fiat, quidquid creator disposuerit, ita etiam, ut ea mediante fiat. Ganz besonders aber unterliegt die vernünftige Seele dieser Einwirkung Gottes, der sie zu einer werkzeuglichen Ursache höherer als der rein natürlichen Wirkungen erhebt, da sie unmittelbar zu Gott hinbestimmt ist. S. th. 2, 2, q. 2, a. 3: In omnibus naturis ordinatis invenitur, quod ad perfectionem naturae inferioris duo concurrunt: unum quidem, quod est secundum proprium motum, aliud autem, quod est secundum motum superioris naturae. . . . Sola autem rationalis creatura habet immediatum ordinem ad Deum, quia ceterae creaturae non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, participantes divinam bonitatem vel in essendo tantum, sicut inanimata, vel etiam in vivendo et cognoscendo, sicut plantae et animalia. Natura autem rationalis, in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium. Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo, quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam, quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis. Weil Gott unterworfen, gehorcht daher die Kreatur Gott in Spontaneität und Rezeptivität, ohne dadurch ihr Wesen zu ändern (Petav., De Deo 5, 7). Weil in der Wesenheit der Kreaturen begründet, ist die potentia oboedientialis daher ein Reales und Positives, wie jene selbst, nicht bloß ein Gedachtes (nicht Widerspruch). August., De praedest. Sanct. c. 5: Posse habere fidem sicut posse habere caritatem, naturae est hominum. Ep. 120: Credere non possemus, nisi animas rationales haberemus. Betrachten wir sie als Potenz schlechtweg, so ist diese eine natürliche; vergleichen wir sie mit den ihr entstammenden Akten, so ist sie übernatürlich (Suarez, Metaph. disp. 31, 14). Die Grenze derselben ist mit der Natur der Dinge gegeben; auch auf übernatürlichem Wege kann das Auge nicht hören, das Ohr nicht sehen, das Sinnesorgan das Geistige nicht schauen (Thom., C. Gent. 3, 54; Petav. a. a. O.). Daher das Axiom: Nulla potentia extenditur extra obiectum suum, mit Bezugnahme auf Augustinus (a. a. O.): Posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen id, quod non in eis posuit, ut de his fieri vel ab ipso possit.

§ 8. Nähere Bestimmung der übernatürlichen Ordnung.

I. Die übernatürliche Ordnung hat mit der natürlichen folgende Voraussetzungen gemein: a) dem Menschen ist ein höchstes und letztes Ziel gesetzt, in dessen Erreichung seine Seligkeit besteht; b) dieses Ziel, objektiv und an sich betrachtet (finis qui, obiective), ist nur Gott; subjektiv und formal betrachtet (finis quo, formaliter), besteht es in der innigsten Vereinigung des Geistes mit Gott.

1. Über den Seligkeitstrieb August., C. Iulianum Pelag. 4, 3: Nec enim omnes homines naturali instinctu immortales et beati esse vellemus, nisi esse possemus; vgl. De Trinit. 13, 8. Die Glückseligkeit definiert Boëthius (Consolat. philos. 3, prosa 2): status omnium bonorum aggregatione perfectus; Cicero (Disput. Tuscul. 1, 28): secretis malis omnibus cumulata bonorum possessio; Thomas (S. th. 1, 2, q. 5, a. 3): perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludens et omne desiderium implens. Gott ist das letzte Ziel. Boëthius a. a. O. 3, prosa 10: beatitudinem in summo Deo sitam esse necesse est. August., De civ. Dei 8, 8 (von den Platonikern): ipsum verum et summum bonum Plato dicit Deum unde vult esse philosophum amatorem Dei ut ... fruens Deo sit beatus. Vgl. Lactant., Instit. div. 3, 7; Ambros., De officiis ministr. 2, 2; Thom., S. th. 1, 2, q. 8 per tot. Vgl. oben S. 67.

2. Auch ohne die Erhebung der vernünftigen Kreatur zur übernatürlichen Ordnung wäre Gott, aus den Werken erkannt und Inhalt natürlicher Seligkeit, objektiv und subjektiv das letzte Ziel derselben durch ihre Vereinigung mit ihm im jenseitigen Leben als dem Urheber der natürlichen Ordnung in Erkenntnis und Wille. Hienieden ist diese ungehemmte Gotteserkenntnis nicht möglich. Als Lohn und wesentlich unverlierbar eignet sie auch dem Stande der Prüfung nicht. Vgl. Martinez de Ripalda, De Ente supernat. t. III, l. 1, disp. 8; Bern. de Rubeis, De peccato originali c. 32 f; Suarez, In S. theol. Divi Thomae 1, 2, tract. 1; Lessius, De summo bono l. 1, c. 9.

II. Diese innigste Vereinigung der geistigen Kreatur mit Gott ist in folgenden Stufen zu denken: a) natürliche: α) als Vereinigung in Weise des Kausalnexus, der allseitigen Abhängigkeit der Kreatur von Gott (Hebr 1, 3); β) als Vereinigung in Weise des innigsten Durchdrungenseins der Kreatur von Gott (Act 17, 28); b) übernatürliche: α) in Weise der innigen Einigung mit Gott durch die Gnade, welche der Seele als Akzidenz, Qualität oder Habitus inhäriert, und die Kreatur zur Teilnahme an der göttlichen Natur erhebt (1 Cor 6, 17. Gal 2, 20); β) in Weise der hypostatischen Einigung mit Gott; γ) in Weise des gänzlichen Untergehens und Verschmelzens des kreatürlichen Geistes mit Gott, und zwar: im Sinne der echten Mystik in Hinsicht auf den Willen; in Weise einer Vereinigung unseres Intellekts mit der göttlichen Substanz in der Anschauung Gottes (unio per gloriam; 1 Cor 13, 12. 2 Petr 1, 4).

Vgl. Lessius, De summo bono l. 2, c. 1; Thom., S. th. 1, q. 12, a. 5: Facultas videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit.

III. Da das Ziel, Gott, direkt und an sich durch die Erkenntnis erreicht wird, so ist die Verschiedenheit der natürlichen und übernatürlichen Ordnung zunächst begründet durch die verschiedene Weise der Gotteserkenntnis. Die natürliche Gotteserkenntnis erscheint Rom 1, 19 f. Sap 13, 1 f. Act 17, 27; die übernatürliche Gotteserkenntnis dagegen in ihrem Prinzip durch den Glauben Hebr 11, 1, in ihrer Vollendung durch die Anschauung (visio beatifica, facialis, immediata).

Vgl. oben S. 47. Der Glaube ist Prinzip der Anschauung; vgl. Thom., S. th. 2, 2, q. 4, a. 1: Quia per auctoritatem divinam intellectus convincitur ad assentiendum his, quae non videt ... si quis ergo in formam definitionis huiusmodi verba (Hebr 11, 1) reducere velit, potest dicere: quod fides est habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus.

IV. Die übernatürliche Gotteserkenntnis im Glauben ist unterschieden von der natürlichen durch die Vernunft: a) in Hinsicht auf ihr Objekt (obiectum materiale), das dort die natürliche Kraft der Vernunft übersteigt (Hebr 1, 1—3. Io 1, 18); b) in Hinsicht auf das Motiv (obiectum formale), das dort die Autorität des offenbarenden Gottes (Io 8, 19) bildet, hier die Einsicht ist; c) in Hinsicht auf das wirkende Prinzip: dort die Gnade des Heiligen Geistes (1 Cor 2, 4), hier der menschliche Wissenstrieb; d) in Hinsicht auf ihre Würde: dort geht unmittelbar von Gott unsere Erkenntnis aus und hat darum eine unfehlbare, göttliche Gewißheit (1 Cor 2, 8), hier nur mittelbar; e) in Hinsicht auf das Ziel: dort die Heiligung und Beseligung in der Anschauung Gottes (Rom 6, 22), hier der Besitz Gottes in abstraktiver und mittelbarer Erkenntnis (abstractive et per discursum rationis).

Vgl. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 3 4. Wie die heiligmachende Gnade die Seele des Menschen in ein höheres Sein erhebt und sie so zur Erreichung ihres Zieles, des übernatürlichen Besitzes Gottes disponiert, so disponiert der Glaube unsere Erkenntnis zur dereinstigen Anschauung des höchsten Gutes. Thom., C. Gent. 3, 152: Homini ad consequendum ultimum finem additur aliqua perfectio supra propriam naturam, scl. gratia. Oportet igitur, quod etiam super cognitionem naturalem hominis addatur in eo aliqua cognitio,

quae rationem naturalem excedat; et haec est cognitio fidei, quae est de his, quae non videntur per rationem naturalem. Ebenso Cyrillus von Alexandria (In Io 6, 47): *Θύρα καὶ ὁδὸς εἰς ζωὴν ἡ πίστις, καὶ ἀπὸ φθορᾶς εἰς ἀφθαρσίαν ἀναδρομή.* Hieraus ist der Satz zu folgern: Testimonium veritatis primae se habet in fide, ut principium in scientiis demonstrativis (vgl. Thom., De verit. q. 14, a. 8). Aus diesen obersten Grundsätzen ergeben sich die übrigen Unterscheidungsmomente.

§ 9. Die Anschauung Gottes.

Petav., De Deo 1, 7. Lessius, De summo bono 1, 2 f. Martinez de Ripalda, De Ente supernat. t. II, l. 5, disp. 100, q. 11. Suarez, De Deo, und die Kommentare zu Thom., S. th. 1, q. 12. Franzelin, Tractatus de Deo uno secundum naturam 163 f.

I. Das höchste und letzte Ziel, welches dem kreatürlichen Geiste gesetzt sein kann, ist die unmittelbare geistige Erkenntnis — Anschauung — Gottes (cognitio immediata seu intuitiva divinae essentiae). Diese übersteigt die Natur jeder geschaffenen Intelligenz.

Im christlichen Altertum begründete die wissenschaftliche Betrachtung die absolute Übernatürlichkeit der Anschauung Gottes sowohl für den Menschen als für jede geschaffene Intelligenz aus der Vollkommenheit des göttlichen Wesens, der Beschaffenheit und Weise der menschlichen Erkenntnis und der Natur des geschaffenen Geistes überhaupt.

Vgl. Fulgent., Ad Thrasam. 2, 1; Chrysost., De incomprehensibili Dei natura 5, 3; Clemens Alex., Strom. 2, 4; Gregor. Naz., Orat. 28, 12; Origenes, C. Cels. 7, 37; Thom., Super Boëth. de Trinit., Prooem. q. 2, a. 3; Basil., C. Eunom. 4, 32; Ep. 232, 1; (Pseudo-) Dionys., De divin. nominibus c. 2; Cyrill. Alex., Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate (Migne, P. gr. 75, 267). Sie standen damit im vollen Einklang mit der Lehre der Heiligen Schrift (vgl. Rom 1, 20. Col 1, 5. 1 Tim 1, 17. Io 1, 18. Mt 11, 27. 1 Cor 2, 11; 13, 12. 1 Io 3, 2. Apc 21, 29).

Wäre die Anschauung Gottes für den kreatürlichen Geist natürlich, dann hätte Gott kein Gut, das ihm ausschließlich zukommt, auf welches die Kreatur nicht auch ein Anrecht hätte. Eben damit wäre aber der Begriff beider aufgehoben. Darum ist diese Anschauung Gott allein natürlich.

Thom., S. th. 1, q. 12, a. 4: Relinquitur ergo, quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino, ... quia nulla creatura sit suum esse, sed habet esse participatum.

II. Für den geschaffenen Geist ist die Anschauung Gottes nur möglich durch eine übernatürliche Erhebung desselben mittels des

Lichtes der Glorie (lumen gloriae), welches nicht nur das natürliche Licht der Vernunft, sondern auch das übernatürliche des Glaubens überschreitet und die kreatürliche Intelligenz zur Gottanschauung disponiert.

Thom., S. th. 1, 2, q. 110, a. 2 ad 2: Quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis; sed est forma accidentalis ipsius animae. Id enim, quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem. Hilar. Pictav., Comment. in Evang. Matth. 27, 1: In gloria Dei collocabitur, quia nihil sit ultra, quod melius sit.

Somit ergibt auch die Betrachtung des höchsten Zieles, das Gott dem Menschen stellen konnte, daß eine übernatürliche Ordnung, verwirklicht durch besondere Veranstaltung Gottes, im Bereiche der Maßnahmen gelegen sein kann, durch welche Gott das Verhältnis des Menschen zu ihm regelt und fördert. Die Betrachtung der Religion folgt nur ihrer Idee und entspricht nur ihren höchsten Zielen, wenn sie nicht bei der natürlichen Religion stehen bleibt, sondern in Vernunft und Geschichte nach den Spuren des Übernatürlichen sucht und sie untersucht. Indem die katholische Kirche die unmittelbare Anschauung Gottes in ihrer Glaubenslehre als einen übernatürlichen Akt erklärte, der nur durch übernatürliche Gedankenkraft im Menschen gewirkt werden kann, sprach sie jene Erhebung der Religion zur Übernatürlichkeit aus, die mit der Idee der Religion und ihrem Ziele in harmonischem Einklang steht, dennoch aber eine reine, freie, alle Naturkraft des Geistes und Willens überragende Gottesgabe ist. Vgl. das Konzil von Vienne, welches den Satz der Begharden verwarf: Quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum (Denz. n. 475). Das Wesen der den Menschen zur Anschauung Gottes erhebenden Gnade sucht Lessius in folgender Weise zu entwickeln (De summo bono 2, 8): Lumen istud est suprema quaedam irradiatio et participatio lucis illius, qua Deus seipsum videt, per quam intellectus ad statum divinum elevatur et fit deiformis. Si enim sol mundi istius corporei potest nubes apte dispositas ita illustrare, ut ipsae instar solis luceant; multo magis poterit Deus, qui est sol mundi incorporei, mentes rationales suo fulgore illustrare, ut ipsi omnino similes sint, et tamquam dii quidam divino lumine fulgeant.

§ 10. Die Gottesliebe in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung.

I. Dem zweifachen Ziele entspricht eine zweifache Erkenntnis, darum auch eine zweifache Liebe: die natürliche (amor Dei naturalis) und die übernatürliche Gottesliebe (amor Dei supernaturalis, caritas theologica).

Rom 5, 3: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis. Thom., S. th. 1, 2, q. 109, a. 3 ad 1: Natura diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni; caritas autem, secundum quod est obiectum beatitudinis, et secundum quod homo habet quandam societatem spiritualem cum Deo (Quodlib. 1, a. 8).

II. Beide Ordnungen der Gottesliebe unterscheiden sich: a) in Hinsicht auf ihr wirkendes Prinzip (principium quo): den natürlichen Kräften entspricht die natürliche, der Kraft der Gnade die übernatürliche Gottesliebe. Jene erscheint Rom 2, 14, diese Rom 8, 34; b) in Hinsicht auf die Art (species) dieser Liebe: jene ist die Liebe des Knechtes zu seinem Herrn, diese die Liebe des Freundes zum Freunde (Io 15, 14. Gal 4, 6); c) in Hinsicht auf ihren Umfang (ambitus); beide lieben Gott über alles: jene über alles das, was die Ordnung der Natur in sich beschließt, diese über alles schlechthin; d) in Hinsicht auf den Gegenstand (obiectum): jene liebt Gott als Ursprung und Ziel des natürlichen Gutes, diese liebt ihn als ein alle Ordnungen überschreitendes Gut; e) in Hinsicht auf das Ziel (finis): die übernatürliche Liebe führt zum beseligenden Besitz Gottes in seiner Anschauung, die natürliche zum Besitz Gottes in abstraktiver Erkenntnis.

Bañez, Comment. in 2, 2, q. 33, a. 1: Ex cognitione rerum sensibilium non potest homo talem operationem assequi, quae cum ipso Deo immediata conversatio sit. Quia lumine naturali non revelat nobis liberaliter et gratuito aliquod secretum; ergo mediante tali cognitione non est proprie amicitia hominibus cum Deo. Quia tametsi cultus et gratiarum actio debeantur Deo, quatenus est Dominus et gubernator universi, praesertim hominum, nihilominus haec rationalis creatura non est proprie amicitia. Non omnes subditi regis sunt aut esse possunt amici regis, qui tenentur ipsum honorificare et amare. Suarez, De triplici virtute theol., fide, spe et caritate disp. 1, sect. 2, 5: Dico ultimo formale obiectum caritatis esse summa Dei bonitas, quae est quoddam bonum ita excedens humanae naturae ordinem, ut nullam habeat cum tali natura connexionem, sed est prorsus alterius ordinis. Unde amoris naturalis obiectum erit Deus, ut est summum quoddam bonum naturae accommodatum, et habens cum illa necessariam connexionem. Ihrer Natur nach über die menschliche Kraft erhaben, bezeugt auch die mögliche Berufung des Menschen zur übernatürlichen Liebe das Recht desselben, in der Religionswissenschaft übernatürliche Kräfte als Verleihungen Gottes zur Erhebung des Willens auf die Bahn übernatürlicher Liebeswerke vorauszusetzen und nach einer übernatürlichen Ordnung von göttlichen Gnadengaben für den menschlichen Willen zu forschen.

§ 11. Natürliche — übernatürliche Religion.

I. Der zweifachen Ordnung der göttlichen Vorsehung entspricht eine zweifache Weise des Verhältnisses des Menschen zu Gott, die natürliche und übernatürliche Religion. Natürliche Religion ist jenes Verhältnis des Menschen zu Gott, welches sich aus der naturgemäßen Betätigung der wesentlichen Kräfte des menschlichen Geistes unter der allgemeinen Mitwirkung Gottes (concursus generalis) als Urhebers und Erhalters der Schöpfung ergibt und ihn so zu der Erreichung seines natürlichen und absolut notwendigen Endziels, dem Besitz Gottes als Urhebers der Natur in mittelbarer Erkenntnis (cognitio mediata et per discursum), befähigt. Übernatürliche Religion ist jenes Verhältnis des Menschen zu Gott, welches die angeborenen Kräfte der menschlichen Natur überschreitet, darum von Gott durch einen unmittelbaren, positiven Akt begründet ist, unter dem besondern Beistande desselben als Urhebers der Gnade beginnt und sich entwickelt und so den Menschen zu der Erreichung seines übernatürlichen, durch Gottes freie Liebe ihm gestellten Endzieles, dem Besitz Gottes in seiner Anschauung als Urhebers der Gnade (cognitio immediata et in se) befähigt.

II. Die natürliche Religion enthält demnach eine der angeborenen Kraft der Intelligenz entsprechende Erkenntnis Gottes (cognitio Dei naturalis) und eine der natürlichen Kraft des Willens entsprechende Liebe (amor Dei naturalis), wodurch der Mensch die Befähigung empfängt, seine religiöse Bestimmung zu erfüllen (status naturae purae et integrae).

III. Die übernatürliche (positive) Religion enthält eine die Kraft der natürlichen Intelligenz überschreitende Erkenntnis Gottes (cognitio supernaturalis per fidem) und eine die Kraft des natürlichen Willens überschreitende Liebe (caritas theologica), wodurch des Menschen ganzes Wesen in eine höhere Ordnung erhoben wird (status naturae elevatae).

IV. Wie die Gnade nicht die Natur, die übernatürliche Ordnung nicht die natürliche zerstört, sondern voraussetzt, vervollkommnet und vollendet, so ist die übernatürliche Religion der natürlichen nicht entgegengesetzt, sondern erhebt und vollendet sie (perficit, complet).

V. Die Erkenntnis Gottes muß auch in der natürlichen Religion notwendig in sich schließen: die Erkenntnis desselben als des einen,

freien, persönlichen Wesens, Ursprunges und Zieles der Kreatur, seiner Gerechtigkeit, Vorsehung und Vergeltung. Die natürliche Gottesliebe muß notwendig voraussetzen: die Lehre von der Geistigkeit, Freiheit, Zurechnungsfähigkeit, Unsterblichkeit des Menschen, sowie die Erkenntnis der wesentlichen Pflichten gegen Gott, sich selbst und die Gesellschaft.

1. Indem wir die Möglichkeit einer natürlichen Religion und Sittlichkeit an sich behaupten und die notwendigen Momente derselben hervorheben, behaupten wir nicht, daß eine solche reine Vernunftreligion je bestanden hat, noch auch, daß sie unter den tatsächlichen Lebensverhältnissen der Menschheit bestehen kann (Naturalismus, Rationalismus). Vielmehr ist *tatsächlich die Religion immerdar als eine positive in der Geschichte aufgetreten* und trägt nur die geoffenbarte Religion alle Momente der wahren Religion und Sittenlehre in sich, nur sie hat die Wahrheitselemente der früheren Religionen in sich *aufgehoben* in des Wortes doppelter Bedeutung. Insofern haben jene recht, welche die natürliche Religion leugnen; sie haben aber unrecht, wenn sie die Religion an sich und notwendig als übernatürliche und geoffenbarte postulieren (falscher Supernaturalismus, Traditionalismus, orthodoxer Protestantismus).

2. Eben hieraus ergibt sich das Bedürfnis einer göttlichen Offenbarung, durch welche selbst die natürliche Religion, deren Darstellung der Menschheit in ihrem gegenwärtigen Zustande moralisch unmöglich ist, realisiert werden, diese selbst ihre Bestimmung erreichen kann. Dazu kommt jedoch ein anderes. Tatsächlich ist der Mensch nach dem Plane der göttlichen Vorsehung zu einem übernatürlichen Ziele berufen und in die höhere Ordnung der Gnade erhoben. Da er mit natürlichen Kräften nach diesem nicht streben, dasselbe nicht einmal erkennen kann (1 Cor 2, 4 f), so muß dessen Erkenntnis ihm durch außerordentliche Veranstaltung Gottes mitgeteilt und er zu dessen Erreichung befähigt werden. Dies leistet die Offenbarung. Wenn dieselbe daher aus dem vorhin angeführten Grunde nur moralisch notwendig ist, so fordert das zweite *absolut* die Notwendigkeit derselben. Denn für das freie, vernünftige Wesen ist nicht anzunehmen, daß Gott die Erhebung zum übernatürlichen Leben ohne dessen freie Mittätigkeit vollzieht. Dies führt daher zur Untersuchung des Begriffs der Offenbarung, ihres Wesens, ihrer Möglichkeit und Notwendigkeit, sowie ihrer Kriterien.

Zweiter Abschnitt.

Von der geoffenbarten Religion.

Die Lehre von der geoffenbarten Religion zerfällt in drei Abhandlungen. Zunächst haben wir den Begriff der Offenbarung zu erklären, ihre Möglichkeit und Notwendigkeit. Sodann haben wir die Kriterien derselben im allgemeinen darzulegen, endlich die äußeren Kriterien näher zu entwickeln.

Erste Abhandlung.

Begriff, Möglichkeit und Notwendigkeit der Offenbarung.

§ 12. Begriff und Einteilung der Offenbarung.

I. Offenbarung (revelatio, manifestatio, ἀποκάλυψις, φανέρωσις) überhaupt ist die Mitteilung von Wahrheiten an den, der sie nicht kennt; göttliche Offenbarung sonach die Mitteilung von Wahrheiten von seiten Gottes an die intelligente Kreatur.

II. Da die christliche Fundamentaltheologie die Offenbarung im Gegensatz zur natürlichen Religion und als die Erhebung und Vervollkommnung derselben zum Gegenstand nimmt, so kommt hier die Offenbarung nicht sowohl im uneigentlichen Sinne (late talis seu improprie — Gotteserkenntnis durch die Schöpfung und natürliche Geisteskraft — Rom 1, 19) als vielmehr im eigentlichen Sinne (stricte talis seu proprie) in Betracht und ist die Kundgabe der Wahrheiten und Heilsgaben Gottes, welche dem Menschen auf eine außerordentliche, außer und über der natürlichen Weltordnung stehende Weise zu teil wird (Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 2. Denz. n. 1785 ff). Weil durch einen besondern Akt Gottes außer und über seiner ordentlichen Tätigkeit als Schöpfer und Regierer der Welt gesetzt, ist sie eine positive, übernatürliche, jene dagegen eine natürliche Offenbarung.

1. Offenbaren im allgemeinen heißt Dunkles ans Licht bringen *(φανεροῦν)*, Verborgenes aufdecken *(ἀποκαλύπτειν)*. Zunächst und besonders für den Begriff der übernatürlichen Offenbarung wird *ἀποκάλυψις* gebraucht als Enthüllung des Verborgenen. 1 Cor 2, 10: Nobis autem Deus revelavit *(ἀπεκάλυψε)* per Spiritum suum. Eph 3, 3: Secundum revelationem *(ἀποκάλυψιν)* notum mihi factum est sacramentum. Mt 16, 17: Caro et sanguis non revelavit *(ἀποκάλυψε)* tibi, sed Pater meus. Dagegen wird *φανεροῦν* mehr von dem Zeugnis im Gewissen, in Vernunft und äußerer Natur gebraucht. Rom 1, 19: Quod notum *(γνωστόν)* est Dei, manifestum *(φανερόν)* est in illis; Deus enim ipsis manifestavit *(ἐφανέρωσε)*. In Verbindung mit *ἀποκάλυψις* Rom 16, 25 26: Secundum revelationem *(ἀποκάλυψιν)* mysterii temporibus aeternis taciti, quod nunc patefactum est *(φανερωθέντος)* per Scripturas Prophetarum. 1 Petr 1, 20: Praecogniti quidem ante mundi constitutionem, manifestati *(φανερωθέντος)* autem novissimis temporibus.

2. Religiöse oder göttliche Offenbarung ist demnach der Aufschluß, den Gott dem Menschen gibt zunächst über sich selbst, sein Wesen und seine Ratschlüsse. Urheber aller Offenbarung (terminus a quo) ist Gott, Empfänger

(terminus ad quem) der kreatürliche Geist; Inhalt (obiectum materiale) derselben ist Gott selbst, das Verhältnis Gottes zur Kreatur und besonders zum Menschen und des Menschen zu Gott: die Art und Weise (modus) ist entweder eine natürliche oder übernatürliche. Letztere Einteilung ist die wichtigste; entweder ist sie durch die Tätigkeit des Menschen auf Grund von Natur und Geschichte vermittelt oder durch unmittelbares Eingreifen Gottes auf außerordentlichem Wege gegeben, sei es, daß Gott selbst erscheint (Theophanie, Inkarnation) oder durch außerordentliche Mittel dem Menschen sich mitteilt (Engel, Prophet). Is 6, 1; 61, 1. Ir 1, 4 11 13. Ez 6, 1; 8, 1; 12, 1. Hebr 1, 1 (revelatio generalis, mediata, ordinaria, naturalis gegenüber der revelatio specialis, immediata, extraordinaria, positiva). Theologisch fassen wir den Begriff der Offenbarung nur im letzteren Sinne; der Naturalismus und Deismus nimmt sie nur im ersteren an.

3. Diese innere Offenbarung geschieht durch eine doppelte Einwirkung Gottes auf den menschlichen Geist, sowohl bezüglich des vorgestellten Objektes als des erkennenden Geistes. Letztere ist Bedingung, ohne welche nicht. Erstere kann stattfinden auf rein geistigem Wege durch Ideenmitteilung ohne sinnliche Bilder (Non per aenigmata et figuras Dominum vidit. Nm 12, 8) oder mittels dieser. Thom., S. th. 2, 2, q. 173, a. 2: Per donum prophetiae confertur aliquid humanae menti supra id, quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrumque, scl. et quantum ad iudicium per influxum luminis intellectualis, et quantum ad acceptionem seu repraesentationem rerum, quae fit per aliquas species. Et quantum ad hoc secundum potest assimilari doctrina humana revelationi propheticae, non autem quantum ad primum. . . . Horum autem duorum principalius est primum in prophetia, quia iudicium est completivum cognitionis. . . . Repraesentantur autem divinitus menti quandoque quidem mediante sensu exterius quaedam formae sensibiles, sicut Daniel vidit scripturam parietis (Dn 5), quandoque autem per formas imaginarias, sive omnino divinitus impressas non per sensum acceptas vel etiam divinitus ordinatas ex his, quae a sensibus sunt acceptae (Ir 1), sive etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti; sicut patet de his, qui accipiunt scientiam vel sapientiam infusam, sicut Salomon et Apostoli. Lumen autem intelligibile quandoque quidem imprimitur menti humanae divinitus ad diiudicandum ea, quae ab aliis visa sunt. Vgl. Suarez a. a. O., De fide disp. 8, sect. 8. Die äußere übernatürliche Offenbarung besteht in äußeren, sichtbaren Erscheinungen in der Natur (Ex 3, 2), Geschichte und in positiven Institutionen, die als solche die göttlichen Gedanken ausdrücken (*τύπος*, figura). Das Wesen der Typen hat Thomas kurz und vollständig bezeichnet (S. th. 1, q. 1, a. 10): Auctor sacrae scripturae est Deus, in cuius potestate est, ut non solum voces ad significandum accommodet, quod etiam homo facere potest, sed etiam ipsas res. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces etiam significant aliquid. Vgl. Quodlib. 7, q. 6,

a. 14: Secundum quod res sunt figurae aliarum rerum, in hoc consistit sensus spiritualis.

4. Diese offenbarende innere Einwirkung Gottes auf den Geist der Menschen ist die Prophetie oder Inspiration im weiteren Sinne. Thom., S. th. 2, 2, q. 171, a. 3: Cognitio prophetica est per lumen divinum, quo possunt omnia cognosci tam divina quam humana, tam spiritualia quam corporalia, et ideo revelatio prophetica ad omnia huiusmodi se extendit. Der Begriff Inspiration ist weiter als jener der Revelation, welche letztere zunächst nur eine Mitteilung von Unbekanntem bezeichnet (Perrone, Praelectiones theologicae II, Paris. 1842, 1081 ff).

5. Wie daher in der natürlichen Offenbarung ein zweifacher Faktor wirkt, der äußere objektive, reale, und der innere, subjektive, formale, so ähnlich in der übernatürlichen Offenbarung. Auch diese gibt die Idee, sei es im äußeren Symbol oder inneren Phantasiegebilde (Gesicht, visio, הַמַּשָּׂא אֲשֶׁר חָזָה, Hab 1, 1) oder in begrifflicher Fassung, durch Gott selbst oder seine Organe, deren Aufnahme eine Stärkung des subjektiven, inneren, formalen Faktors, der menschlichen Intelligenz erfordert durch ein inneres Licht (lumen fidei), das die Gnade wirkt. Der Inhalt dieses übernatürlichen Wortes bildet den Gegenstand der übernatürlichen, eigentlichen Theologie; sie hat ihren Beginn im Glauben, ihre Vollendung im Schauen, in der Gotteserkenntnis der Seligen (Theologia beatorum, 1 Cor 13, 12. Thom., S. th. 1, q. 1, a. 2; 1, 2, q. 68, a. 6; vgl. Gonet, Clypeus theologiae thomisticae I^9, Lyon 1681, quaest. prooem.). Diese ruht auf der höchsten und letzten Offenbarung Gottes, der, revelata facie (2 Cor 3, 18), sich der Kreatur mitteilt mittels des Lichtes der Herrlichkeit (lumen gloriae), das den Intellekt zu seiner Anschauung disponiert und im Glauben wie im Keime gegeben ist. 1 Io 3, 9: Semen ipsius (Dei) manet in illis.

III. Die positive Offenbarung ist nach den Adressaten eine unmittelbare oder mittelbare: jene, wenn sie ohne Vermittlung sekundärer Ursachen (göttlicher Gesandten) an den Menschen ergeht; diese, wenn Gott sich auserwählter Werkzeuge bedient.

Den Propheten und Aposteln wurden vorzugsweise unmittelbare Offenbarungen zu teil; letzteren durch den letzten und höchsten der Propheten (Dt 18, 15), das Wort, das Fleisch geworden (Io 1, 14), das allein Gott geschaut und verkündet hat, was es gesehen (Io 1, 18; 3, 13 31 32), durch Christus, durch welchen auch Paulus sein Evangelium empfing (Gal 1, 12), durch den Geist, der in alle Wahrheit einführt (Io 15, 26; 16, 13) und ihnen eingibt, was sie reden sollen (Lc 12, 11 12). Über die Bedeutung der mittelbaren Offenbarung sagt Thomas (C. Gent. 1, 154): Ordinem quendam observari oportuit, scl. ut quidam immediate fidem a Deo reciperent, alii vero ab his et sic per ordinem usque ad ultimos. Für die Menschen nach Vollendung der Offenbarung kommt dieselbe allgemein als mittelbare in Betracht. Wie Gott in der Ordnung der Natur seine Wohltaten durch sekundäre und werkzeugliche Ursachen spendet (causae secundae et in-

strumentales), so auch im Reiche der Gnade (C. Gent. 3, 154; S. th. 1, 2, q. 111, a. 1). Auf jenem Gesetze ruht die Notwendigkeit der politischen Gesellschaft, des Staates; auf diesem jene der religiösen Gemeinschaft, der Kirche. Der Protestantismus und besonders die seine Prinzipien konsequent ausbildenden kleinen Sekten desselben (Wiedertäufer, Quäker, Methodisten) haben mit der Behauptung einer unmittelbaren, jedem einzelnen gegebenen Offenbarung (spiritus privatus) jede Kirchenbildung unmöglich gemacht.

IV. Eine Offenbarung (unmittelbar oder mittelbar), welche an alle Menschen sich wendet zur Kundgabe der göttlichen Wahrheit und seines Heilsratschlusses, ist allgemeine Offenbarung (revelatio generalis seu communis); jene, welche einzelnen zu besondern Zwecken zu teil wird, ist Privatoffenbarung (revelatio peculiaris seu privata).

Die Offenbarung trägt in ihrer Tendenz den Universalismus (Gn 12, 3; 22, 18), aber von der dem einzelnen gewordenen Inspiration geht sie aus und hat so methodisch den Partikularismus in ihrer ersten historischen Erscheinung (Gn 12, 1). Sie beginnt einen neuen, höheren Anfang der Religion, aber nach den Gesetzen der menschlichen Entwicklung und des Werdens überhaupt, anknüpfend an die natürlichen Bedingungen, in allmählichem Stufengange. Thom., S. th. 2, 2, q. 2, a. 3: Huius autem disciplinae fit homo particeps non statim, sed successive secundum modum suae naturae. Der Logos, der zuletzt zu allen Völkern geredet (Hebr 1, 1), hatte im Alten Bunde durch das Gesetz und die Propheten zu dem erwählten Volke, als *λόγος σπερματικός* zu den Heiden gesprochen und sie so für die höhere Offenbarung vorbereitet (Iustin., Apol. I. 10. Clem. Alex., Strom. 1, 7). Die Offenbarung ist darum nicht bloß eine wesentlich positive, d. h. geschichtliche; sie ist auch Geschichte bildend, indem sie, in die Geschichte eintretend, an die gegebenen Elemente sich anschließt, als geschichtliche Macht in den Entwicklungsgang der Menschheit eingreift und der geschichtlichen Faktoren sich immer vollständiger bemächtigt. Nicht vereinzelt steht deswegen die Offenbarung da, sondern als das streng gegliederte Kontinuum einer übernatürlichen Ordnung in dem Zusammenhange mit der natürlichen Geschichte. So stellt sich uns in der Offenbarungsgeschichte das Bild eines stetigen Fortschrittes dar, in einem planmäßig geordneten Ineinandergreifen geordneter Ursachen und übernatürlicher Kräfte — eine göttliche Erziehung des Menschengeschlechtes (Thom. a. a. O.), eine göttliche Erziehung gerade darum, weil sie nicht bloß entwickelt, was in dem Menschen liegt, wie die menschliche Erziehung, sondern seine Potenzen selbst erhöht und kräftigt.

V. In der Offenbarung unterscheiden wir den Akt der Mitteilung von seiten Gottes selbst von dem Inhalte derselben (terminus actionis); dieser selbst kann in verschiedener Weise unterschieden werden:

a) als Offenbarung von Wahrheiten und durch Tatsachen — Institutionen, Kultformen, die gesamte Heilsökonomie —, durch welche Gott sich selbst und die Bestimmung des Menschen zu ihm kundgibt;

b) als verständliche und geheimnisvolle (subsidiäre oder absolute [1]) Offenbarung: jene, wenn der Inhalt die Tragweite der menschlichen Intelligenz nicht überschreitet; diese, wenn sie Wahrheiten mitteilt, welche die Kraft der menschlichen Intelligenz überschreiten (mysteria). Dort ist die Offenbarung übernatürlich nur der Erscheinung nach (secundum modum), natürlich in ihrem Wesen (secundum substantiam), hier übernatürlich auch dem Wesen nach.

c) Eine Wahrheit oder Tatsache kann an sich zum Inhalte der Offenbarung gehören (directe et per se) oder zufällig (per accidens), aber in beiden Fällen ist sie unfehlbare göttliche Offenbarung.

d) Eine Wahrheit oder Tatsache ist entweder deutlich, als solche und entwickelt geoffenbart (distincte, formaliter et explicite), oder undeutlich, keimartig und mittelbar (in confuso, implicite, virtualiter).

Thomas (In II Sent. dist. 12, q. 1, a. 2) unterscheidet zwischen dem, was zur Substanz des Glaubens und nur per accidens zum Glauben gehört. Aber hiermit leugnet er nicht die göttliche Bezeugung für beides. S. th. 2, 2, q. 1, a. 1 ad 2: Ea, quae pertinent ad humanitatem Christi et ad sacramenta Ecclesiae vel ad quascumque creaturas cadunt sub fide, in quantum per haec ordinamur ad Deum et eis etiam assentimur propter divinam veritatem; similiter dicendum de omnibus, quae in s. scriptura traduntur.

§ 13. Die Bekämpfung der übernatürlichen göttlichen Offenbarung.

a) Durch den Naturalismus und Deismus.

Stäudlin, Geschichte des Rationalismus, Göttingen 1826. A. Saintes, Histoire critique du rationalisme en Allemagne, 1842. Leland, Übersicht der vornehmsten deistischen Schriften, deutsch 1755. Hahn, De rationalismi, qui dicitur, vera indole et qua cum naturalismo contineatur, ratione, Lips. 1827. Lechler, Geschichte des engl. Deismus, Stuttg. 1841. Noack, Die Freidenker oder die Repräsentanten der religiösen Aufklärung in England, Frankreich und Deutschland, 3 Tle, Bern 1853—1855. Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis I 159 ff. Zigliara, Propaedeutica ad s. Theologiam V, 1906, 113 (l. 1, c. 19). Leonis XIII. Encyclica „Humanum genus", 20. Apr. 1884. A. v. Schmid, Apologetik, Freiburg i. Br. 1900. Benn, History of the Rationalism in the XIXth century, 2 Bde, London 1906.

I. Die älteste Bekämpfung des Offenbarungsglaubens erscheint in der Form des Naturalismus. Im strengen Sinne genommen be-

[1] Vgl. über die mißverständliche Einteilung der positiven göttlichen Offenbarung nach ihrem Inhalt in natürliche und übernatürliche S. Weber, Christliche Apologetik 136 Anm.

zeichnet er jene Anschauung, welche in der Welt ein in sich geschlossenes, jeder göttlichen Einwirkung gegenüber verschlossenes Ganze erblickt, das nur nach den in ihm liegenden Gesetzen und mit den in ihm liegenden Kräften sich betätigt und seiner Bestimmung gemäß entwickelt. Im Gegensatz hierzu heißt die Offenbarung als übernatürliche Einwirkung auf die Welt Supranaturalismus.

1. Die niedrigste Form des Naturalismus ist der Materialismus (vgl. oben S. 58 f).

2. Auch der Pantheismus ist Leugnung der Offenbarung; denn wenn alles Gott ist, ist nichts Gott, wenn alles Gottes Gedanke und Gottes Tat ist, ist nichts mehr dieses. Aber er verhüllt den Abgrund, in den er den Geist stürzt, durch eine bunte Decke frommer Redewendungen, besonders bei Schleiermacher. Offenbarung nannte er (Über die Religion. Reden: WW. I 248) „jede ursprüngliche und neue Mitteilung des Weltalls und seines innersten Lebens an den Menschen"; später die großen Geschichtstatsachen, welche der Entstehung ganzer Religionsgemeinschaften zu Grunde liegen. Nach Hegel offenbart sich Gott notwendig, da er die Welt aus sich setzt. Indem im Endlichen das Bewußtsein der Einheit mit dem Unendlichen erwacht, wird Gott mit sich eins, d. i. in der Religion. Die Geschichte der Religion ist daher die Geschichte der göttlichen Offenbarung. Das Christentum ist die absolute Religion, denn hier weiß sich der Mensch eins mit Gott. Strauß (Die christliche Glaubenslehre I 61 ff 246 ff) schreitet von hier zur Erklärung, daß die Offenbarung als eins mit der Geschichte des Menschengeschlechtes zu erfassen ist; zu ihr gehört auch das Böse als Durchgangspunkt zum Guten. Feuerbach ist die christliche Offenbarung nur eine Manifestation der natürlichen Religion als Ausgeburt des den Menschen selbst vergötternden Glückseligkeitstriebes.

3. Eine neue Form des Naturalismus ist der Deismus. Er gibt das Dasein Gottes gegenüber dem Pantheismus zu, aber sein Gott überläßt die Welt dem Triebwerk von Kräften und Gesetzen, die er von Anfang an in sie gelegt hat. Gegen den ältesten Vertreter des Deismus, Epikur, sprach daher schon Cicero (De natura deor. 1, 44): Dii nulla re egentes hominibus consulunt. Im Gegensatz zu ihm bezeichnet man als Theismus den Glauben an Gott, der in der Welt erhaltend, mitwirkend und regierend tätig ist, „an ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit Urheber der Dinge ist, und dieser Begriff eines lebendigen Gottes interessiert uns allein" (Kant, Kritik der reinen Vernunft: WW. III 421). Der Name Deismus erscheint nachweisbar schon im Jahre 1563; geschichtlich trat er zuerst in England auf, durch die Reformation veranlaßt und durch die Revolution des 17. Jahrhunderts (Freethinker) begünstigt; in Frankreich ein Jahrhundert später durch Voltaire und Rousseau (esprits forts); bei diesem mehr in unklarem Sentimentalismus (Saint-Marc Girardin, J. J. Rousseau, 2 Bde, Par. 1875), bei jenem durch Witz und Satire (W. Kreiten, Voltaire. Ein Charakterbild², Freiburg 1884) mächtig und in die Kreise der höheren Gesellschaft

eingeführt. In Deutschland hatten die englischen und französischen Freidenker ihre Schüler an Reimarus (Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten, herausgegeben von Lessing, 1774 ff. Strauß, Hermann Samuel Reimarus, Leipzig 1862) und Bahrdt (Geschichte seines Lebens, seiner Meinungen und Schicksale [von ihm selbst beschrieben], 4 Bde, Berl. 1790). Die Aufklärungsperiode ist charakterisiert durch den Zug von Empfindsamkeit, der durch alle Schriften derselben hindurchgeht und nichts anderes als verblümte Sinnlichkeit ist.

b) Durch den Rationalismus.

II. Der Rationalismus ist nur die Konsequenz des Naturalismus in seiner Beziehung auf die menschliche Erkenntnis. Das Gemeinsame der verschiedenen als „rationalistische" bezeichneten Systeme ist die Leugnung jeder unmittelbaren, positiven, eigentlichen Offenbarung.

III. Der Rationalismus ist, im allgemeinen betrachtet, nichts anderes als die Behauptung der absoluten Autonomie und Unabhängigkeit der Vernunft in Bezug auf die theoretischen wie praktischen Wahrheiten; die menschliche Vernunft ist die einzige, ausschließliche, absolute Norm aller Wahrheit. Nach der Verschiedenheit des Objektes, auf welches der Rationalismus seine Anwendung findet, unterscheiden wir daher: a) den philosophischen, b) den theologischen, c) den politisch-sozialen Rationalismus.

Der mit dem Naturalismus verwandte Rationalismus trat anfangs nur schüchtern hervor; Semler, der Vater der Aufklärungsperiode, nannte ihn Liberalismus (Institutio ad doctrinam christianam liberaliter tradendam, 1774). Unterstützt durch die Popularphilosophie (Mendelssohn, Garve, Platner, Nicolai, Abbt), welche, aus der Wolffschen Schule erwachsen, den Deismus in gefällige Formen kleidete, ward die Offenbarung immer mehr auf das Maß der natürlichen (gemeinen, empirischen) Vernunft zurückgeführt.

Der moderne Rationalismus ist die reifste Frucht des Protestantismus. Nach Leugnung der Autorität der Kirche warf sich jeder einzelne zum Richter in Glaubensfragen auf, wenn auch verhüllt unter dem Namen des Heiligen Geistes (Testimonium Spiritus Sancti), der einen jeden innerlich und unmittelbar erleuchtet (Quenstedt, Theologia didactico-polemica I, Leipz. 1702, 156 f). Hiermit ist der Rationalismus im Prinzip ausgesprochen, und es war dessen konsequentes Hervortreten nur noch eine Frage der Zeit (Strauß, Die christl. Glaubenslehre I 130 ff); diese Richtung gewann durch das Prinzip der subjektiven Evidenz des Cartesius eine neue Stütze. Von da an trat der Riß zwischen Theologie und Philosophie ein. Aus dem philosophischen Rationalismus entwickelte sich notwendig der theologische, als Leugnung jeder höheren Autorität auf dem Gebiete der Religion und Sitte; der politisch-soziale Rationalismus übertrug dieses Prinzip auf das Gebiet des öffentlichen Lebens.

Im Resultat eng verwandt und für die Erkenntnis der Offenbarung von ähnlicher Richtung ist der Positivismus. Dieser beschränkt die menschliche Erkenntnis nicht nur auf das Innerweltliche und Tatsächliche als ihren Gegenstand, sondern auch als ihr Ziel. Darüber hinaus zu forschen, ist vergeblich (vgl. A. Comte, Cours de philosophie positive[5], 6 Bde, Par. 1893 f; Système de politique positive[3], 3 Bde, ebd. 1891 f. A. Gruber, A. Comte, der Begründer des Positivismus. Sein Leben und seine Lehre, Freiburg 1889; Der Positivismus vom Tode August Comtes bis auf unsere Tage, ebd. 1891).

IV. Der theologische Rationalismus, von dem Prinzip des philosophischen geleitet, ist weniger ein System als eine Methode der theologischen Forschung. Sein Wesen besteht darin, daß er alle Dogmen der Offenbarung so zu erklären sucht, daß dieselben als bloße Wahrheiten der Vernunft erscheinen. Aus ihm entwickelte sich naturgemäß der biblisch-kritische Rationalismus, dem die Aufgabe zufiel, diese Methode bezüglich der Bücher des Alten und Neuen Bundes durchzuführen (Akkommodationshypothese, natürliche Schrifterklärung, Mythenhypothese, Tendenzschriften, absichtliche Dichtung).

1. Der Hauptdogmatiker des Rationalismus, Wegscheider, definiert denselben (Institutiones theologiae christ. dogm.[8], 1844, § 7): Ea cogitandi lex seu regula (Maxime) ... qua cum in omnibus rebus ... tum in rebus gravissimis, quae ad religionem moresque pertinent, examinandis iudicandisque rationis recte adhibitae ut summae animi facultatis normam strenue sequendam nobis esse censemus. Und Bretschneider (Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe[4], Leipz. 1841, § 34): „Jene, welche die Möglichkeit einer göttlichen Inspiration leugnen und also alle Religionserkenntnis als ein Produkt menschlichen vernünftigen Nachdenkens betrachten, aber doch in Christo einen von der göttlichen Providenz zur Erweckung und Verbreitung der wahren Religion besonders begabten, ausgerüsteten und unterstützten Mann anerkannten, hießen nun vorzugsweise Rationalisten." A. Saintes definiert den Rationalismus (Histoire critique du rationalisme en Allemagne l. 2, ch. 1): La transformation de la théologie en philosophie religieuse et critique.

2. Bei den Anhängern des Rationalismus ist eine zweifache Richtung zu unterscheiden, ein absoluter und bedingter Rationalismus. Jener hat seinen vorzüglichsten Vertreter in Röhr, dieser in Kant. Letzterer, besonders in seinen Schriften „Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" und „Der Streit der Fakultäten", leugnet zwar die Notwendigkeit einer Offenbarung zum Heile, da ja die einzige religiöse Pflicht der Glaube an die sittliche Vernunftreligion ist. Er schließt aber die Offenbarung nicht aus als äußeres Vehikel zur Verbreitung des sittlichen Vernunftglaubens, da bei dem radikalen Hange des Menschen zum Bösen, der unbegreiflicherweise in ihm sich findet, es einer auf sittlichen Prinzipien ruhenden Verkündigung bedurfte, um dem Guten

den Sieg zu verschaffen. So soll das absolute Sittengesetz unter der Form göttlich-sanktionierter Gebote den Menschen nahegebracht werden. Vgl. Kant an Jacobi (Jacobis WW. III 522): „Man kann einräumen, daß, wenn die Evangelien die allgemeinen sittlichen Gesetze in ihrer ganzen Reinigkeit nicht vorher gelehrt hätten, die Vernunft bis jetzt sie nicht in solcher Vollkommenheit würde eingesehen haben, obgleich, da sie nun einmal da sind, man einen jeden von ihrer Richtigkeit und Gültigkeit durch bloße Vernunft überzeugen kann." Ähnlich Fichte in seiner „Kritik aller Offenbarung" §§ 3—5 7. Ebenso Lessing (Erziehung des Menschengeschlechts: WW. XXIV § 4): „Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde; sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher." Also eine Offenbarung, die nichts offenbart, vielmehr durch die entstellende Hülle sinnlicher Formen die reine Wahrheit der Vernunftreligion trübt! Wie diese Offenbarung zu verstehen sei, sagt uns Röhr (Briefe über den Rationalismus, Aachen 1813): „Die Konsequenz des Rationalismus fordere, die Idee einer übernatürlichen Offenbarung als gehaltlos fahren zu lassen und ihr eine nur uneigentlich so zu nennende Offenbarung durch die Vernunft zu substituieren. Von einer ‚mittelbaren' Offenbarung zu sprechen, sei eine untunliche Vereinigung entgegengesetzter Anschauungsweisen; denn entweder sei die Offenbarung eine wunderbare Veranstaltung Gottes zu religiösen Zwecken, bestehend in einem unmittelbaren Unterricht Gottes an die Menschen, oder die offenbarende Veranstaltung liege eben nur in der vernünftigen Natur des Menschen selbst. Der Grund, sich für letzteres zu entscheiden, liege darin, daß sich uns die religiöse Weltansicht in eine physische verwandelt habe, wonach die Gottheit zwar das letzte und äußerste Glied aller Kausalität sei, aber nur durch Mittelursachen wirke, nämlich durch die den sichtbaren Dingen ein für allemal eingepflanzten Kräfte." „Nicht durch einen unmittelbaren, die eigene geistige Tätigkeit aufhebenden und den Gebrauch natürlicher Hilfsmittel ausschließenden Akt der Erleuchtung bringt die Gottheit religiöse Einsichten hervor, sondern durch die providentielle Hinleitung der natürlichen Erkenntniskräfte des Menschen auf die Auffindung religiöser Wahrheiten." Dem Rationalismus gilt die Offenbarung in ihren Epochen folglich nur als ein Stufengang in der Entwicklung der natürlichen Religion. Von seinen Anschauungen ist größtenteils die moderne Religionsgeschichte beherrscht: Das Prophetentum ist aus der Opposition der besseren Einzelpersönlichkeiten zur Stammesreligion, die überkommen ist, anzusehen, das Christentum ist eine Reaktion zur Befreiung der Religion von überkommenen, unwesentlichen Zutaten und zur Zurückführung auf den Kern derselben, wonach sie als Erhebung zu Gott Loslösung vom Irdischen, Unvollkommenen, Sündhaften, somit Erlösung wird (vgl. Bousset, Das Wesen der Religion, Halle 1903; A. Weiß, Die religiöse Gefahr, Freiburg 1904).

V. Der Irrtum des Rationalismus erhellt sowohl aus der Betrachtung seines Wesens als seiner Folgen. Indem er die mensch-

liche Vernunft zum Maß aller Wahrheit erhebt, setzt er sie ebendadurch als absolute Vernunft. Darum ist der Pantheismus die notwendige Folge des Rationalismus, der die menschliche Vernunft mit der göttlichen Vernunft selbst identifiziert.

1. Die menschliche Vernunft ist nicht die absolute Vernunft, denn: a) das menschliche Erkennen ist das Erkennen einer endlichen, bedingten Substanz, darum endlich und bedingt wie diese selbst (Modus rei sequitur naturam rei); ein absolutes Erkennen eignet nur der absoluten Substanz; b) das menschliche Erkennen bezieht sich nur auf das Gewordene, nie auf das erste Werden; wir erkennen nur, was da ist, nie was wird, immer nur das Was, nie das Wie; c) aber auch dieses Erkennen ist bedingt und abhängig vom Objekte, daher die verschiedenen Gebiete des Wissens; d) das menschliche Erkennen ist ein unvollkommenes, mit Irrtum vermischtes, ein Übergang von der Potenz zum Akt, vom Nichtwissen zum Wissen und bewegt sich fortschreitend vom Unvollkommenen zum Vollkommeneren; die Idee der Korrektur des früheren Irrtums durch die Wissenschaft selbst und des Fortschrittes ist der gerade Gegensatz zur Idee einer absoluten Wissenschaft.

Der Satz Schellings und Hegels (Zeitschrift für spekulative Physik II. Bd, 2. Hft): „Außer der Vernunft ist nichts, in ihr alles", hat seine Berechtigung für die absolute, göttliche, nicht aber für die endliche, menschliche Vernunft; denn der Teil ist niemals Maß des Ganzen, das Endliche kann nicht Maß des Unendlichen sein.

2. „Die Lehre, daß im Denken die Quelle der Wahrheit zu suchen, führt mit Notwendigkeit auf den Pantheismus und spricht das ihm eigentümliche Formalprinzip aus. Der Apriorismus, wie er bei Cartesius und in etwas anderer Weise bei Kant vorkommt, d. h. der Versuch, die Wahrheit lediglich durch Denktätigkeit herauszubringen, und nur das so Herausgebrachte, oder wie Cartesius sagte, das, was wir klar und deutlich erkennen (quod clare et distincte percipimus), als wahr anzuerkennen — dieser Versuch, der von den genannten Philosophen zunächst nicht pantheistisch gemeint war, indem sie vielmehr einer theistischen Überzeugung huldigten, führte mit innerer Notwendigkeit die Untergrabung des Theismus herbei und war der Vorläufer des Pantheismus" (v. Kuhn, Kathol. Dogmatik I 239).

3. Diese äußerste Konsequenz des Rationalismus als absolute pantheistische Wissenschaft hat Strauß (Die christliche Glaubenslehre) formuliert. Der Menschengeist ist absoluter Geist, die Welt sein Werk als bewußtloser Naturgeist, alle Erscheinungen der Wissenschaft und Kunst sein Werk als bewußter Menschengeist, der als absoluter Geist sich weiß. Doch hierbei hat es nicht sein Verbleiben. Strauß selbst hat den tatsächlichen Beweis geliefert (Der alte und der neue Glaube), daß der Pantheismus, weil er es nicht zur reinen Aktualität, Geistigkeit und Persönlichkeit des Absoluten bringt, dasselbe nicht von dem ewigen Weltstoff und dem mit blinder Notwendigkeit wirkenden Naturgeist zu scheiden vermag, darum notwendig zum Materialismus forttreibt.

4. Schon Hase (Theol. Streitschriften, 3 Hefte, Leipz. 1834—1837) hatte gegen den Rationalismus bewiesen, daß sein Bund mit dem Christentum wissenschaftlich undurchführbar sei, und Strauß hatte ihn (im „Leben Jesu") mit Spott und Hohn übergossen. Als caput mortuum des christlichen Glaubens bleiben ihm nur noch die drei Ideen: Gott, Tugend, Unsterblichkeit. Röhr

gesteht hierzu (Grund- und Glaubenssätze der evang.-prot. Kirche², 1834, 40): „Da der Protestantismus sein Wesen im Protestieren aus vernunftmäßigen biblischen Gründen hat, so folgt die Identität des Protestantismus und Rationalismus."

5. Über das Verhältnis unserer relativen, bedingten Erkenntnis zur absoluten Vernunft bemerkt Thomas (Quaest. disp. 1, q. unica de spiritual. creaturis, a. 10): Oportet, quod supra animam humanam sit aliquis intellectus, a quo dependeat suum intelligere, et quidem ex tribus potest esse manifestum.

Primo quidem, quia omne, quod convenit alicui per participationem, prius est in aliquo substantialiter ..., anima autem humana est intellectiva secundum participationem, non enim secundum quamlibet suam partem intelligit, sed secundum supremam tantum. Oportet igitur esse aliquid superius anima, quod sit intellectus secundum totam suam naturam, a quo intellectualitas animae derivatur, et a quo eius intelligere dependeat.

Secundo, quia necesse est, quod ante omne mobile inveniatur aliquid immobile secundum motum illum, sicut supra alterabilia est aliquid non alterabile, ut corpus coeleste. Ipsum autem intelligere animae humanae est per modum motus. Intelligit enim anima discurrendo ex effectibus ad causas, et de causis in effectus et de similibus in similia et de oppositis in opposita. ... Oportet ergo esse supra animam aliquem intellectum, cuius intelligere sit fixum et quietum absque huiusmodi discursu.

Tertio, quia necesse est, quod licet in uno et eodem potentia sit prior quam actus, tamen simpliciter actus praecedit potentiam in altero, et similiter ante omne imperfectum necesse est esse aliquid perfectum. Anima autem humana invenitur in principio in potentia ad intelligibilia, et invenitur imperfecta in intelligendo, quia numquam consequetur in hac vita omnium intelligibilium veritatem. Oportet ergo supra animam esse aliquem intellectum semper actu exsistentem et totaliter perfectum intelligentia veritatis.

Den Grund des Rationalismus findet Thomas (S. th. 1, q. 16, a. 1 ad 2) in folgendem: Antiqui philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas provenire a casu. Et quia considerabant, quod verum importat comparationem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere in ordine ad intellectum nostrum. Daher der Satz des Protagoras: *ἄνθρωπος μέτρον πάντων* (Diog. Laert. 9, 8 [51]), wogegen Platon (De leg. 4, ed. Steph. p. 716): *θεὸς μέτρον πάντων*. Aristot., Metaphys. 2 (*α*), 1: *ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων*. Vgl. Euseb., Praeparatio evang. 14, 20; Anselm., De verit. c. 6 7; August., De Genesi ad lit. 4, c. 7—83; Soliloquium 2, 5 12; Thom., S. th. 1, q. 16, a. 5 ad 2: Verum intellectus nostri est, secundum quod conformatur suo principio, scl. rebus, a quibus cognitionem accipit; veritas etiam rerum est, secundum quod conformantur suo principio, scl. intellectui divino. Vgl. Quaest. disp. 11, de verit. q. 1, a. 2.

VI. Hieraus ergibt sich die Rechtmäßigkeit der den Rationalismus in seinen Grundanschauungen verwerfenden Sätze des Concilium Vaticanum.

Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 2, can. 2: S. q. d., fieri non posse aut non expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo cultuque ei exhibendo edoceatur: a. s. Can. 3: S. q. d., hominem ad cognitionem et perfectionem, quae naturalem superet, divinitus evehi non posse, sed ex se ipso ad omnis tandem veri et boni

possessionem iugi profectu pertingere posse et debere: a. s. (Denz. n. 1807 f).

Cap. 3, can. 1: S. q. d., rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit: a. s. (Denz. n. 1810).

Can. 4: S. q. d., miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse; aut miracula certo cognosci nunquam posse, nec iis divinam religionis christianae originem rite probari: a. s. (Denz. n. 1813).

Vgl. Syllabus § I. Pantheismus, naturalismus et rationalismus absolutus. Prop. 2: Neganda est omnis Dei actio in homines et mundum. Prop. 3: Humana ratio, nullo prorsus Dei respectu habito, unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter, sibi ipsi est lex et naturalibus suis viribus ad hominum ac populorum bonum curandum sufficit. Prop. 4: Omnes religionis veritates ex nativa humanae rationis vi derivant; hinc ratio est princeps norma, qua homo cognitionem omnium cuiuscunque generis veritatum assequi possit ac debeat. Prop. 5: Divina revelatio est imperfecta et idcirco subiecta continuo et indefinito progressui, qui humanae rationis progressui respondeat. Prop. 6: Christi fides humanae refragatur rationi; divinaque revelatio non solum nihil prodest, verum etiam nocet hominis perfectioni. Prop. 7: Prophetiae et miracula in sacris Litteris exposita et narrata sunt poetarum commenta et christianae fidei mysteria philosophicarum investigationum summa; et utriusque Testamenti libris mythica continentur inventa; ipseque Iesus Christus est mythica fictio (Denz. n. 1702—1707).

c) Durch den Semirationalismus.

VII. Der Semirationalismus (Rationalismus moderatus), supernaturalistischer Rationalismus, ist ein Fortschritt gegenüber dem Naturalismus und extremen Rationalismus insofern, als er eine positive, unmittelbare, übernatürliche göttliche Offenbarung annimmt, welche bei ihrem ersten Bekanntwerden solche Lehren enthält, die der menschlichen Vernunft „wenigstens für den Anfang und auf unbestimmte Zeit unbegreiflich vorkommen". Sein Irrtum besteht darin, daß er behauptet:

a) Die Offenbarung dieser Wahrheiten sei nur notwendig wegen Mißbrauchs oder Schwächung der Vernunft infolge der Sünde (per accidens), nicht aber schlechthin (absolute), damit der Mensch zu deren Erkenntnis gelange; b) es habe daher die Vernunft das Recht und die Pflicht, auch den übervernünftigen Offenbarungslehren gegenüber die Kriterien der Vernunftmäßigkeit nicht nur negativ, sondern auch positiv anzuwenden, d. h. es seien diese Wahrheiten nur relativ und zufällig, nicht an sich und absolut übernatürlich; c) es sei daher die Theologie in gleicher Weise zu behandeln wie die Philosophie und die weltlichen Wissenschaften überhaupt; d) die anfänglich bloß geglaubte Wahrheit werde daher

allmählich zu einer verstandenen, „das Geheimnis gehe über in die Idee, die Offenbarungswahrheit in Vernunftwahrheit".

1. Vgl. Günther u. Papst, Janusköpfe für Philosophie und Theologie II, Wien 1834, 272; Eurystheus und Herakles, ebd. 1843, 525 ff; Lydia, Philos. Jahrb. 1850, 162 ff 310 ff; Thomas a Scrupulis. Zur Transfiguration der Persönlichkeits-Pantheismen der neuesten Zeit, ebd. 1835, 196—215; Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums I, ebd. 1828, 130 347 ff. Frohschammer, Einleitung in die Philosophie und Grundriß der Metaphysik, München 1858, 277. v. Drey, Apologetik I², Mainz 1844, 5. Abschn., S. 233 ff. Bei den Protestanten sind es besonders die Anhänger der sog. Vermittlungstheologie (Ullmann, Tholuck, Lange, Martensen), welche sich zum Semirationalismus bekennen.

Die Offenbarung enthält nicht bloß vernünftige, sondern auch schlechthin übervernünftige Wahrheiten. Bezüglich jener ist die Vernunft imstande, teils das „Daß" und das „Was", teils bloß daß „Daß" zu erkennen, ohne daß sie eine Einsicht oder doch eine vollständige Einsicht in das „Was", ihr Wesen (quomodo sit) gewännen, da wir keine unmittelbare Wesenserkenntnis haben, sondern das Wesen der Dinge nur aus den Erscheinungen erschließen. Bezüglich dieser erkennt sie nicht nur nicht das „Was", sondern auch nicht das „Daß", d. h. wir können sie selbst nach der Offenbarung nur uneigentlich, nach Analogie menschlicher Begriffe (improprie, analogice, nicht aber notionibus propriis) auffassen, noch weniger aber aus inneren Gründen als denknotwendig dartun. Thom., S. th. 2, 2, q. 1, a. 5: Rationes sunt ... persuasiones quaedam manifestantes non esse impossibile. Das Mysterium ist demnach absolut übernatürlich und übervernünftig, sowohl in Bezug auf seine Existenz wie auf sein Wesen. Allerdings ist der tiefste Grund und das innerste Wesen aller Dinge, besonders aber Gottes, uns ein Geheimnis, und wir können Gott nicht in eigentlichen, ihn adäquat bezeichnenden Begriffen erfassen und darstellen. Hieraus folgt jedoch keine Einerleiheit der natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntnis, Vernunft- und Glaubenswissenschaft, wie Günther (Janusköpfe II 275; Lydia 1852, 284), v. Drey (a. a. O. 267), Frohschammer (a. a. O.) annehmen. Vielmehr sind die Mysterien der Naturordnung nur uneigentlich solche, gegenüber der Ordnung der Gnade, denn:

a) zur Erkenntnis des Daseins Gottes (an sit) gelangen wir durch unsere Vernunft, wie zur Erkenntnis seines Wesens (quid sit), wenngleich nur durch inadäquate Begriffe (conceptionibus impropriis), durch die via causalitatis, negationis und eminentiae. Die Offenbarungswahrheiten erkennen wir jedoch sowohl hinsichtlich ihres Daseins (an sit) wie ihres Wesens (quid sit) nicht auf natürlichem Wege, sondern nur auf Grund der Offenbarung selbst im Glauben, da die Vernunft in sich und in der Kreatur überhaupt kein Prinzip hat, aus dem sie deren Dasein oder Wesen erschließen könnte. Thom., S. th. 1, q. 32, a. 1: Ostensum est, quod homo per rationem naturalem in Dei cognitionem pervenire non potest nisi ex creaturis. Creaturae autem inducunt in Dei cognitionem sicut effectus in causam. Hoc igitur solum de Deo ratione naturali cognosci potest, quod competere ei necesse est secundum quod est omnium entium principium. ... Virtus autem

creativa Dei est communis toti Trinitati, unde pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem personarum. Per rationem ergo naturalem cognosci possunt de Deo ea, quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem ea, quae pertinent ad distinctionem personarum.

b) Wohl bedienen wir uns zur spekulativen Erfassung der Glaubenswahrheiten menschlicher Begriffe; diese selbst aber bietet uns erst die Offenbarung. Thom., Super Boëth. de Trinit. lect. 2, q. 2, a. 3: De substantiis illis immaterialibus secundum statum viae nullo modo possumus scire quid est non solum per viam naturalis cognitionis, sed nec per viam revelationis, quia divinae revelationis radius ad nos pervenit secundum modum nostrum . . . quamvis enim per revelationem elevemur ad aliquid cognoscendum, quod alias nobis esset ignotum, non tamen ad hoc, quod alio modo cognoscamus nisi per sensibilia.

2. 1 Cor 2, 9 f heißt es von diesen Mysterien: quod in cor hominis non ascendit. Zunächst bezeichnet dies die Tatsache ihrer Unkenntnis von seiten des Menschen; aber diese selbst ist nichts Zufälliges, sondern liegt in der Natur des Mysteriums selbst sowie des menschlichen Geistes, so daß es auch nach der Offenbarung nicht aufhört, ein Mysterium zu sein; denn sein Erkenntnisprinzip ist nur der Heilige Geist; nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum, weswegen homo animalis non percipit (ebd. 2, 10 14), d. h. der rein natürliche Mensch, dem dieses höhere Erkenntnisprinzip fehlt. Der Geist ist dieses Erkenntnisprinzip, weil nur er weiß, was in Gott ist (ebd. 2, 10 11). Vgl. Ioan. Chrysost. i. h. l. Hiermit fallen die Einwendungen von Wegscheider (Institutiones § 10), Bretschneider (Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe § 44), als bedeute *μυστήριον* nur eine unbekannte Tatsache, die aber durch die Offenbarung enthüllt würde.

VIII. Hieraus ergibt sich die Rechtmäßigkeit der Verwerfung der Irrtümer des Semirationalismus durch das Concilium Vaticanum.

1. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 4, can. 1: S. q. d., in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari, a. s. (Denz. n. 1816). Vgl. cap. 4: Nunquam tamen [ratio] idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius obiectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus et non per speciem (2 Cor 5, 6 sq) (Denz. n. 1796).

Syllabus § II. Rationalismus moderatus. Prop. 8: Cum ratio humana ipsi religioni aequiparetur, idcirco theologicae disciplinae perinde ac philosophicae tractandae sunt. Prop. 9: Omnia indiscriminatim dogmata religionis christianae sunt obiectum naturalis scientiae seu philosophiae; et humana ratio historice tantum exculta potest ex suis naturalibus viribus et principiis ad veram de omnibus etiam reconditioribus dogmatibus scientiam pervenire, modo haec dogmata ipsi rationi tanquam obiectum proposita fuerint (Denz. n. 1708 f).

2. Sämtliche Väter ſprechen ſich in dieſem Sinne aus. Iren., Adv. haer. 2, 28: *Τί χαλεπόν, εἰ καὶ τῶν ἐν ταῖς γραφαῖς ζητουμένων, ὅλων τῶν γραφῶν πνευματικῶν οὐσῶν, ἔνια μὲν ἐπιλύομεν κατὰ χάριν Θεοῦ, ἔνια δὲ ἀνακείσεται τῷ Θεῷ, καὶ οὐ μόνον αἰῶνι ἐν τῷ νυνί, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι*; Athanas., Orat. adv. Arianos 3, n. 28: *τὸν σκοπὸν τῆς καθ' ἡμᾶς τοὺς Χριστιανοὺς πίστεως λάβωμεν, καὶ τούτῳ, ὥσπερ κανόνι χρησάμενοι, προςέχωμεν τῇ ἀναγνώσει τῆς θεοπνεύστου γραφῆς.* Ep. ad Serap. 1, 17: *οὐκ ἐν ἀνθρωπίνῃ σοφίᾳ, ἀλλ' ἐν ἀκοῇ πίστεως διανοεῖσθαι πρέπει.* Ebd. 20: *ἡ γὰρ θεότης οὐκ ἐν ἀποδείξει λόγων παραδίδοται, ἀλλ' ἐν πίστει καὶ εὐσεβεῖ λογισμῷ μετ' εὐλαβείας*; vom Geheimnis der Trinität gilt daher (n. 18): *μόνον πιστεύετε, ὅτι ἐστίν.* Ep. de decr. Nicaenae Synodi n. 12. Cyrill. Hieros., Catech. 11, 12: *πολλὰ ζητήματά ἐστιν ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς· τὸ γεγραμμένον οὐ καταλαμβάνομεν;* vgl. 6, 6. Gregor. Nyss., C. Eunomium orat. 13 (Migne, P. gr. 45, 945): *πᾶσάν τις θεόπνευστον φωνὴν ἐρευνώμενος οὐκ ἂν εὕροι τῆς θείας φύσεως τὴν διδασκαλίαν.* Ioan. Chrysost., De incomprehensibili Dei natura contra Anomoeos hom. 2, 2: *ὅταν γὰρ ὁ θεὸς ἀποφαίνηται, λογισμοὺς κινεῖν οὐ χρὴ ... λογισμὸς μὲν οὐδεὶς παραστῆσαι δύναται, πίστις δὲ μόνη δύναται διδάξαι καὶ ποιῆσαι σαφῆ.* In Ep. 1 ad Cor. hom. 7, 1: *τὸ γὰρ μυστήριον κατασκευῆς οὐ δεῖται· ἀλλ' ὅπερ ἐστί, τοῦτο μόνον καταγγέλλεται.* Fulgentius, Ad Thrasam. 2, 1: Quoties humanae rationis infirmitas semetipsam protinus cognitura fines molitur aliquatenus suae parvitatis excedere, atque coelestis illuminationis praegnata conceptu conditoris sui ac redemptoris inquisitionem coeperit parturire, sola, quantum arbitror, immutabilis illa sempiternitas Trinitatis reperietur incomprehensibilitatis digna miraculo, quae sic excedit omne quod cogitare vel sapere possumus, sicut superat omne quod sumus. Vgl. August., De Trinit. 15, 6: Quis disputandi modus, quaenam tandem vis intelligendi atque potentia, quae vivacitas rationis, quae acies cogitationis ostendet, ut alia iam taceam, hoc unum, quod sapientia dicitur Deus, quomodo sit Trinitas. Ebd. c. 24: Ut quantum videri potest, videatur mente, quod tenetur fide. Vgl. Basil., C. Eunomium 1, 14. Gregor. Naz., Orat. 20, 10—12; 29, 8; 31, 35. Hilar., De Trinit. 2, 6 9 12. Cyrill. Alex., De Trinit. (Migne, P. gr. 75, 757): *ἦν (τὴν γέννησιν) ... ὑπερφέρειν ἅπαντα νοῦν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ἄνω που κεῖσθαι τῶν καθ' ἡμᾶς ἐννοιῶν, ἀστιβῆ δὲ καὶ ἀνέμβατον τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις.* Thom., S. th. 1, q. 32, a. 1: Qui probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quantum ad dignitatem ipsius fidei, quae est ut sit de rebus invisibilibus, quae rationem humanam excedunt, unde Apostolus dicit ad Hebr 11, 1, quod fides est de non apparentibus, et idem Apostolus dicit 1 Cor 2, 7: Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est. Wie ſchon zur Zeit der Eunomianer, führte auch in neuerer Zeit die Behauptung einer Begreifbarkeit der Myſterien zur Entſtellung eben derſelben. Baco von Verulam ſagt daher mit Recht (De dignitate et

augmentis scientiarum 10, 1): Animus ad amplitudinem mysteriorum pro modulo suo dilatetur, non mysteria ad angustias animi constringantur.

IX. Indem wir die unberechtigten Ansprüche des Rationalismus in seinen verschiedenen Formen zurückweisen, leugnen wir nicht das Recht der Gläubigen, irgendwie den Inhalt der geoffenbarten Wahrheiten sich denkend zu vermitteln. Denn ist gleich die endliche, menschliche Vernunft nicht positives (principium secundum quod) und noch weniger produktives Prinzip aller Wahrheit (principium quo), so ist sie dieses doch negativ, indem nichts wahr sein kann, was ihren Gesetzen widerstreitet.

1. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 4: Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest: cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit, Deus autem negare se ipsum non possit nec verum vero unquam contradicere. Inanis autem huius contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiae intellecta et exposita non fuerint vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur. „Omnem" igitur „assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus" (Conc. Later. V [Bulla „Apostolici Regiminis"], v. n. 738; Denz. n. 1797). Ex decr. S. Congr. Indicis, 11. Iunii 1855, Prop. damn. 1: Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio, nullum dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambae ab uno eodemque immutabili veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur atque ita sibi mutuam opem ferant (Denz. n. 1649).

2. Thom., C. Gent. 1, 7: Quamvis praedicta veritas fidei christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen, quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt. Ea enim, quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, ut nec ea esse falsa possibile sit cogitare, nec id, quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est . . ., impossibile est illis principiis, quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse. . . . Ex quo evidenter colligitur, quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis per se notis non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae, et sic ad solvendum locus relinquitur. Vgl. August., Ep. 143 ad Marcellin. n. 7: Si ratio contra divinarum Scripturarum auctoritatem redditur, quamlibet acuta sit, fallit verisimilitudine; nam vera esse non potest. Rursus si manifestissimae certaeque rationi velut scripturarum sanctarum obicitur auctoritas, non intelligit, qui hoc facit, et non Scripturarum illarum sensum, ad quem penetrare non potest, sed suum potius obicit veritati; nec quod in eis, sed quod in se ipso velut pro eis invenit, opponit. Vgl. Ep. 120 ad Consent. Wenn wir bei Tertullian (De carne Christi n. 5) die Äußerung finden: Mortuus est Dei filius, prorsus credibile est, quia ineptum est, certum est, quia impossibile est, so hebt er in seiner paradoxen Redeweise nach dem Vorgange des Apostels (1 Cor 1, 23) nur hervor, daß die christlichen Mysterien den Heiden in ihrer fleischlichen Gesinnung eine Thorheit scheinen und ebendarum Gottes würdig sind.

3. Einen Gegensatz zwischen Glauben und Vernunft behauptete Luther (WW. X 1396): „Die Sorbonne, die Mutter aller Irrtümer und Ketzereien, hat eine recht schändliche Erklärung von sich gegeben, da sie geschrieben, daß dasjenige, was in der Theologie wahr sei, auch in der Philosophie wahr sei. Und hat noch dazu alle diejenigen als Ketzer verdammt, welche das Gegenteil glauben. Denn mit dieser abscheulichen Lehre hat sie zu erkennen gegeben, daß man die Glaubenswahrheiten unter das Joch der menschlichen Vernunft gefangen nehmen müsse." Ebd. VIII 2048: „Von der Vernunft soll man halten und sagen, daß Frau Vernunft Gott nicht fürchtet, ihn nicht liebet noch ihm vertrauet, sondern ihn frei dahin, ohne alle Scheu, verachtet, sich weder an sein Dräuen noch Verheißen kehret; dazu hat sie weder Lust noch Liebe zu seinem Worte und Willen, sondern murret und schnurret, zürnet und poltert, sonderlich wenn es übel zugeht, darüber." D. Hoffmann lehrte 1598 in Helmstädt gegen die Rationistae und Ratiocinistae den notwendigen Widerspruch der Philosophie gegen die Theologie (vgl. Herzog, Realenzyklopädie, und D. F. Strauß, Die christl. Glaubenslehre I 312 ff). Näheres unten, 2. Tl, 3. Buch, 3. Abschnitt.

§ 14. Vorbedingungen (oder Möglichkeit) einer unmittelbaren wie mittelbaren, inneren wie äußeren positiven göttlichen Offenbarung.

I. Eine jede göttliche Offenbarung an den Menschen ist bedingt: a) von seiten Gottes, der offenbart; oder b) von seiten des Menschen, dem er offenbart; oder c) von seiten der Wahrheit, die er offenbart.

Nun aber läßt sich nach keiner dieser drei Beziehungen nachweisen, daß die Bedingungen nicht erfüllt sind; denn: a) die Macht, Weisheit und Güte Gottes, die derselbe in seiner steten Einwirkung auf die Welt betätigt, stellen eine außerordentliche Einwirkung auf diese — Offenbarung — als möglich dar. b) Der Mensch ist als intelligentes Wesen einer Belehrung durch Gott, die oberste Intelligenz, fähig. c) Jede Wahrheit ist für die menschliche Intelligenz ein Gut, welches diese erhöht und vervollkommnet.

1. Schon in der Ordnung der Natur ist Gott der geistigen Kreatur innerlichst gegenwärtig (per potentiam, praesentiam, essentiam, sicut effectus adest causae. Thom., S. th. 1, q. 8, a. 2), trägt und durchdringt sie in jedem Augenblick ihres Daseins und Wirkens. Deswegen vermag er physisch, direkt und unmittelbar auf die Seele einzuwirken (per modum causae efficientis), während der geschaffene Geist nur mittelbar, indirekt und moralisch (per modum obiecti et finis) dies vermag (S. th. 1, q. 105, a. 4 5; q. 111, a. 2). Schon in der Ordnung der Natur hat Gott einen bestimmenden Einfluß auf die Ideenbildung im Geiste des Menschen; denn der erste Anstoß geht von ihm aus. S. th. 1, 2, q. 109, a. 2 ad 1: Homo est dominus suorum actuum et volendi et non volendi propter deliberationem rationis. Sed quod deliberet vel non deliberet . . . oportet quod hoc sit per deliberationem praecedentem, et cum hoc non praecedat in infinitum, oportet, ut finaliter perveniatur ad hoc, quod liberum arbitrium moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, scl. a Deo. Vgl. ebd. a. 1: Actio intellectus dependet a Deo, quantum a Deo: uno modo, in quantum

ab ipso habet perfectionem, sive formam, per quam agit; alio modo, in quantum ab ipso movetur ad agendum. Jede göttliche Offenbarung wird darum das eigenste, innerste Leben der Seele berühren und zugleich in gewissem Sinn aus ihr hervorquellen; denn das Leben der Seele wurzelt und besteht in Gott. Hier ist demnach die Stätte der sich offenbarenden Tätigkeit Gottes.

Die reiche Erkenntnis, die Gott von allem dem Menschen zum Heile Dienenden hat, während der Erdensohn selbst mühsam und in Irrtumsgefahr zur Erkenntnis sich entwickelt, desgleichen seine Liebe beweisen, daß es Gott weder an Inhalt zur Offenbarung noch am Willen zu derselben fehlt.

2. Es läßt sich auch nicht sagen, daß die Beschränktheit der menschlichen Erkenntnis die höhere Offenbarung unmöglich mache, denn in der konkreten Offenbarung geht, was durchaus zum Denken stimmt, der äußeren Offenbarung Gottes (Natur- und Geschichtsereignisse) die innere zur Seite; jene bestätigt diese, diese erklärt jene. Dn 10, 1: Intellexitque sermonem, intelligentia enim est opus in visione. August., De Genesi ad lit. 12, 9: Quibus signa per dignas rerum corporalium similitudines demonstrabantur in spiritu, nisi accessisset mentis officium, ut etiam intelligerentur, nondum erat prophetia. Thom., S. th. 2, 2, q. 173, a. 2. Im Alten Bunde waren die Propheten (נָבִיא, *προφήτης*), im Neuen Bunde die Apostel übernatürlich erleuchtet und zur Verkündigung der göttlichen Offenbarung als Werkzeuge auserwählt. 2 Petr 1, 21: Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu Sancto inspirante locuti sunt sancti Dei homines. Dt 18, 18: Prophetam suscitabo eis de medio fratrum suorum similem tui, et ponam verba mea in ore eius, loqueturque ad eos omnia, quae praecepero tibi. Die innere Erleuchtung ist das Wesentliche in der Offenbarung, die der Prophet erkennt und von seiner eigenen natürlichen Einsicht deutlich unterscheidet (2 Petr 1, 21. Thom. a. a. O. q. 171, a. 5; q. 173, a. 2). In der Vision (מַרְאֶה, Ioel 2, 4. Zach 1, 8 f. Ez c. 37) schaut er das Bild, in höherem Lichte erkennt er dessen Sinn; die prophetische Ekstase, die jedoch nicht mit jeder Offenbarung verbunden ist (Thom. a. a. O. q. 172, a. 3), schließt das Bewußtsein nicht aus, wie bei den heidnischen Wahrsagern (*ἔκστασις*, Apc 22, 17; *γενέσθαι ἐν πνεύματι*, Apc 1, 10; vgl. August., Sermo 12, 4: Spiritu hominis assumpto, quod Graeci ecstasim vocant). Den Unterschied zwischen heidnischer und heiliger Ekstase hebt Hieronymus hervor (In Isaiam, prooem.): Neque vero, ut Montanus cum insanis foeminis somniat, prophetae in ecstasi sunt locuti, ut nescirent, quid loquerentur, et cum alios erudirent, ipsi ignorarent, quid dicerent. Suarez, De fide disp. 8, 4: Dicimus eos qui vere prophetae sunt, etiamsi in ecstasi illuminentur, vere nihilominus intelligere; alias non essent vere illuminati a Deo, sed tamquam instrumenta mortua se haberent. Über die heidnischen Wahrsager dagegen vgl. Plato, Apologia Socratis c. 7, ed. Steph. p. 22; Ioan. Chrysost., In ep. 1 ad Cor. hom. 39, 1; man denke an die Phänomene des Magnetismus und Hypnotismus. Offenbarungen durch solche, welche ihren Inhalt nicht kannten (Kaiphas) und die erst durch

andere gedeutet werden, sind nicht Inspirationen im strengen Sinne. Thom. a. a. O. q. 171, a. 5 (instinctus propheticus). Doch war auch den wahren Propheten nicht immer alles vollkommen klar, was der Heilige Geist durch die Gesichte und symbolische Handlungen verkündete (Thom. a. a. O. q. 173, a. 4. Suarez a. a. O.). Absolut ist weder Heiligkeit noch eine sonstige Disposition erfordert bei jenen, an welche eine Offenbarung Gottes ergeht (Jonas, Balaam, Mt 7, 22); aber in der Regel waren beide vorhanden. Thom. a. a. O. q. 172, a. 3: [Deus] potest simul cum effectu spirituali inducere dispositionem convenientem, qualis requiritur secundum ordinem naturae; a. 4: Prophetia potest esse in his, qui non sunt Dei per gratiam. Vgl. über die Harmonie der Offenbarung zum göttlichen Weltzweck S. Weber, Christl. Apologetik § 46, S. 145 und § 59, S. 195.

II. Darum war der Glaube an eine Offenbarung Gottes im eigentlichen Sinne von jeher ein Gemeingut aller Völker.

Vgl. Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechts[2], Münster 1869, 3 ff; E. Fischer, Heidentum und Offenbarung, Mainz 1878; Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte, Bonn 1899, 844 ff. Die Inder führten ihre Religion auf Brahma und den Sintflutpatriarchen Manu, dem Brahma sich mitteilte, die Babylonier auf Bel durch Vermittlung des Oannes oder des Sintflutpatriarchen Xysuthrus und Nebo, die Phönizier und Ägypter auf Thot, der bei den Ägyptern der Geheimschreiber des Osiris hieß, die Armenier auf Tiur (vgl. S. Weber, Die katholische Kirche in Armenien, Freiburg 1903, 33 f) zurück. Herodot sucht die reinere Religion bei den Pelasgern, wie denn überhaupt die griechischen Forscher eine Übermittlung der reineren Religion durch die Götter an die ursprüngliche Menschheit annehmen. Vgl. Nägelsbach, Homerische Theologie[3], Nürnberg 1884, 151; Plato, Politicus, ed. Steph. p. 271; Cratylus p. 438 (über Ursprung der Sprache); Timaeus p. 22 48; Philebus p. 16; er verlangt nach einer Offenbarung Phaedon p. 85; ebenso Aristot., Metaph. 10, n. 8; Pausanias, Descriptio Graeciae 8, 2; Iamblichus, Vita Pythag., init.; Cic., Disput. Tuscul. 1, 12: Antiquitas, quo propius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse, quae erant vera, cernebat. Dasselbe gilt von den afrikanischen Stämmen (Waitz, Die Anthropologie der Naturvölker IV 171).

III. Was von der unmittelbaren Offenbarung gilt, muß mit gleichem Recht von der mittelbaren ausgesagt werden.

Kann Gott dem Menschengeist die höhere Wahrheit mitteilen, dann kann er einzelne auch zur Verkündigung derselben an die andern berufen. Daß er letzteres tat, erklärt sich wohl. Es soll im Reiche der Gnade, wie in jenem der Natur, die Tätigkeit der sekundären Ursachen mitwirken, um so ein in Über- und Unterordnung gegliedertes, auf dem Prinzip der Einheit und Autorität ruhendes Reich der übernatürlichen Wahrheit und Gnade zu gründen.

IV. Bei einer mittelbaren Offenbarung müssen die Vermittlungsorgane mit der nötigen Ausstattung versehen sein, ihre göttliche

Sendung und den göttlichen Inhalt der ihnen anvertrauten Aufschlüsse glaubhaft zu machen, während sie selbst die Offenbarung mit Gewißheit erkennen.

Thom., S. th. 2, 2, q. 173, a. 4: Cum aliquis cognoscit se moveri a Spiritu Sancto ad aliquid aestimandum vel significandum verbo vel facto, hoc proprie ad prophetiam pertinet. Die Möglichkeit einer solchen Erkenntnis gibt das Licht der Offenbarung selbst, in welchem die übernatürlich erleuchtete Intelligenz diese mit unfehlbarer Gewißheit erkennt, analog der Gewißheit unserer ersten Denkgesetze, die durch ihr eigenes Licht sich dem Geiste als solche mit Gewißheit ankünden. Thom., Quaest. disp. 11, de veritate q. 12, a. 7: Lumen infusum, ex quo roboratur intellectus ad iudicandum. ... Ebd. a. 3: Ut quodammodo conformiter substantiis separatis intelligat. Hierzu kommen sekundär alle jene Kriterien — Wunder, Mitteilung entfernter oder verborgener Dinge (Kardiognosie) —, welche die Glaubwürdigkeit der geschehenen Offenbarung bezeugen. Vgl. Lugo, De fide disp. 1, sect. 10; Suarez, De fide disp. 8, 5. So ist jeder einseitige Subjektivismus und falsche Spiritualismus von vornherein ausgeschlossen.

V. Hieraus ergibt sich die Lösung sämtlicher Einwendungen gegen die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung:

a) es sei dieselbe, weil ein einzelner Akt Gottes in der Zeit, der Unveränderlichkeit seines Wesens widersprechend;

b) es sei die nachfolgende Offenbarung ein Geständnis der ursprünglichen Unvollkommenheit der Ausstattung des Menschen, eine „Durchlöcherung des Naturzusammenhanges", ein „Widerspruch des göttlichen Wesens mit sich selbst";

c) es „lasse eine Offenbarung, d. i. eine unmittelbare Einwirkung des höchsten Wesens auf den menschlichen Geist, dem letztern nichts als absolute Passivität übrig; denn das höchste Wesen sei absolut aktiv, das Korrelat der absoluten Aktivität die absolute Passivität";

d) es sei „die Offenbarung außer aller psychologischen Möglichkeit, da unser Wissen ein Produkt der anregenden Gegenstände und der eigenen Tätigkeit ist";

e) es könne die Frage nicht beantwortet werden, „wie man erkennen wolle, daß diese Erscheinung wirklich von Gott gewirkt sei";

f) eine unmittelbare göttliche Offenbarung schließe jeden geschichtlichen Prozeß derselben aus.

1. Vgl. Spinoza, Tractatus theologico-politicus, Hamb. 1670, c. 7; Strauß, Die christliche Glaubenslehre I 274 ff; Schelling in Fichtes Philosophischem Journal VIII 2; Fichte, Kritik aller Offenbarung 90 ff; Kant, Der Streit der Fakultäten 100 ff; Bretschneider, Handbuch der Dogmatik der evang.-luth. Kirche I, Leipz. 1814, 205 ff; Röhr, Briefe über den Rationalismus 290 ff; Wegscheider, Institutiones

theologiae christianae dogmaticae § 8 41 42; Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten 4, Braunschw. 1777; Pfleiderer, Religionsphilosophie II 379 ff.

Die erste Einwendung (Strauß a. a. O.) gilt nicht nur der Offenbarung, sondern dem theistischen Gottesbegriffe überhaupt, welcher zwischen dem ewigen, unveränderlichen Wesen Gottes und dessen Wirken in der Zeit unterscheidet. Ist auch das Wesen Gottes unwandelbar an sich (entitative), so doch nicht die Beziehung der endlichen Dinge zu demselben (terminative). August., De civ. Dei 12, 18: Una eademque immutabili voluntate res, quas condidit et ut prius non essent, egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt. Ebd. 11, 4: Sic fecit, quae futura iam essent, ut non temporaliter faceret temporalia, sed ab eo facta currerent tempora. Thom., S. th. 1, q. 19, a. 7: Aliud est mutare voluntatem et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle, quod nunc fiat hoc et postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle, quod prius non voluit, vel desineret velle, quod voluit. Vgl. Suarez, Disputationes metaph. 7.

2. Wenn die Ordnung der Gnade zur natürlichen Ausstattung des Menschen gehörte, hätte die zweite Einwendung (Spinoza a. a. O. Strauß a. a. O. I 276) einige Berechtigung. Allein dies ist keineswegs denknotwendig. Vielmehr läßt sich eine Gnadenausstattung als höhere Schenkung an die in sich vollendete Menschennatur denken, so zwar, daß beide in ihrem Wesen verschieden aus der einen göttlichen Vorsehung hervorgehen. Thom., C. Gent. 3, 98: Si consideremus praedictum ordinem, quantum ad rationem a principio dependentem (den ewigen Plan der göttlichen Vorsehung), sic praeter ordinem illum Deus facere non potest. Ordo enim ille procedit ex scientia et voluntate Dei, omnia ordinante in suam bonitatem sicut in finem. . . . Impossibile est, quod aliquid velit, quod prius noluerit, . . . nec potest facere aliqua, quae sub ordine providentiae ipsius ab aeterno non fuerunt. Vgl. Leibniz, Essais de Théodicée B II, § 209.

3. Gott ist actus purus, reiner Akt, lautere Tätigkeit und darum nicht bedingt von anderem (agens tantum); daraus folgt aber nicht die absolute Passivität (Schelling a. a. O. Strauß a. a. O.), sondern nur die Bedingtheit der Aktivität der Kreaturen. Thom., S. th. 1, q. 45, a. 5: Aliquid participat actionem propriam alicuius alterius, non virtute propria, sed instrumentaliter, in quantum agit in virtute alterius. Ebd. q. 105, a. 5: Sic intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem. . . . Si sunt multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum, et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei . . . Deus movet non solum res ad operandum . . . sed etiam dat formas creaturis agentibus et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum in quantum dat formam, quae est principium actionis,

sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum. . . . Ad 2: Una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis; sed nihil prohibet, quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente.

4. Hieraus die Antwort auf die vierte Einwendung (Pfleiderer a. a. O. Wegscheider, Instit. theol. christ. dogm. § 51. Wolfenbütteler Fragmente 4). Wie die Tätigkeit der causa prima jene der causa secunda überhaupt nicht aufhebt, so zerstört auch nicht die Einwirkung Gottes als oberster Intelligenz auf den Geist des Menschen die eigene Tätigkeit des letzteren. Gott bewegt jedes Wesen, aber der Natur desselben entsprechend. Thom., S. th. 1, q. 83, a. 1 ad 3: Operatur (Deus) in unoquoque secundum eius proprietatem; seine übernatürliche Einwirkung auf den menschlichen Geist regt diesen an, steigert vielmehr, statt zu erdrücken, dessen Tätigkeit von innen heraus, da er ja mit seinem Wesen das Innerste der Seele durchdringt. Lebensvoll und Gottes würdig ist demnach die Inspiration zu fassen, nicht in toter, mechanischer, äußerlicher Weise. Schon der Mensch kann dem andern Menschen Ideen mitteilen, Gesinnungen einflößen, aber nur mittelbar (indirecte, obiective, mediate). Um so mehr muß Gott, die universelle Ursache, dies können, wenn auch naturgemäß seine Wirkungsweise nach der Analogie der menschlichen mittelbaren Ideeneinflößung nicht erschöpfend vorgestellt werden kann.

5. Weil auch in der Ordnung der Gnade wie in jener der Natur der Mensch ein bewußtes und freies Werkzeug in der Hand Gottes ist zur Durchführung seiner Ratschlüsse, darum bereitet Gott, sich anschließend an die natürliche Entwicklung des Menschen und diese selbst in den Dienst der übernatürlichen stellend, das Geschlecht mehr und mehr für die Aufnahme der Heilsoffenbarung zu, darum tritt diese allmählich und stufenweise hervor als Geschichte der Offenbarung im Anschlusse an die natürliche Geschichte der Menschheit. Hiermit fällt auch die sechste Einwendung (Tindal, Reimarus; vgl. A. v. Schmid, Apologetik 60 ff).

Im rechten Sinne verstanden ist daher allerdings die Geschichte der Offenbarung die Geschichte der Erziehung und Bildung des Menschengeschlechts zu seiner übernatürlichen Bestimmung; aber eben weil letztere eine übernatürliche ist, genügt die Entwicklung der natürlichen Anlagen hierzu nicht; ein Höheres muß in seine Seele, seine Erkenntnis und seinen Willen hineingelegt und dessen Entfaltung gepflegt werden. Dies ist die Bedeutung der Heilsgeschichte. Thom., S. th. 2, 2, q. 2, a. 3: Perfectio rationalis creaturae non solum consistit in eo, quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam, quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis. Unde et dictum est, quod ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest, nisi per modum addiscentis a Deo doctore, secundum illud Io 6, 45. Omnis, qui audivit a Patre et didicit, venit ad me. Huius autem disciplinae fit homo particeps non statim, sed successive secundum modum suae naturae. Omnis autem talis addiscens oportet ut credat, ad hoc, ut ad perfectam scientiam perveniat. . . . Unde ad hoc, ut homo perveniat ad perfectionem beatitudinis, praeexigitur quod credat Deo, tamquam discipulus magistro docenti.

§ 15. Möglichkeit der Offenbarung von Geheimnissen.

I. Geheimnis (μυστήριον, sacramentum) im theologischen Sinne ist jene übernatürlich geoffenbarte Wahrheit, welche der menschliche und kreatürliche Geist überhaupt aus den ihm immanenten Erkenntnisprinzipien nicht erkannt hat noch erkennen kann, die ihm daher nur durch die Offenbarung kund wird, aber auch nach geschehener Offenbarung von ihm nicht adäquat erkannt werden kann.

1. *Μυστήριον*, Geheimlehre, bezeichnete bei den Griechen jene Lehren und besonders symbolischen Gebräuche, in denen die Wiedergeburt im Leben der Natur dargestellt wurde. Vor dem Volke geheim gehalten, waren sie nur den Eingeweihten *(μύσται)* bekannt, die zum Zwecke solcher Feier ihre Versammlungen hielten — Mysterienfeier (die Mysterien von Eleusis, Samothrake usf.). Der heidnischen Welt gegenüber bezeichnen die Väter den Gesamtinhalt des christlichen Glaubens und Kultus als Mysterium. August., De peccatorum meritis et remiss. 1, 25 (von den Getauften): ut sacris mysteriis imbuantur. Basil., De Spiritu Sancto c. 27, 66: *ἐν μυστηρίῳ, τῶν μυστηρίων τὸ σεμνόν. . . . Οὐδὲ γὰρ ὅλως μυστήριον τὸ εἰς τὴν δημώδη καὶ εἰκαίαν ἀκοὴν ἔκφορον.* Ebd. 67: *τὰ ἄγραφα τῆς Ἐκκλησίας μυστήρια*; in ähnlichem Sinne, wie die Mysterien der Heiden, sollten sie den Ungläubigen und Katechumenen nicht bekannt gemacht werden. Ebd. 66: *Ἄλλο γὰρ δόγμα, καὶ ἄλλο κήρυγμα. Τὸ μὲν γὰρ σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται.* Gregor. Naz., Orat. 45, 16. Mt 7, 6. Den Grundgedanken hierfür 1 Cor 4, 1: dispensatores mysteriorum Dei (sowohl der dogmatischen wie der liturgischen Geheimnisse). Col. 1, 26: Mysterium absconditum a saeculis, nunc autem manifestatum; besonders 1 Cor 2, 7 (vgl. oben S. 6 u. 129). Diese Lehren enthalten eine Weisheit, die der Weisheit der Welt gegenübersteht (1 Cor 2, 6 7), die auch der höchste kreatürliche Geist nicht faßt, sondern Gott allein, der sie uns offenbart (1 Cor 2, 8—12). Hieraus ergibt sich das zweite obengenannte Moment des Mysteriums, die absolute Übervernünftigkeit desselben.

2. Hier betonen wir zugleich den Unterschied zwischen dem Geheimnis im theologischen Sinne und dem Geheimnisvollen und Unbekannten im Reiche der Schöpfung. Weil wir keine Wesenserkenntnis haben und noch weniger eine absolute, schöpferische Erkenntnis der Dinge, haben wir auch keine vollständig adäquate Erkenntnis (idea completa et adaequata) derselben; auch selbst von dem, worüber der Vernunft ein Urteil zusteht, bleibt uns überall ein letztes Unverstandenes. Auf Gott aber, dessen unendliches Wesen toto genere alles Endliche überragt, haben unsere Begriffe nur eine analoge (secundum modum nostrum), keine adäquate Anwendung (rationibus propriis), so daß dieses uns notwendig geheimnisvoll bleibt. So erkennen wir bei dem Geheimnis im eigentlichen Sinne nicht bloß nicht das „Was" (quid sit), sondern auch nicht das „Daß" (an sit), welches bei dem Geheimnisvollen im Reiche der Schöpfung von uns erkannt wird; quae, nisi revelata divinitus, innotescere non

possunt (Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 4; Denz. n. 1795). Der Hinweis auf die Geheimnisse der Natur und Schöpfung überhaupt bildet jedoch ein nicht zu verwerfendes argumentum ad hominem, indem es tatsächlich die Endlichkeit und Beschränktheit unserer Intelligenz dartut, selbst gegenüber dem endlichen Objekt; im Mysterium tritt zudem ein Unendliches als Objekt vor unsere Erkenntnis hin.

3. Der Grund, warum uns schon in den natürlichen Dingen, noch mehr aber in Gottes Wesenheit so vieles geheimnisvoll ist, entwickelt Thomas (C. Gent. 4, 1): Quum sensus, unde nostra cognitio incipit, circa exteriora accidentia versetur, quae sunt secundum se sensibilia, ut color et odor et huiusmodi; intellectus vix per huiusmodi exteriora potest ad interiorem notitiam pervenire, etiam illarum rerum, quarum accidentia sensu perfecte comprehendit. Multo igitur minus pertingere poterit ad comprehendendum naturas illarum rerum, quarum pauca accidentia capimus sensu, et adhuc minus illarum, quarum accidentia capi non possunt, etsi per quosdam deficientes effectus participentur. Sed, etsi rerum naturae essent nobis cognitae, ordo tamen earum, secundum quod a divina providentia et ad invicem disponuntur et diriguntur ad finem, tenuiter nobis notus esse potest, quum ad cognoscendam rationem divinae providentiae non pertingamus. Si igitur ipsae viae imperfecte cognoscuntur, quomodo per eas ad perfecte cognoscendum ipsarum viarum principium poterimus pervenire, quod sine proportione excedit vias praedictas? Etiamsi vias ipsas cognosceremus perfecte, nondum tamen perfecta principii cognitio nobis adesset (vgl. ebd. 1, 3). Der Mensch erkennt unmittelbar eben nur die Erscheinung, nicht das Ding an sich; daher hat er nicht einmal eine unmittelbare Erkenntnis seiner selbst, sondern er hat sein eigenes Wesen sowie seine Vermögen erst aus deren Betätigung zu erkennen; aus den Erscheinungen schließt er auf das Wesen. Wo aber das Wesen als solches nicht in die Erscheinung tritt oder, wie Gott in seiner Schöpfung, nur in inadäquater Weise aus den Wirkungen, in denen seine Wesenheit nur unvollkommen sich darstellt, erkannt wird, da kann eben auch diese Erkenntnis nur eine inadäquate sein. Hierzu kommt, daß wir erst dann die Welt ganz begriffen haben, wenn wir den göttlichen Weltplan begriffen haben; dies ist aber unmöglich, da der Mensch weder das Weltganze erkennt noch den Plan des Schöpfers, weil dieser von dessen freiem Willen abhängt, aus der Welt selbst erschließen kann. So können wir das Wesen Gottes nur negativ und analog erkennen; eine Erkenntnis seines Wesens nach seiner ganzen Eigentümlichkeit (rationibus propriis) ist uns verschlossen.

Nicht Gottes Wesenheit aber als solche begründet das Mysterium, sondern die Natur der endlichen menschlichen Intelligenz; denn je mehr Aktualität, Sein, ein Ding enthält, desto erkennbarer ist es; Gott aber ist lauteres Sein, reiner Akt (actus purus); an sich ist er daher das erkennbarste Objekt, weil lauteres Sein, darum reinste, vollste Wahrheit. Aristot., Metaph. 2, 1: *οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν, ἀλλ' ἐν ἡμῖν τὸ αἴτιον αὐτῆς (τῆς χαλεπότητος).* Thom., C. Gent. 1, 1.

II. Das Geheimnis ist demnach eine übervernünftige Wahrheit, nicht aber widervernünftig. Wir verstehen nämlich unter Sätzen *nach* unserer Vernunft (iuxta rationem) solche, die unmittelbar oder mittelbar in den Vernunftprinzipien begründet sind; unter Sätzen *gegen* die Vernunft (contra rationem) jene, die ihren Prinzipien positiv widerstreiten; unter Sätzen *über* die Vernunft (supra rationem) jene, welche aus den Vernunftprinzipien weder bewiesen noch bestritten werden können.

1. Vgl. Hugo Victor., De sacramentis christ. fidei l. 1, p. 3, c. 30; Richard. Vict., De gratia contemplationis 4, 3, bei Migne, P. lat. 196, 136 f; Bernard., Ep. 190 (Opera I 644, ed. Mabillon); A. v. Schmid, Apologetik 140.

Gegenüber den Sozinianern und Arminianern, welche die Bedeutung des Mysteriums als eines bloß relativen und temporären gefaßt hatten, erklärte Leibniz in seiner Théodicée (Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison, § 63): Les mystères surpassent notre raison, car ils contiennent des vérités, qui ne sont pas comprises dans cet enchaînement (des vérités que nous connaissons par la lumière naturelle); mais ils ne sont point contraires à notre raison et ne contredisent à aucune des vérités, où cet enchaînement nous peut mener . . . ce qui en nous est contraire aux mystères, n'est pas la raison, ni la lumière naturelle, l'enchaînement des vérités; c'est corruption, c'est erreur, ou préjugé, c'est ténèbres. Nur unter der Voraussetzung des Pantheismus ist die Behauptung zu rechtfertigen, daß Sätze über die Vernunft eben dadurch auch Sätze gegen die Vernunft seien (vgl. Bayle, Réponse aux questions d'un provincial III 999. Wegscheider, Institutiones § 11).

2. Über die Existenz von Mysterien im genannten Sinne Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 4: Praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, *nisi* revelata divinitus, innotescere non possunt. Quocirca Apostolus . . . disserens de gratia et veritate, quae „per Iesum Christum facta est", pronuntiat: „Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram, quam nemo principum huius saeculi cognovit . . . nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum: Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei" [1 Cor 2, 7—10] (Denz. n. 1795). Hieraus ergibt sich Denz. n. 1796 und 1816; vgl. oben S. 129). Vgl. Pius IX. ad Archiepisc. Monac. 11. Dec. 1862 und 21. Dec. 1863 (Denz. n. 1666 ff 1679 ff). Das Geheimnis im eigentlichen Sinne ist *deswegen absolut und an sich* ein Übervernünftiges, d. h. jede geschaffene Intelligenz überragend.

III. Die Möglichkeit einer Offenbarung absolut übervernünftiger Wahrheiten erhellt:

a) aus der Natur der menschlichen und jeder geschaffenen Intelligenz, die eine endliche und begrenzte ist; b) aus der Natur Gottes des Unendlichen, von dessen Wesen und Eigenschaften die geschaffene Intelligenz nur eine unvollkommene, weil analoge, aber keine vollkommene und adäquate Vorstellung hat; c) aus dem Zwecke der Offenbarung selbst, indem die Mysterien, wenngleich nie vollständig begreifbar, doch nicht ein gänzlich Unbekanntes bleiben, vielmehr für das religiöse Erkennen und Leben von der höchsten Bedeutung sind.

1. Ist die menschliche Vernunft nicht die absolute Vernunft, dann ist sie nicht das Maß der Wahrheit (vgl. S. 125 f). Dann gibt es Sätze, für deren Wahrheit oder Falschheit sie aus eigener, innerer Einsicht (evidentia intrinseca) kein Erkenntnisprinzip hat, so wenig als der Blindgeborne von den Farben. Ihre Wahrheit wird darum verbürgt durch äußere Gründe, das glaubwürdige Zeugnis des Wissenden (evidentia extrinseca), dem wir glauben. August., De utilitate credendi c. 11: Quod intelligimus, debemus rationi, quod credimus, auctoritati. So beruht das bei weitem größte Gebiet in allem, dessen wir gewiß sind, auf dem Glauben. Ebd. c. 12: Multa possunt afferri quibus ostendatur, nihil omnino humanae societatis incolume manere, si nihil credere statuerimus, quod non possumus tenere perceptum. Si auferatur haec fides de rebus humanis, quis non attendit, quanta rerum perturbatio, quam horrenda confusio subsequeretur? Vgl. De fide c. 2. Cyrill. Hieros., Catech. 5, 3. Der Unterschied des Glaubens an die Mysterien und jenes in der Wissenschaft und im Leben liegt darin, daß hier die Unmöglichkeit, eine Erkenntnis aus inneren Gründen zu gewinnen, eine nur relative und zufällige, dort eine absolute und notwendige ist.

2. Kuhn, Katholische Dogmatik II 644: „Das muß als der wesentliche Charakter unserer Gotteserkenntnis so lange festgehalten und in dieser Weise ihre Wahrheit beurteilt werden, daß der menschliche Geist trotz seiner Ebenbildlichkeit doch ein außergöttlicher (geschaffener), anderer Natur und wesentlich, nicht bloß durch Beschränkung von dem göttlichen verschieden ist. . . . Es ist nicht anders möglich, entweder muß das göttliche Wesen pantheistisch in die Endlichkeit hereingezogen und den Beschränkungen derselben unterworfen, oder aber die menschliche Erkenntnis Gottes als eine beschränkte, unangemessene, das Absolute nicht absolut erfassende und bezeichnende hingenommen und erkannt werden." Thom., S. th. 1, q. 13, a. 4 5 und De ver. q. 2, a. 11. C. Gent. 1, 3: Sicut maximae amentiae esset idiota, qui ea, quae a philosopho proponuntur, falsa esse assereret propter hoc, quod ea capere non potest; ita et multo amplius nimiae stultitiae esset homo, si ea, quae divinitus revelantur, falsa esse suspicetur ex hoc, quod ratione investigari non possunt. Vgl. Cyrill. Alex., De Trinit. dial. 3 (Migne, P. gr. 75, 793); Gregor. Naz., Orat. 20, 10; Ioan. Damascen., De fide orthodoxa 1, 4. Zur näheren Begründung bemerkt der hl. Thomas (C. Gent. 1, 9): Alles Endliche ist eine Wirkung des Unendlichen, eben-

deswegen nicht die Erscheinung des Unendlichen selbst; als Wirkung des Unendlichen stellt es eine Ähnlichkeit mit demselben, als endliche Wirkung eine dem Unendlichen nicht vollkommene Ähnlichkeit dar. Selbst in den höchsten geschaffenen Geistern fällt daher Wesen und Sein (essentia et exsistentia) auseinander; in Gott ist sein Wesen sein Sein, weil lauteres Sein ohne jede Potentialität. Daher ist keine Kreatur Gott vollkommen ähnlich. Wir entnehmen aber unsere Begriffe den endlichen Dingen, und weil sinnlich-geistige Wesen, durch Abstraktion von der Sinnenwelt; darum finden sie auf Gott keine adäquate Anwendung. Ebendarum aber, weil wir von Gottes Wesen und Eigenschaften nur analoge Vorstellungen haben, ist es uns nicht möglich, aus innerer Einsicht durch Prüfung der Begriffe den Nexus zwischen Subjekt und Prädikat zu erkennen, in jenen Sätzen, welche von Gott, seinem Wesen, seinen Eigenschaften, seinen Ratschlüssen ausgesagt werden. Der letzte und eigentliche Grund unserer Gewißheit liegt daher einzig in dem Zeugnisse Gottes selbst durch die Offenbarung. Vgl. Basil., C. Eunom. 2, 32: *Πῶς δυνατὸν ἐκ τῶν δημιουργημάτων τὰς οὐσίας ἀναλογίζεσθαι, ἐγὼ μὲν οὐχ ὁρῶ. Δυνάμεως γὰρ, καὶ σοφίας καὶ τέχνης, οὐχὶ δὲ τῆς οὐσίας αὐτῆς ἐνδεικτικά ἐστι ποιήματα. Καὶ οὐδὲ αὐτὴν πᾶσαν τοῦ δημιουργοῦ τὴν δύναμιν ἀναγκαίως παρίστησιν.*

3. Die Offenbarung gibt uns zunächst nur die Gewißheit der Mysterien, die Erkenntnis, daß sie sind, nicht wie sie sind; aber auch das „Wie" kann und soll der menschliche Geist einigermaßen erkennen. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 4: Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius obiectum constituunt (Denz. n. 1796). Vgl. Pius IX. ad Archiep. Monac. 11. Dec. 1862: Vera ac sana philosophia nobilissimum suum locum habet, cum eiusdem philosophiae sit, ... viam munire ... ad illa etiam reconditiora dogmata, quae sola fide percipi primum possunt, ut illa aliquo modo a ratione intelligantur (Denz. n. 1670). Leo M., Sermo 62, 1: Cum ipsa materia eo, quod est ineffabilis, fandi tribuat facultatem, nec possit deficere quod dicatur, de qua nunquam potest satis esse, quod dicitur. August., De Trinit. 15, 2: Cur ergo sic quaerit, si incomprehensibile comprehendit esse, quod quaerit, nisi quia cessandum non est, quamdiu in ipsa incomprehensibilium rerum inquisitione proficitur, et melior meliorque fit, quaerens tam magnum bonum, quod et inveniendum quaeritur et quaerendum invenitur. Nam et quaeritur, ut inveniatur dulcis, et invenitur, ut quaeratur avidius. So können und sollen wir die Analogien aufsuchen, welche zum Verständnis des Mysteriums dienen, die aber dasselbe nie zur völlig begreifbaren Vernunftwahrheit erheben können; denn dem Geiste ist es immer die höchste Wonne, einen wenn auch nur oberflächlichen Blick in diese so erhabenen Mysterien tun zu können (vgl. Thom., C. Gent. 1, 8).

IV. Die Kongruenz der Offenbarung von Mysterien erhellt: a) aus dem Wesen Gottes, seinem inneren Leben und seinen verborgenen Ratschlüssen, die durch die Offenbarung der Welt kund werden sollen; b) aus der endlichen Natur des Menschen, welchem das Unendliche und Göttliche notwendig als ein Geheimnis sich ankündet, dem von seiner Seite der Glaube entspricht; c) aus dem übernatürlichen Ziele, zu welchem der Mensch bestimmt, und der übernatürlichen Ordnung überhaupt, zu welcher er erhoben ist; d) aus der geheimnisvollen Tiefe der freien göttlichen Liebe und Gnade, von welcher die Erhebung des Menschen in die übernatürliche Ordnung ausgeht.

1. Die Lebensteilnahme an Gott will uns mit seinem inneren Leben verbinden, was Teilnahme an der inneren göttlichen Gedankenwelt und Willensbestrebungen in sich schließt. Vgl. Thom., C. Gent. 4, 1. August., De Trinit. 4, 16.

2. Darum wurzelt alles tiefere religiöse Leben im Geheimnis; ein Gott, der für uns keine Geheimnisse hätte, den wir mit dem engen Maße unseres Verstandes ausmessen könnten, stände nicht in unendlicher Majestät über unserem Geiste; nur vor dem Unendlichen und Unfaßbaren beugen wir das Knie. „Jedes Mysterium scheint absurd, und doch ist nichts Tieferes weder im Leben noch in der Kunst noch im Staat ohne Mysterium" (Strauß, Der alte und der neue Glaube, 1872, 266). Sollte das Tiefste von allem, die Religion, ohne Mysterium sein?

3. Das Übernatürliche in der ontologischen Ordnung (ordo essendi) ist notwendig ein Übervernünftiges in der Ordnung der Erkenntnis (ordo cognoscendi). Darum ist der Glaube der Keim und Beginn, aus dem jene unbegreifliche Erkenntnis Gottes in seiner Anschauung hervorgeht, und jene Seligkeit, die der Mensch nicht verlangen noch auch nur ahnen kann (1 Cor 2, 9); ebendarum ist er aber auch die unerläßliche Bedingung für jene, und der erste Schritt, der in das Gebiet des übernatürlichen Lebens einführt, Wurzel und Grund unserer Gerechtigkeit vor Gott und alles übernatürlichen Verdienstes. Conc. Trident. Sess. 6, cap. 8: Humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis (Denz. n. 801). Thom., C. Gent. 1, 5: Videtur quibusdam fortasse non deberi hominibus ad credendum proponi illa, quae ratio investigare non sufficit, cum divina sapientia secundum modum suae naturae provideat. Et ideo demonstrandum est, quod necessarium sit homini divinitus credenda proponi etiam illa, quae rationem excedunt. Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit, nisi sit ei praecognitum. Quia ergo ad altius bonum, quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, oportuit mentem hominis evocari in aliquid altius, quam ratio nostra in praesenti possit pertingere, ut sic disceret aliquid desiderare et studio tendere in aliquid, quod totum statum praesentis vitae excedit. Et hoc praecipue christianae religioni

competit, quae singulariter bona spiritualia et aeterna promittit; unde et plurima humanum sensum excedentia proponuntur. De ver. q. 14, a. 2: Nihil potest ordinari in aliquem finem, nisi praeexsistat in ipso aliqua proportio ad finem.... Unde oportet etiam, quod ad hoc, quod homo ordinetur in bonum vitae aeternae, quaedam inchoatio ipsius fiat in eo, cui repromittitur. Vita autem aeterna consistit in plena Dei cognitione (Io 17, 3). Unde oportet huiusmodi cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri, et haec est per fidem, quae ea tenet ex infuso lumine, quae naturalem cognitionem excedunt. So beginnt im Glauben schon die jenseitige Erkenntnis und damit das ewige selige Leben. S. th. 2, 2, q. 4, a. 1: Fides est habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis.

4. Alle göttlichen Geheimnisse sind Geheimnisse seiner unendlichen, darum unbegreiflichen Liebe. Io 1, 18: Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. 1 Io 4, 16: Et nos credidimus caritati, quam habet Deus in nobis.

Bossuet (Oraison funèbre d'Anne de Gonzague): Est-il incroyable que Dieu aime et que la bonté se communique? ... Dieu, pour contenter son amour, n'exécutera-t-il rien d'extraordinaire? Disons donc pour toute raison dans tous les mystères: Dieu a tant aimé le monde (Oeuvres oratoires VI, Paris 1896, 283).

V. Hiermit fallen alle Einwendungen gegen die Möglichkeit und Kongruenz der Offenbarung von Geheimnissen, denn: a) das Geheimnis ist nicht ein gänzlich unverstandenes, völlig unfaßbares Wort ohne jeden Sinn, wenn es gleich nicht ganz verstanden noch völlig begriffen wird; b) zur Erkenntnis des geheimnisvollen Satzes ist es nicht notwendig, bezüglich des Subjekts und Prädikats eine vollständig deutliche und adäquate Vorstellung (idea distincta, completa et adaequata) zu besitzen, sondern es genügt eine, wenn auch unvollständig deutliche Vorstellung (idea distincta incompleta), die zur Unterscheidung ihres Objektes von jedem andern hinreicht und den Sinn erschließt, in dem Subjekt und Prädikat ohne Widerspruch zu verbinden sind; c) für das Geheimnis hat der menschliche Geist zwar keine innere Evidenz, aber ein äußeres Gewißheitsmotiv, Gottes Zeugnis; d) die (negative) Widerlegung der Gründe für die Unmöglichkeit des Mysteriums fällt nicht zusammen mit der (positiven) Begründung von dessen Möglichkeit, d. h. seiner Vernunftmäßigkeit.

1. Das Geheimnis hat eine lichtvolle und eine dunkle Seite; wir erkennen, daß es ist, auch einigermaßen, wie es ist, aber nicht vollständig, wie es ist. Weil es sowohl in Bezug auf das „Daß" wie auf das „Wie" ohne Offenbarung „in des Menschen Herz nicht kommt", ist es Geheimnis; weil es nach ergangener Offenbarung dennoch in Hinsicht auf das „Wie" verschlossen

bleibt, bleibt es Geheimnis. Darum ist die Offenbarung von Geheimnissen keine contradictio in adiecto (Bretschneider, Handb. der Dogmatik I, § 24). Die Geschichte der christlichen Theologie, Philosophie und Wissenschaft überhaupt, besonders die Geschichte der christlichen Zivilisation der antiken gegenüber beweist die lichtvolle Seite der Mysterien.

2. Bedürften wir zur wahren und eigentlichen Erkenntnis einer vollständig deutlichen Vorstellung des Objektes, dann hätten wir ein sehr enges Gebiet für die eigentliche Wissenschaft; denn eine völlig adäquate besitzen wir nie, der Art nämlich, daß nicht ein irrationaler Rest bliebe, der im Denken nicht aufgeht (gegen Locke, Essay concerning Human Understanding I, Lond. 1690, ch. 18. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Königsb. 1793, 168. Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung 106. Bretschneider a. a. O.). Vgl. Feller, Catéchisme philosophique, Liège 1773 u. 1787, § 418. Zu Rousseaus Einwänden vgl. Bergier, Dictionnaire théologique, 3 Bde, Par. 1789, s. v. Mystères.

3. Das äußere Zeugnis hat eine Sicherheit, welche die Geisteskraft des Zeugen bemißt. Ist Gott Zeuge, so ist die Gewißheit absolut.

4. Trügerisch meint Schleiermacher (Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche § 13: WW. III 87): „Die gewöhnliche Formel, daß das Übervernünftige im Christentum nicht dürfe widervernünftig sein, scheint dasselbe besagen zu wollen wie unser Satz; denn es liegt darin auf der einen Seite die Anerkennung des Übervernünftigen, auf der andern die Aufgabe, das nicht Widervernünftige nachzuweisen, was nur durch die Vernunftmäßigkeit der Darstellung erreicht werden kann." Ebenso Biedermann, Christliche Dogmatik I, Berlin 1884, 256: „Indem die supernaturalistische Vorstellung dem Vorwurf, dies sei ungeistig, begegnen will, ... fängt sie selbst an, das vermeintlich Übernatürliche seiner Übernatürlichkeit zu entkleiden." Auch Dieringer (Die Theologie der Vor- und Jetztzeit, Bonn 1868, 35 98) erklärt irrtümlich, „daß wir die Möglichkeit alles dessen mit voller Zuversicht behaupten können, dessen Unmöglichkeit sich nicht beweisen läßt". Der Trugschluß ist klar. Bei der Darlegung der Gründe für und gegen die Unmöglichkeit steht Vernunft gegen Vernunft; darum überschreitet die Widerlegung der Gründe für die Unmöglichkeit nicht die Sphäre der natürlichen Intelligenz. Ein anderes ist es aber, an sich beweisen, es sei nicht unmöglich, und beweisen, daß die vorgebrachten Gründe für die Unmöglichkeit dies nicht beweisen. Zu jenem genügt nicht, eine oder die andere Einrede zurückzuweisen, sondern es ist aus der Natur des Mysteriums darzutun, daß ein Widerstreit überhaupt nicht existiert. Daß ein solcher nicht ist noch sein kann, wissen wir aus dem allgemeinen Grundsatze, daß Gott sich nicht widersprechen, die geoffenbarte Lehre ebendarum der Vernunft nicht entgegengesetzt sein kann, nicht aber aus Einsicht in das Mysterium selbst, dessen Nichtunmöglichkeit behauptet wird. Um aus der Einsicht in das Mysterium zu erkennen, daß kein Widerstreit ist, müßten wir eine adäquate Vorstellung von demselben haben. Vgl. Kleutgen, Beilagen zur Theologie der Vorzeit, 2. Hft, 98.

VI. Die Bedeutung des Mysteriums für die religiöse Entwicklung des Menschen ergibt sich aus folgender Betrachtung: a) es ermöglicht den höchsten Akt der Religion; b) es bietet dem Geiste die vollständigste Befriedigung; c) es wirft sein Licht auch auf die Wahrheiten der natürlichen Ordnung; d) es wird Prinzip eines höheren übernatürlichen Lebens.

1. Der Mythus stellt die Größe Gottes dar in sinnlicher, nicht selten das Maß überschreitender Auffassung (Inder, Griechen); selbst bei den Hebräern tritt in der Schilderung der Größe Gottes das sinnliche Element in den Vordergrund (אֵל גִּבּוֹר, אֵל שַׁדַּי); die christliche Offenbarung läßt Gott in seiner ganzen unendlichen Majestät und geistigen Größe vor dem Menschengeist erscheinen, die der Gedanke nicht erfassen und die geschaffene Intelligenz nicht begreifen kann. Thom., C. Gent. 1, 5: Tunc enim solum verum Deum cognoscimus, quando ipsum esse credimus supra omne id, quod de Deo cogitari ab homine possibile est, eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit. Per hoc ergo, quod homini de Deo aliqua proponuntur, firmatur in homine opinio, quod Deus sit aliquid supra id, quod cogitari potest. Lactant, Div. Instit., praef. c. 1: Veritas, i. e. arcanum summi Dei, qui fecit omnia, ingenio ac propriis sensibus non potest comprehendi; alioqui nihil inter Deum hominemque distaret, si consilia et dispositiones illius maiestatis aeternae cogitatio assequeretur humana.

Darum wurzelt in der Hingebung unseres Geistes an den Unbegreiflichen alle Religion, zollt der Mensch einen Gottes und seiner selbst würdigsten Tribut, anerkennt er vor allem die Oberherrlichkeit Gottes in der Welt des Geistes, dem Reiche der Ideen.

2. Im Menschen liegt ein Drang nach Glauben; es ist eben der Drang seiner endlichen Intelligenz, die Antwort auf ihre Fragen sucht und in sich nicht findet; hierin hat auch der Aberglaube in seinen verschiedenen Formen seine Wurzel. Das Mysterium kommt diesem berechtigten Drange entgegen, bietet Lösung und reizt zu immer neuer Forschung. August., De Trinit. 15, 2: Secundum hoc accipi potest, quod dictum est in libro Ecclesiastici, dicere Sapientiam: Qui me manducant, adhuc esurient, et qui bibunt me, adhuc sitient. De Genesi ad lit. 5, c. 16 34: Incomparabili felicitate praestantius Deum ex quantulacumque particula pia mente sentire, quam illa universa (creata) comprehendere. Thom., C. Gent. 1, 5: De rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert, et ideo, quamvis ea, quae supra rationem sunt, ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur, si saltem ea qualitercumque teneat fide.

3. In jedem Mysterium — Trinität, Inkarnation, Eucharistie — liegt eine Reihe von Ideen, die mit den Wahrheiten der natürlichen Ordnung in innigem Zusammenhange stehen, Wesen und Person, Seele und Leib, Materie und Geist,

Ursprung und Ziel des Menschen. So ward der christliche Glaube nicht trotz, sondern gerade wegen seiner Mysterien der Anstoß zu einer früher nie geahnten Entwicklung auf dem Gebiete der philosophischen Spekulation, der Sitte und des Rechts, die jene der Antike weit überflügelt. Thom. a. a. O.: Alia est utilitas (revelationis mysteriorum) scl. praesumptionis repressio, quae est mater erroris. Sunt enim quidam de suo ingenio praesumentes, . . . aestimantes totum esse verum, quod eis videtur, et falsum, quod eis non videtur. Ut ergo ab hac praesumptione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quaedam divinitus, quae omnino intellectum eius excederent.

4. Das christliche Leben des einzelnen wie der Völker wurzelt im Geheimnis, das durch den Glauben schöpferisch wirkt. Hier erkennen wir die Kraft und Bedeutung des Mysteriums. Die Predigt vom Kreuze, diesem Mittelpunkte aller Geheimnisse — Iudaeis scandalum, Gentibus stultitia (1 Cor 1, 23) — hat die Jünger zu Aposteln und alle Heiligen gebildet und die christliche Zivilisation geschaffen, während die Verflachung der Mysterien in Vernunftwahrheiten, wie es der Rationalismus versucht hat, das Christentum fälscht, schwächt und nur unter anderem Namen in das Elend des Heidentums zurückführt. Selbst die wesentlichen Ideen der Humanitätsreligion sind durch die christlichen Mysterien in die Welt gekommen und haben auch nur da vollen Sinn und Kraft.

„Das Mysterium, das in seinem stillen Leuchten zu seiner Würdigung und Erkenntnis einen geistigen Seherblick erfordert und in seiner Tiefe eine geistige Tiefe, gründlich genug, es aufzunehmen, voraussetzt, fand im Zeitalter der Aufklärung diesen Blick blöde, die Tiefe aber mit der Weisheit der Welt ausgefüllt. Sein geistiges Licht erbleichte daher vor dem Glanze des physischen, und da es also gänzlich den Fassungskräften der Zeit sich entzogen, wurde es kaum nur noch in seinen äußerlichen Zeichen gefaßt und beibehalten" (J. Görres, Athanasius 120).

§ 16. Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung.

I. Die Frage nach der Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung kann unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden: a) von seiten Gottes; b) von seiten des Menschen; c) von seiten der geoffenbarten Wahrheit selbst. Ebenso kann diese Notwendigkeit a) als eine absolute und physische, b) als eine relative und moralische aufgefaßt werden.

II. Von seiten Gottes kann von einer Notwendigkeit im eigentlichen Sinne (necessitas absoluta et antecedens) keine Rede sein, sondern nur von einer bedingten (necessitas hypothetica et consequens). Wie die Schöpfung des Menschen das Werk seiner freien Liebe, so ist auch die Offenbarung an ihn und die Erhebung desselben zur übernatürlichen Ordnung das Werk seiner freien Liebe.

Thom., S. th. 1, q. 44, a. 4: Primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis, sed intendit

solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. Ebd. ad 1: Ipse solus est maxime liberalis, qui non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem (vgl. 2, 2, q. 110, a. 1).

III. Bezüglich der Notwendigkeit einer göttlichen Offenbarung von seiten des Menschen gilt: a) Unter der Voraussetzung, daß Gott den Menschen schaffen wollte, konnte er diesem kein anderes Ziel setzen als die Erkenntnis und Liebe seines Schöpfers, des höchsten Gutes. b) Dieser Besitz Gottes in Erkenntnis und Liebe kann aber sein: α) entsprechend dem natürlichen Vermögen und Verlangen des Menschen — natürliches Ziel; β) überragend alles Vermögen und Verlangen der Natur desselben — übernatürliches Ziel. Die erste Ordnung der Bestimmung des Menschen folgt notwendig aus dem Schöpfungsratschlusse Gottes und der Idee des Menschen; sie wird darum von uns auf dem Wege der vernünftigen Betrachtung erkannt. Die zweite Ordnung der Bestimmung des Menschen dagegen ist ein Ausfluß der freien Gnade Gottes und ist darum nur durch positive göttliche Offenbarung erkennbar. Unter Voraussetzung der Erhebung des Menschen zur übernatürlichen Ordnung ist daher für diesen die Offenbarung absolut notwendig.

Rom 1, 1 f. 1 Cor 2, 7 f. Thom., De ver. q. 14, a. 2: Est autem duplex hominis bonum ultimum ... quorum unum est proportionatum naturae humanae, quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficiunt ... aliud est bonum humanae naturae proportionem excedens ... quia ad ipsum obtinendum vires non sufficiunt, nec ad cogitandum vel desiderandum, sed ex sola liberalitate homini promittitur (1 Cor 2, 9). ... Vita autem aeterna consistit in plena Dei consideratione (Io 17, 3). Unde oportet huiusmodi cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri, et haec est per fidem, quae ea tenet ex infuso lumine, quae naturalem cognitionem excedunt. So steht die Erkenntnis Gottes durch den Glauben inmitten zwischen der Erkenntnis durch die Vernunft und der Erkenntnis durch die Anschauung (vgl. Thom., C. Gent. 4, 1).

IV. Von seiten der geoffenbarten Wahrheit ist zu unterscheiden: a) die Offenbarung des übernatürlichen Zieles und aller der Mittel (Mysterien, Gnade, mosaisches, christliches Gesetz), welche den Menschen zur Erreichung desselben befähigen; b) die Offenbarung des natürlichen Zieles und aller Mittel (natürliche Gotteserkenntnis und natürliches Sittengesetz), welche den Menschen zur Erreichung desselben befähigen.

Auf das erste bezieht sich Pius IX. ad Archiep. Monac., 11. Dec. 1862: Ad huiusmodi dogmata ea omnia maxime et apertissime spectant, quae

supernaturalem hominis elevationem ac supernaturale eius cum Deo commercium respiciunt atque ad hunc finem revelata noscuntur. Et sane cum haec dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt (Denz. n. 1671). Auf das zweite und erste Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 2: Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scl. bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant (Denz. n. 1786).

V. Die Behauptung einer Notwendigkeit der Offenbarung ist das Korrelat der Behauptung, die Herstellung des normalen religiös-sittlichen Verhältnisses des Menschen zu Gott sei unmöglich. Demnach folgt:

a) Für Herstellung desselben in der Ordnung der Natur hat der Mensch das natürliche Vermögen (potentia physica), und es besteht deswegen an sich (absolute et physice) keine Notwendigkeit der Offenbarung; b) für Herstellung desselben in der Ordnung der Gnade hat der Mensch das Vermögen nicht, darum besteht hierfür absolut (absolute et physice) eine Notwendigkeit der Offenbarung.

Catech. Rom. P. I, cap. 2, q. 6, 4: Magna et praeclara sunt, quae de Dei natura ... ex rerum effectarum investigatione philosophi cognoverunt. ... Sed quanto praestantior divini numinis cognitio censenda est, ad quam non communiter omnibus naturae contemplatio, sed proprie credentibus fidei lumen aditum patefacit?

VI. Ist gleich die Herstellung des religiös-sittlichen Verhältnisses in der natürlichen Ordnung an sich dem Menschen möglich, wenn wir dessen Vermögen rein abstrakt betrachten, so ist doch der Übergang dieser Möglichkeit (potentia) zur Wirklichkeit (actus) in Anbetracht des gegenwärtigen Zustandes des Menschengeschlechtes und der mannigfachen Hindernisse, die sich der Verwirklichung dieser abstrakten Möglichkeit entgegenstellen, so schwierig, daß wir denselben als relativ und moralisch unmöglich bezeichnen müssen. Darum ist zur Herstellung desselben, wenn es gleich an sich und dem Inhalte nach (quoad substantiam) die Ordnung der Natur nicht überschreitet, eine göttliche Offenbarung moralisch notwendig.

Der Unterschied zwischen physischer, absoluter und moralischer, relativer Unmöglichkeit, zunächst bezüglich der sittlichen Akte natürlicher Ordnung, ist, wie folgt, zu erläutern:

Natura humana tam ex parte voluntatis, quae ut causa physica realiter efficit actum humanum moralem, quam ex parte intellectus, qui ut causa moralis illum proponendo movet et inducit voluntatem ad agendum, habet sufficientes vires. Vires enim tam intellectus quam voluntatis non sunt intrinsece diminutae per lapsum, quia illae non sunt aliud quam ipsa entitas voluntatis et intellectus, quae tota remansit. Impedimentum, quod occurrit, vires istarum potentiarum intrinsece non minuit, nec resistentiam insuperabilem inducit. . . . Haec necessitas non provenit ex physica et absoluta liberi arbitrii impotentia, sed ex morali, quae est debilitas intellectus et voluntatis ad constanter operandum immediate orta ex voluntatis infirmitate et intellectus ignorantia, quia appetitus vehementer propendit ad sensibilia, quae sensibus propinqua et proportionata fortius illum movent, et quia intellectus tarde, remisse et vix assequitur rationes superiores. Ex his simul sumptis oritur moraliter impotentia. In manu est potentia physica circumscribendi circulum, sed nunquam circumscribet sine circino. Vgl. Com. in S. th. 1 Thomae Aq. tract. II, de praedestinatione l. 2, c. 15.

Wenn auch einzelne durch das Zusammentreffen günstiger Umstände die Schwierigkeiten überwinden könnten, so kann es doch nicht das Menschengeschlecht. Von diesem aber ist hier die Rede, und darum von einer moralischen Notwendigkeit. Diese Unterscheidung löst sämtliche Einwendungen und scheinbaren Widersprüche, als ob einmal die Möglichkeit der Gotteserkenntnis (oben S. 4 47 ff) behauptet und dann wieder geleugnet würde, um die Notwendigkeit einer Offenbarung zu beweisen. Vgl. Franzelin, De divina traditione et Scriptura, Romae et Taurini 1870, 549: In humano genere non est impotentia physica ad veritates morales assequendas, ideo enim dicuntur rationales . . . ergo spectata solum substantia cognitionis . . . non esset quoad has veritates rationales necessitas physica revelationis. Attamen saltem, pro maxima parte hominum adeoque pro genere humano in communi spectato ad assequendas has veritates debito tempore, sufficienti amplitudine, sufficienti claritate et plena certitudine, sine admixtione errorum, difficultates tantae sunt, ut pro more modoque, quo homines in huiusmodi difficultatibus semper agunt, potentia physica saltem in maxima parte hominum sine speciali adiutorio nunquam ad actum secundum talis cognitionis perventura sit. Difficultates ita comparatae constituunt impotentiam moralem. Impotentiae morali respondet moralis necessitas adiutorii. . . . Quamvis adiutoria sufficientia plura divinae omnipotentiae praesto essent, ubi unum prae aliis omnibus elegerit, illud sane debet dici adiutorium necessarium. Cum ergo elegerit Deus revelationem, revelatio etiam quoad has veritates rationales, spectata cognitione simpliciter et secundum substantiam, debet dici humano generi in praesenti ordine moraliter necessaria.

Zigliara (Propaedeutica ad s. theologiam[5], 1906, p. 158, n. 27) unterscheidet zwischen necessitas totalis und partialis, letztere ut homo cognoscat non simpliciter, sed ad cognoscendum perfecte seu sufficienter in ordine ad finem.

VII. Die Notwendigkeit der Offenbarung im bezeichneten Sinne erklärte vor allem das Zeugnis der Heiligen Schrift und der Väter. Jene, indem sie die Erkennbarkeit Gottes durch die Vernunft lehrt (Rom 1, 19 f. Sap 13, 1 f), sagt zugleich, daß die Menschen ohne Offenbarung zur tatsächlichen Erkenntnis nicht gekommen sind (Rom 1, 21 f. Sap 13, 10 f). Diese weisen hin auf die Entartung der heidnischen Religionen und die Ohnmacht der Philosophie, den Völkern die religiöse Wahrheit zu verkünden.

1. Vgl. 1 Cor 1, 21. Act 14, 15. Eph. 4, 17. Sap 13, 10 f schildert den Ursprung und die Verwerflichkeit des Götzendienstes. Franzelin a. a. O. 550: Scriptura possibilitatem (cognitionis Dei) affirmat; sed simul

docet, universim homines (sua utique culpa) ad talem sufficientem cognitionem et ad practicam applicationem non pervenisse, atque huic infirmitati et indigentiae tamquam salutarem et necessariam medicinam opponit misericors Deus auxilium per revelationem.

2. Den religiös-sittlichen Verfall des Heidentums sowie die Ohnmacht der Philosophie schildern sämtliche Apologeten, wie Tertullian (Apologeticum bes. c. 9 16 f und Ad nationes), Theophilus (Ad Autolycum bes. 2, 2—8), Minucius Felix (Octavius c. 18 f), Cyprian (De idolorum vanitate), Klemens von Alex. (Cohortatio ad gentes bes. 2—4), Tatian (Oratio adv. Graecos bes. c. 21—26), Hermias (Irrisio gentilium philosophorum); vgl. S. 30 ff. Augustins zweites Buch De civ. Dei beschäftigt sich ganz damit. Häufig sprechen sich die Väter, besonders Tertullian (De anima c. 1), Arnobius (Adv. gentes 1, 25 38; 2, 6), Laktantius (Div. Instit. 3, 1; 4, 1), über diese moralische Unmöglichkeit derart aus, daß die extreme Anschauung von der Schwäche der menschlichen Vernunft bezüglich des Daseins und Wesens Gottes auf solche Äußerungen besonders sich zu berufen pflegt. Am schärfsten lauten ihre der Philosophie gemachten Vorwürfe. Hermias (a. a. O. c. 1) leitet deren Ursprung vom Falle der Geister ab. „Die Philosophen", sagen Klemens von Alex. (Strom. 1, 13) und Laktantius (a. a. O. 7, 7), „haben nur Bruchteile der Wahrheit." Tertullian (De praescript. c. 7) nennt die Philosophie affectatrix et interpolatrix veritatis. Nach Ambrosius (Hexaëmeron 2, 7; 6, 2. De fide 2, 3) und Irenäus (Adv. haer. 2, 19) sind die Philosophen haereticorum patriarchae; Laktantius (a. a. O. 3, 1 f) setzt die wahre, göttliche Weisheit der falschen, menschlichen gegenüber. Hieronymus (Ep. 139, 66), Hilarius von Poitiers (In Psalm. 64, 3), Theodoret (Graecarum affectionum curatio 1, 5) weisen auf ihre Widersprüche hin. Besonders Augustinus (De utilitate credendi) betont die Ohnmacht der Philosophie, um dadurch die Notwendigkeit des Glaubens zu begründen. Vgl. Petav., De theologicis dogmatibus Proleg. c. 3—6; Thomassin, Dogmata theologica tom. III, tract. 1, c. 35 bis 40 (neue Ausgabe von Ecalle, 7 Bde, Parisiis 1864 ff); Elser, Der hl. Chrysostomus und die Philosophie, in Tüb. Theol. Quartalschrift 1894.

VIII. Die Geschichte beweist:

a) Unter Voraussetzung, daß es ein übernatürliches Lebensziel für den Menschen gibt, das dieser durch persönliches sittliches Vollkommenheitsstreben erreichen soll, wird die Notwendigkeit einer hierzu gegebenen Offenbarung geschichtlich durch die religiöse Entwicklung der Völker beleuchtet. Sich selbst überlassen fielen die Völker den größten Irrtümern auf dem religiös-sittlichen Gebiete anheim.

b) Die reinere religiöse Anschauung stellt sich nicht als das Produkt der natürlichen Vernunft, sondern als das Werk Gottes durch die Offenbarung dar.

Freilich darf man nicht übersehen, daß auch bei Völkern, welche die Offenbarung besaßen, der religiöse Degenerationsprozeß eingesetzt hat; so ist Israel in der Gefangenschaft verschollen, auf christlichem Boden ist an die Ausartung in der Geschichte der Häresien zu erinnern, ebenso an den sittlichen Verfall innerhalb der Kirche. Heilt also die Offenbarung die gerügten Übelstände nicht, so muß die Apologetik mit der Frage rechnen, ob durch diese geschichtlichen Erscheinungen nicht mehr als bloß das Bedürfnis nach Offenbarung erwiesen werde, und ob diese Übelstände ihre Ursache nicht noch in anderem als im Mangel der Offenbarung haben, z. B. im Mangel persönlicher sittlicher Energie und im Mangel des sozialen Schutzes und Zwanges in Hinsicht auf die Pflege des religiösen Wissens.

Diese Tatsache des israelitischen, allein rein fortdauernden Monotheismus, einzig dastehend in der Geschichte, findet ihre Erklärung eben nur in dem Werke der göttlichen Offenbarung. Vgl. M. Müller, Essays I 239: „Es mag für die große Masse wissenschaftlicher klingen, von einem monotheistischen Instinkt der Semiten (so Renan, Leben Jesu, Reclam-Ausgabe 45) zu reden. Ist aber Instinkt weniger geheimnisvoll als Offenbarung? Wessen Hand hat dem semitischen Geist den Glauben an einen Gott eingepflanzt? Würde dieselbe Hand dem arischen Geist den Glauben an viele Götter eingepflanzt haben? Hätte der monotheistische Instinkt der semitischen Rasse, wenn es wirklich ein Instinkt ist, so häufig von dem polytheistischen Instinkt der arischen Rasse verdunkelt, oder der polytheistische Instinkt der arischen Rasse so ganz vernichtet werden können, daß die Juden hinziehen konnten, auf den Höhen von Jerusalem zu den fremden Göttern zu beten, und die Griechen und Römer eifrige Christen wurden?"

Von Adam bis Noah fließt die Uroffenbarung, aufrechtgehalten durch „Prediger der Gerechtigkeit" (2 Petr 2, 5) in der Familie Seth, während das Böse in der Familie Kain erblich wurde. Als beide Familien sich vermischten (Gn 6, 3 5), trat das allgemeine Verderben ein, das die Sintflut hinwegtilgen sollte. Nur die Sethitenfamilie Noah wird gerettet. Noah ist der neue Stammvater der Menschheit, in drei großen Völkern gehen alle Geschlechter von ihm aus, die Chamiten, Japhetiten, Semiten. Aus den Semiten erwählt Gott Abraham zum Vater einer Familie, welche das Feuer der göttlichen Wahrheit hüten sollte (Gn 12, 1 f). Darum schließt Gott mit ihm einen Bund der Verheißung (Gn 15, 1 f) und führt ihn heraus aus seinem Lande. Dem Abraham, Isaak und Jakob offenbart er sich als der allmächtige Gott (אֵל שַׁדַּי), als יְהוָה dem Moses auf dem Sinai (Ex 6, 3). Durch ihn schließt er mit den Nachkommen Abrahams einen Bund des Gesetzes, den Alten Bund, begründet im Glauben, vermittelt durch die Propheten, welche dem immer wieder zum Götzendienst hinneigenden Volke seine Sünden vorhalten und Strafe verkünden (Osee, Amos, Michäas, Isaias).

IX. Die Notwendigkeit einer Offenbarung erhellt endlich aus der Natur der religiösen Wahrheit selbst, sowie aus dem Zustande des menschlichen Geschlechtes, das zu deren Erkenntnis bestimmt ist. Denn:

a) Die religiöse Erkenntnis ist ein Wissen, das sich als notwendig darstellt und dessen Gegenstand geheimnisvoll, unerfaßbar und unendlich ist, so daß das religiöse Wissen sowohl vom Drang nach Bestätigung durch das göttliche Objekt des Wissens als auch vom Drang nach

Vermehrung und Klärung des Wissens durch Gott selbst naturgemäß begleitet wird.

b) Soweit die religiöse Erkenntnis mit natürlichen Kräften gesichert werden kann, ist dies nur durch große und arbeitsreiche Untersuchungen möglich, welche nur wenige machen können. Ein Ersatz für die andern kann mangels der Einsicht nur durch eine göttliche Autorität geboten werden.

c) Aber selbst bei voller wissenschaftlicher Arbeitsleistung würde der Mensch die Wahrheit nie ohne Beimischung von Irrtümern erkennen α) wegen der Schwäche der menschlichen Intelligenz; β) wegen des störenden Einflusses menschlicher Vorurteile und Leidenschaften. Darum bedürfen auch die Wahrheiten der natürlichen Religion einer Verkündigung (Promulgation) und Bekräftigung (Konfirmation) durch die Offenbarung.

1. Thom., S. th. 1, q. 1, a. 1: Ad ea etiam, quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina; quia veritas de Deo per rationem investigata a paucis et per longum tempus et cum admixtione multorum errorum homini proveniret; a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ausführlicher ebd. 2, 2, q. 2, a. 4: Primo quidem, ut citius homo ad veritatis divinae cognitionem perveniat. Scientia enim, ad quam pertinet probare Deum esse, et alia huiusmodi de Deo ultimo hominibus addiscenda proponitur, praesuppositis multis aliis scientiis; et sic non nisi post multum tempus vitae suae homo ad Dei cognitionem perveniret. Secundo, ut cognitio Dei sit communior. Multi enim in studio scientiae proficere non possunt vel propter hebetudinem ingenii vel propter alias occupationes et necessitates temporalis vitae vel etiam propter torporem addiscendi; qui omnino Dei cognitione fraudarentur, nisi proponerentur eis divina per modum fidei. Tertio propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens. Cuius signum est, quia philosophi de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes in multis erraverunt et sibi ipsis contraria senserunt. Vgl. C. Gent. 1, 4; De ver. q. 14, a. 10. Ähnlich Hugo Victorin., In Dionysii Hierarchiam coelest. c. 1. Bonaventura, In I Sent. dist. 3, p. 1, a. 1, q. 3; In III Sent. dist. 24, a. 2, q. 3: Philosophi, quia fide caruerunt, in multis erraverunt vel etiam defecerunt. Alexander Alens., S. theol. l. 1, q. 2, membr. 2, a. 4. Scotus, In I Sent., Proleg. q. 1. Augustinus begründet die Notwendigkeit der Offenbarung dadurch, daß nur wenige im stande sind, Gott durch die Vernunft zu erkennen. De utilitate cred. c. 10: Omnesne putas idoneos esse percipiendis rationibus, quibus ad divinam intelligentiam mens ducitur humana, an plures, an paucos? Paucos ais, existimo ... quid,

ceteris hominibus, qui tam sereno ingenio praediti non sunt, negandam religionem putas? Besonders, weil die Sünde unsere Vernunft verdunkelt hat (De moribus ecclesiae c. 2): Quia caligantes hominum mentes consuetudine tenebrarum, quibus in nocte peccatorum vitiorumque velantur, perspicuitati sinceritatique rationis aspectum idoneum intendere nequeunt, saluberrime comparatum est, ut in lucem veritatis aciem titubantem veluti ramis humanitatis opacata inducat auctoritas. Und (De perfectione iustitiae hominis c. 2): In tantum enim (ratio) sana non est, in quantum id, quod faciendum est, aut caecitate non videt, aut infirmitate non implet.

2. Die kirchliche Bestimmung s. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 2. Pius IX., Encycl. „Quanta cura", 8. Dec. 1864: Ubi . . . fuit . . . repudiata divinae revelationis doctrina et auctoritas vel ipsa germana iustitiae humanique iuris notio tenebris obscuratur (Denz. n. 1691). Catech. Rom. P. I, c. 2, q. 6, 4: Magna et praeclara haec sunt, quae de Dei natura sacrorum librorum auctoritati consentanea et consequentia ex rerum effectarum investigatione Philosophi cognoverunt, quamquam in eo etiam coelestis doctrinae necessitatem agnoscimus, si advertamus, fidem non solum hoc praestare, ut, quae viri tantum sapientes longo studio consecuti sunt, ea rudibus quoque et imperitis hominibus statim pateant atque in promptu sint: verum ut rerum notitia, quae fidei disciplina comparatur, multo certior atque ab omni errore purior in mentibus nostris insideat, quam si eas ipsas res, humanae scientiae ratione comprehensas, animus intelligeret.

3. Zur Begründung: Cic., De natura deorum 1, 1, 22; 3, 39; Disput. Tuscul. 1, 11; über die Unsicherheit der philosophischen Forschung, die Schwäche und Befangenheit unserer Intelligenz ebd. 1, 12, besonders in der Frage über die Natur der Götter De natura deorum 1, 13; 3, 40; über den Unterschied zwischen dem Finden einer unbekannten und Beweisen einer bekannten Wahrheit De oratore 3, 31; über den engen Kreis des für die philosophische Forschung Geeigneten De natura deorum 1, 22; Plato, Protagoras, ed. Steph. p. 312; De republica 6, ebd. p. 494; über die Vorbedingungen für die Befähigung zur Forschung Plato, De republica 7, ebd. p. 535 f; 6, 277. Strabo, Geographica 1, 2, und Polybius, Historiarum l. 6, 56 sprechen von der Notwendigkeit des Glaubens für die Menge; ebenso Marc Aurel, *Τῶν πρὸς ἑαυτόν* 1, 17; Seneca, Ep. 90; Plato, Phaedon, ed. Steph. p. 92. Das Verlangen der Heiden nach göttlicher Offenbarung Iamblichus, De vita Pythagorae c. 28; De mysteriis Aegyptiorum 3, 18; Porphyrius, De abstinentia 2, 53; Plutarchus, De Iside et Osiride c. 1; De Pythiae oraculis c. 21—24; Proclus, Comment. in Platonem 1, 1; Simplicius, Comment. in Enchiridion Epictetis 1. Vgl. Euseb., Praepar. evang. 12, 1—4; Huet, Quaest. Alnetanae, 1690; Reuchlin, De arte cabbalistica II 480. Unter den Vätern besonders Laktantius (Div. Instit. 3, 25): Primum, quia multis artibus opus est, ut ad philosophiam possit accedi. Grammaticis non parum operae dandum est . . . id multos annos auferat necesse est. Geometria quoque ac musica et astrologia necessaria est; quae universa perdiscere neque feminae possunt, quibus intra puberes annos officia mox usibus domesticis profutura discenda sunt, neque servi, quibus per eos annos vel maxime serviendum est, quibus possunt discere; neque pauperes aut opifices aut rustici, quibus in dies victus labore est quaerendus. — Schon Justinus (Dial. c. Tryph. c. 2) erzählt, der Pythagoreer, von dem er Weisheit lernen wollte, habe ihn gefragt, ob er schon Musik, Astro-

nomie und Geometrie gelernt habe. E. Burnouf (Revue des deux mondes LIV 523): Les clergés européens, qui ont combattu cette doctrine (de la religion naturelle) comme insuffisant et hors d'état de remplacer l'institution sacrée, étaient, selon nous, plus que les philosophes dans la réalité de la vie; nous voyons aujourd'hui par les résultats atteints que la religion naturelle n'a presque plus de défenseurs. Vgl. Granderath, Notwendigkeit der Offenbarung, in der Innsbrucker Zeitschrift für Theologie VI 283 ff.

X. Die Philosophie wollte nicht Lehrerin des Volkes zur religiös-sittlichen Bildung werden; hätte sie dies aber auch erstrebt, so hätte sie es doch nicht zu leisten vermocht; denn ihr fehlte

a) die hinreichende gewisse Erkenntnis; b) die Einigkeit unter ihren verschiedenen Vertretern; c) die Autorität gegenüber dem Volke; d) die Sanktion für ihre Vorschriften.

Darum ist die Offenbarung auch für die Wahrheiten der natürlichen Religion moralisch notwendig.

1. Die Philosophie dachte nicht daran, den Götzendienst zu stürzen. August., De civ. Dei 8, 12: Sed hi omnes (die Philosophen von Plato bis Plotinus, Porphyrius und Apulejus) et ceteri eiusmodi et ipse Plato diis plurimis esse sacra facienda putaverunt. Ebd. 6, 10: Colebat (Seneca), quod reprehendebat, agebat, quod arguebat, quod culpabat, adorabat. Auch nach Cicero (De leg. 2, 10 12) soll nichts an dem geändert werden, was Priester und Zeichendeuter eingeführt haben. Die Grundlage des Platonischen Staates bildet der hellenische Götterkultus (De republ. 4, ed. Steph. p. 427; 5, p. 461; 8, p. 560; Symposion p. 202). Auch Sokrates verehrt die Götter nach den Staatsgesetzen (Xenophon., Memorab. 1, 3 4; 3, 16; Apologia c. 24, ed. Steph. p. 35; vgl. Epictet., Enchiridion, ed. Wolf c. 38). Ohnehin schließt die Philosophie dem Volke gegenüber sich ab. Schelling (Methode des akademischen Studiums 111) bezeichnet das Odi profanum vulgus et arceo als „den natürlichen Wahlspruch der Philosophie". Cic., Disput. Tuscul. 5, 36 (über die Verachtung aller, die in einer Werkstätte stehen): singulos sicut operarios barbarosque contemnis. Quintil., Declamationes 301 (über den Ekel vor den Armen). Alexanders von Mazedonien Vorwurf wegen Veröffentlichung der Schriften des Aristoteles und dessen Antwort bei Plutarch., Alexander c. 7. Aulus Gellius, Noctes Atticae 20, 5.

2. Die Philosophie konnte nicht eine Änderung der heidnischen Zustände herbeiführen. Ihre Resultate waren dürftig und großenteils falsch; Cic., De divinatione 2, 58: Nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum. Der Gott Platons ist nicht absolut und frei, die Idee der Schöpfung ist ihm unbekannt; seine Sittenlehre toleriert die Auswüchse des griechischen Lebens (Päderastie, vgl. Aulus Gellius a. a. O. 18, 2; 19, 11), gebietet Kinderaussetzung, Auflösung der Familienbande, Frauengemeinschaft und Gütergemeinschaft, seine Republik ist „ein idealisierter spartanischer Staat" (Plutarch., Quaest. convivalium 8, 2); über die sokratische Sittlichkeit

vgl. Zeller, Philosophie der Griechen II² 17. Bedeutsam für Beurteilung des Berufes der Philosophie als Erzieherin des Volkes ist die Äußerung Platons (Timaeus, ed. Steph. p. 28), es sei schwer, den Schöpfer des Alls zu erkennen, unmöglich, ihn allen bekannt zu machen. Die Uneinigkeit der Philosophen war sprichwörtlich und erschütterte jede Überzeugung (Cic., De leg. 1, 20), ihre sittlichen Schwächen raubten der Philosophie alle Achtung (Cic., De natura deor. 1, 1; Disput. Tuscul. 2, 4 1 12: Quoties enim quisque philosophorum invenitur, qui sit ita moratus, ita animo et vita constitutus, ut ratio postulat? Qui disciplinam suam non ostentationem scientiae, sed legem vitae putet? Qui obtemperet ipse sibi et decretis suis pareat? Videre licet alios tanta levitate et iactatione, ut iis fuerit non didicisse melius; alios pecuniae cupidos, gloriae nonnullos, multos libidinum servos, ut cum eorum vita mirabiliter pugnet oratio. Quod quidem mihi videtur turpissimum. Vgl. Lactant., Div. Instit. 3, 15; Quintil., Institut. prooem.; Aristides, Opera, ed. Jebb II 307 314; über Seneca ist wichtig die Nachricht bei Dio Cassius, Hist. 61, 10, 2 (ed. Boissevain III 31): *οὐ μόνον δὲ ἐν τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν ἄλλοις πάντα τὰ ἐναντιώτατα, οἷς ἐφιλοσόφει ποιῶν ἠλέγχθη.* Endlich fehlte den Philosophen jede Sanktion, wodurch ihre sittlichen Vorschriften Gesetze für das Volk hätten werden können. Lactant. a. a. O. 3, 27: Nihil ponderis habent illa praecepta, quia sunt humana, et auctoritate maiori, i. e. divina, carent. Nemo igitur credit, quia tam se hominem esse putat, qui audit, quam sit ille, qui praecipit. Ihren geringen Einfluß auf das Volk bezeichnet Cic., Disput. Tuscul. 2, 1: Est philosophia paucis contenta iudicibus, multitudinem consulto ipsa fugiens, eique ipsi et suspecta et invisa; ut si quis universam velit vituperare, secundo id populo facere possit. August., De civ. Dei 8, 9. Die Anschauungen der Väter über die Moral der heidnischen Philosophen bei Baltus, Jugement des SS. Pères sur la morale de la philosophie payenne, Strasb. 1719.

Schon Jacobi (Briefwechsel II 458) hat der neueren Philosophie gegenüber, obwohl dieselbe unter dem Einfluß des christlichen Geistes in den Fragen der natürlichen Religion und Ethik glücklicher war als die alte, geklagt: „In deine Klagen über die Unzulänglichkeit alles Philosophierens stimme ich leider von Herzen ein, weiß aber doch keinen andern Rat, als immer eifriger fortzuphilosophieren. Gerne vertauschte ich mein gebrechliches, philosophisches Christentum gegen ein positives, historisches." Seit Nietzsche den Gedanken darwinischer Entwicklung in die Moralphilosophie eingeführt und der nationalökonomische Liberalismus auf sie Herrschaft gewann, ist sie bei manchen Autoren tiefer gesunken als im Altertum und hat gerade im Gebiete des Sittlichen im engeren Sinne die verderblichsten Verwilderungen hervorgerufen.

XI. Hiermit fallen sämtliche Einwendungen gegen die Notwendigkeit der Offenbarung, besonders:

a) Die Berufung auf eine „Philosophie und Religion der Zukunft", denn: α) die Religion ist ein Bedürfnis der Menschheit zu jeder Zeit; β) die Lösung des religiösen Problems hängt nicht ab von den Fortschritten in den Erfahrungswissenschaften; γ) die menschlichen Zustände

lassen auch für die Zukunft hemmende Einwirkungen und Rückschritte erwarten.

b) Die historisch feststellbare Übereinstimmung aller religiösen Wahrheiten beschränkt sich auf ein so enges Gebiet, daß sie zur gesunden und naturgemäßen Entwicklung des religiösen Lebens weder führten noch führen konnten.

c) Der Beweis aus der allgemeinen Anerkennung vieler Sätze der Mathematik und Naturwissenschaften ist hinfällig, da den Wahrheiten der natürlichen Religion und Sittenlehre nicht die gleiche Evidenz wie den exakten Wissenschaften zukommt, ihre Erkenntnis dagegen durch Vorurteil und Leidenschaft nicht wenig getrübt wird.

d) Diese moralische Unmöglichkeit kann von der Vernunft nicht als Widerspruch zur göttlichen Vorsehung gedeutet werden, da bei der menschlichen Freiheit und erprobten Sündhaftigkeit dieselbe als Wirkung menschlicher Verschuldung zu betrachten ist und die Sünde als Wirkursache der Gottverlassenheit des Menschengeschlechtes zur Erklärung zureicht (vgl. Rom 1, 22).

1. Diese Einwendungen bei Strauß, Die christliche Glaubenslehre I 266 ff; Reimarus, Unmöglichkeit einer Offenbarung, in den Wolfenbüttelschen Fragmenten, 1774; Wegscheider, Institutiones theol. christ. dogm. 48 ff; Bretschneider, System. Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe I 229 ff. Gegen die beiden letzteren Behauptungen Wegscheiders und Bretschneiders, welche sich auf gewisse „allgemein anerkannte Wahrheiten" berufen, „in welchen alle Besseren übereinstimmen", bemerkt Perrone (Praelect. theol. I, Par. 1842, 39): Nunquam convenerunt in hominis fine constituendo, nunquam in certis ethices naturalis atque obligationis principiis stabiliendis, nunquam stabiles regulas ad applicanda casibus particularibus principia virtutis, probitatis atque honestatis exhibuerunt, nunquam fines statuerunt, qui praecepta a consiliis ... secernant ... nunquam motiva omnibus communia valida ad impellendum hominem ad virtutem et retrahendum a vitiis proposuerunt ... nunquam ethicen dare potuerunt nedum cultus, ut ipsi vocant, theoriam. Wer sind übrigens diese Besseren? Die Rationalisten nahmen angesichts der Zersplitterung an, Gott selbst wolle in religiösen Dingen keine Einheit. Kann aber der Mensch (Bretschneider a. a. O.) ohne Sicherheit in der Gotteserkenntnis die Offenbarung als solche erkennen? Diese Frage „wurde von Anbeginn des Christentums durch die Sendboten des Evangeliums praktisch gelöst. Es genügt, daß der Ungläubige die Fähigkeit besitzt, die praeambula fidei einzusehen, und daß er, durch den Unterricht der Glaubensboten geweckt und unterstützt, zu einer hinreichenden Kenntnis derselben gelangt, um auf Grund dieser Einsicht die Glaubwürdigkeit der ihm verkündeten Offenbarung zu erkennen und die Glaubenswahrheit, soweit nötig, zu verstehen" (Heinrich, Dogmatische Theologie I 251 f). Vgl. die Predigt des Apostels Paulus auf dem Areopag (Act 17, 23 ff).

Über den so häufig unbewußten Einfluß des Christentums auf unsere religiösen und moralischen Anschauungen spricht eingehend Locke (Reasonableness of Christianity ch. 14).

Über die Hypothese einer Philosophie der Zukunft sagt Laktantius (Div. Instit. 3, 30): An exspectabimus, donec Socrates aliquid sciat? An Anaxagoras in tenebris lumen inveniat? An Democritus veritatem de puteo extrahat? An Empedocles dilatet animi sui semitas? Aut Arce-

silas et Carneades videant, sentiant, percipiant? Ecce vox de coelo veritatem docens, et nobis sole ipso clarius lumen ostendens.

2. Den Beweis aus der Unwissenheit und Konkupiszenz (ignorantia et difficultas) für die Tatsache eines Sündenfalles gibt Augustinus mit Bezugnahme auf Cicero (C. Iulian. 4, 12): Hominem non ut a matre, sed ut a noverca natura in hunc mundum edi, corpore quidem nudo et fragili et infirmo, animo autem anxio ad molestias, humili ad timores, molli ad labores, prono ad libidines, in quo tamen inesset tamquam obrutus quidam divinus ignis ingenii et mentis; vgl. ebd. 4, 15 16: Nonne qui ista senserunt, multo quam tu melius grave iugum super filios Adam et Dei potentiam iustitiamque viderunt, etiamsi gratiam, quae per mediatorem liberandis hominibus concessa est, non viderunt. Seneca, De ira 3, 26: Omnes inconsulti et improvidi sumus, omnes incerti, queruli, ambitiosi. Vgl. Thom., S. th. 1, 2, q. 85, a. 6; De verit. q. 5, a. 5. Er kommt (C. Gent. 4, 52) zu dem Schlusse: Sic igitur huiusmodi defectus, quamvis naturales homini videantur absolute considerando humanam naturam ex parte eius, quod est in ea inferius, tamen considerando divinam providentiam et dignitatem superioris partis humanae naturae, satis probabiliter probari potest huiusmodi defectus esse poenales, et sic colligi potest humanum genus peccato aliquo originaliter esse infectum. Dem steht nicht gegenüber Error. Baii prop. 79 (Denz. n. 1079); vgl. prop. 55. Bellarmin, De amissione gratiae et statu pecc. 6, 15: Omnino . . . verisimile est, non fuisse Deum optimum et nostri generis amantissimum conditurum hominem tam miserum, quam nunc est, nisi peccati nostri magnitudo tale supplicium meruisset. Hiermit ist die Bedeutung dieses Beweises hinlänglich charakterisiert. Vgl. Gelas., Ep. ad Episc. Picenum; die Schrift De incarnatione et gratia, verfaßt von skythischen Mönchen, an die nach Sardinien verbannten Bischöfe; Conc. Arausic. II. can. 2 (Denz. n. 175).

§ 17. Notwendigkeit einer Offenbarung wegen Mangelhaftigkeit der natürlichen Religion und Sittenlehre.

I. Die Mangelhaftigkeit der natürlichen Religion und Sittenlehre erhellt aus der Unmöglichkeit für den Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande, auf dem Wege der rein vernünftigen Forschung die Gott wohlgefällige Art und Weise seiner Verehrung zu erkennen.

1. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 2, can. 2: S. q. d., fiere non posse aut non expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo cultuque ei exhibendo doceatur: a. s. (Denz. n. 1807). Mit diesem Satze entwickeln wir eine Reihe von Gründen für die Notwendigkeit der Offenbarung, welche ihre Geltung haben selbst unter der Voraussetzung, daß die Herstellung eines Systems der natürlichen Religion möglich wäre. Wir behaupten diese Notwendigkeit für den gegenwärtigen Zustand

des Menschengeschlechtes; der Mensch im bloßen Naturzustand (in statu naturae purae) hätte in einer andern Ordnung der Vorsehung gelebt.

2. Die Vernunft erkennt die Notwendigkeit eines Kultus überhaupt (in genere, vgl. S. 84 ff), ist aber nicht im stande, befriedigende Sicherheit über die Angemessenheit der einzelnen Kultformen und Mittel (in specie) zu gewinnen. Die Apologeten berufen sich deswegen mit Recht auf (Pseudo-)Plato, Alcibiades 2, init. (wahrscheinlich von einem seiner Schüler verfaßt), wo als Resultat der Unterredung ausgesprochen wird: *Σω. Οὐκ οἴει τοὺς θεοὺς ἃ τυγχάνομεν εὐχόμενοι καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, ἐνίοτε τούτων τὰ μὲν διδόναι, τὰ δ' οὔ; . . . οὐκοῦν δοκεῖ πολλῆς προμηθείας γε προσδεῖσθαι, ὅπως μὴ λήσει τις αὐτὸν εὐχόμενος μεγάλα κακά, δοκῶν δ' ἀγαθά; . . . ἐμοὶ μὲν οὖν δοκεῖ βέλτιστον εἶναι ἡσυχίαν ἔχειν . . . ἀναγκαῖον οὖν ἐστὶ περιμένειν ἕως ἄν τις μάθῃ ὡς δεῖ πρὸς θεοὺς καὶ πρὸς ἀνθρώπους διακεῖσθαι.* Die Geschichte des Opfers, das bei allen Völkern durch Mord und Unzucht entstellt ist, rechtfertigt die hier von Sokrates ausgesprochene Befürchtung. Die Gemeinsamkeit des Kultus ist außerdem das Band, welches die religiöse Gesellschaft verknüpft und eben darum eine objektive Autorität fordert, die denselben gebietet. August., C. Faust. 19, 11. Vgl. Perrone, Praelect. theol. I 32: Factum est publicum universale et constans, nullum populum . . . quamdiu revelatione destitutus fuit, cultum, qui Deo dignus esset, eidem exhibuisse.

Victor Cousin, Du Vrai, du Beau et du Bien, Paris 1853, 453: La philosophie pose le fondement naturel du culte public dans le culte intérieur de l'adoration. Mais arrivée là, pour ainsi dire en face du Christianisme, la philosophie s'arrête, également attentive à ne point les excéder, à parcourir dans toute son étendue et jusqu'à sa limite extrême, le domaine de la raison naturelle, comme aussi à ne point usurper au domaine étranger. Vgl. E. L. Fischer, Die modernen Ersatzversuche für das aufgegebene Christentum, Regensburg 1903; Gruber, A. Comte, der Begründer des Positivismus, Freiburg 1889.

II. Ebensowenig ist der Mensch im stande, auf dem Wege der rein vernünftigen Forschung Gewißheit zu erlangen über Möglichkeit, Wirklichkeit und Bedingungen der Sündenvergebung und Erlösung.

Das Opfer ist die Fundamentalinstitution aller Religion (vgl. S. 84); vgl. Euseb., Demonstratio evang. 2, 10. Mit der Unmöglichkeit, die Art der Gottesverehrung und der Opfer zu bestimmen, ist auch die Unmöglichkeit gegeben, für den gegenwärtigen Zustand des Menschengeschlechtes die Art und Weise der Sündenvergebung mit Gewißheit zu erkennen. Da indes die Sünde eine freie Tat ist, ist die Offenbarung nicht physisch und absolut notwendig.

III. Die offenbar irrigen Anschauungen des Materialismus, Pantheismus, Naturalismus und Rationalismus beleuchten nur die menschliche Unfähigkeit, selbst zur Überwindung der Sünde zu gelangen. Eine gewisse Antwort, wie und wo Sündenvergebung zu erlangen sei, finden wir auf diesem Wege nicht.

1. Der Materialismus erklärt: „Alles verstehen heißt alles verzeihen." Alles ist so, weil es so sein muß und nicht anders sein kann. Er beruft sich auf die Angaben der Moralstatistik über die Regelmäßigkeit der Verbrechen unter gleichen Verhältnissen (Wappäus). Aber die Reue, das Schuldbewußtsein? Belügt denn die Natur sich selbst?

2. Dem Pantheismus ist die Sünde die Form des Endlichen, eine notwendige Durchgangsstufe, der Schatten im Bilde des Lebens; haben wir uns „versenkt in das Bewußtsein unserer Einheit mit dem Unendlichen", dann sehen wir diese Schlacken des Endlichen von uns gelöst, tief unter uns (Spinoza, Hegel, Strauß). Aber woher dann der Stachel des Gewissens? Die Möglichkeit des Sündigens liegt in unserer Endlichkeit, die wirkliche Sünde stammt aus dem freien Willen. Diese ist ein Nicht-sein-sollendes.

3. Der Naturalismus will durch Wissenschaft und Bildung, Natur- und Kunstgenuß uns erlösen, läutern, bessern. Aber Wissenschaft und Bildung konnten Griechenland und Rom nicht retten vor der Verzweiflung, die gerade in den Besseren jener Zeit sich ausspricht (Tacit., Annales 3, 18). Die Kunst vermag das Leben sündenrein und schmerzlos in harmonischer Glücksstimmung zu schildern, — aber in Wirklichkeit herzustellen vermag sie es nicht. „Es ist nur für flüchtige Augenblicke, es geschieht und gilt nur in dem Reiche der Phantasie; sobald wir in die rauhe Wirklichkeit und das enge Leben zurückkehren, da fällt auch die alte Not von allen Seiten uns wieder an" (Strauß, Der alte und der neue Glaube, 1872, 363). Auch die Natur erlöst nicht (Rousseau): in ihr ist Kampf, Schmerz, Tod, auf ihr ruht der Fluch der Vergänglichkeit. Schopenhauer (Die Welt als Wille und Vorstellung I, § 56) hat den Kommentar gegeben zu Rom 8, 19. Der Pessimismus eines Schopenhauer und v. Hartmann (Philosophie des Unbewußten), die keinen andern Erlöser kennen als „Nirwana", den universalen Selbstmord, beweist nur, welcher Abgrund dem Menschen nach Leugnung des Christentums entgegengähnt. Nietzsches Hoffnung auf den Übermenschen enthält ebenfalls das Geständnis der Unzulänglichkeit des auf sich gestellten geschichtlichen Menschentums. Noch weniger ist der Staat unser Erlöser; er ist nur die Form, in welcher das sittliche Gesamtleben sich darstellt, seinen Inhalt, seine Beweggründe und Ziele kann er nicht schaffen, sondern ruht auf ihnen (vgl. S. 88 98).

4. Nicht mehr tun, sagt der Rationalismus mit Luther (Thes. damn. a Leone X., 15. Iunii 1520), ist die beste Buße; Prop. 7: Verissimum est proverbium et omnium doctrina de contritionibus huc usque data praestantius: de cetero non facere, summa poenitentia: optima poenitentia, nova vita (Denz. n. 747). Indem mit dieser These von jeder Bedeutung der Schuld und der Pflicht zur Sühne abgesehen wird, führt sie im Grunde einfach zur Leugnung der Sünde überhaupt. Vgl. Plato, Gorgias, ed. Steph. p. 508; Steinhart, Platons sämtliche Werke II 371. Aber auch Reue und Buße sind an sich nicht vermögend, von der Sünde zu erlösen. Sie zeugen von unserem Verlangen nach Erlösung, sind Bedingung für die Verzeihung (vgl. Conc. Trident. Sess. XIV, cap. 4: Fuit quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius; Denz.

n. 897); diese selbst aber kann nur der geben, gegen den wir gesündigt (Ps 50, 6. Tertull., Adv. Marcion. 1, 26. Lactant., De ira Dei c. 4); von ihm allein können wir daher durch Offenbarung hierüber Gewißheit erlangen. Vgl. Ioannes a S. Thoma, De incarnat. disp. 1, a. 3: Contritio primo se habet ut dispositio, et secundo ut dispositio, non immediatam habens connexionem cum gratia, sed mediatam, scl. mediante misericordia Dei, quae lucem gratiae causat in subiecto contrito. Et ita in Scriptura assignatur contritio et conversio ad Deum tamquam actio, super quam cadit misericordia Dei sanans animam et iustificans. Suarez, De incarnat. p. 1, disp. 4, c. 10 f. Thom., S. th. 1, 2, q. 109, a. 7: Cum peccatum transiens actu, remaneat reatu, non idem est resurgere a peccato quod cessare ab actu peccati; sed resurgere a peccato est reparari hominem ad ea, quae peccando amisit. Incurrit autem homo triplex detrimentum peccando, scl. maculam, corruptionem naturalis boni et reatum poenae. Maculam quidem incurrit, in quantum privatur decore gratiae ex deformitate peccati. Bonum autem naturae corrumpitur, in quantum natura hominis deordinatur voluntate hominis Deo non subiecta; hoc enim ordine sublato, consequens est, ut tota natura hominis peccantis inordinata remaneat. Reatus vero poenae est, per quem homo peccando meretur damnationem aeternam. Manifestum est autem de singulis horum trium, quod non possunt reparari nisi per Deum. Hierzu Ioan. a S. Thoma, Cursus theol. t. II, disp. 20, a. 3: Sicut peccatum factum in pura natura non fit contra Deum finem supernaturalem privative seu positive, sed solum negative, tamen si Deus velit gratis remittere illud, talis condonatio non mensuratur penes id, quod est peccatum in se, sed penes id, quod possit Deus iuste exigere in recompensam illius; hanc enim condonat et remittit Deus, non ipsam peccati actionem tantum, ut patet, quando homo condonat alteri iniuriam, remittit enim id, quod sibi debebatur pro iniuria, non ipsam actionem iniuriosam tantum. Sed pro peccato facto in pura natura posset Deus iuste exigere satisfactionem supernaturalem, sicut est satisfactio de rigore iustitiae, quae (ob infinitatem peccati) solum a persona divina exhiberi potest; posset etiam inferre tormenta aeterna... ergo si totum hoc remittit, tamquam auctor supernaturalis remittit, quia supernaturalia sunt, quae remittit et posset iuste exigere. Ohnehin stellt die bloß vernünftige Gotteserkenntnis ihr Gott viel eher in seiner Gerechtigkeit als Liebe vor Augen; die Idee eines barmherzigen Gottes war dem Altertume fremd. „Die Götter sind nicht neidisch", das war das Höchste, wozu Platon sich erhob (De republ. 2, ed. Steph. p. 379). Die Notwendigkeit der Sühne erkannte die alte Welt; aber ohne Offenbarung hatte sie keine Gewißheit über deren Natur und Bedingungen; hieraus der verhängnisvolle Irrtum, der die Greuel der heidnischen Opfer erzeugte.

„Das Licht fing mir an zu strahlen, daß kein Wissen, sondern nur eine Tat die Welt erlöst habe. Und darin erkannte ich die Unzulänglichkeit der natürlichen Religion

und Offenbarung durch die menschliche Vernunft" (A. Günther, Selbstbiographie, bei Knoodt, A. Günther I, Wien 1881, 104 f).

IV. Die Notwendigkeit der Offenbarung ergibt sich aus der Schwäche des menschlichen Willens, der einer auf Autorität ruhenden, über allen Zweifel erhabenen sittlichen Regel bedarf, wie sie die Vernunft allein nicht zu geben vermag.

1. Über den Kampf im Menschen Rom 7, 10. Gal 5, 17. August., De peccatorum meritis et remiss. 2, 17: Nolunt homines facere, quod iustum est, sive quia latet, an iustum sit, sive quia non delectat. . . . Ignorantia igitur et infirmitas vitia sunt, quia impediunt voluntatem, ne moveatur ad faciendum opus bonum vel ab opere malo abstinendum. Ut autem innotescat, quod latebat, et suave fiat, quod non delectabat, gratiae Dei est, quae hominum adiuvat voluntates. (Pseudo-)Prosper, De vocatione gentium 1, 6: Haec voluntas vaga, incerta, infirma ad efficiendum, facilis ad audiendum, in cupiditatibus caeca, honoribus tumida, curis anxia, suspicionibus inquieta, gloriae quam virtutum avidior, famae quam conscientiae diligentior et per omnem suam experientiam miserior fruendo his, quae concupiverit, quam carendo, nihil in suis habet viribus, nisi periculi facilitatem, quoniam voluntas mutabilis, quae non ab incommutabili voluntate regitur, tanto citius propinquat iniquitati, quanto acrius intenditur actioni. Die Ursachen dieses Kampfes entwickelt Thomas (C. Gent. 3, 147): Homini sunt impedimenta plurima perveniendi ad finem. Impeditur enim debilitate rationis, quae de facili trahitur in errorem, per quem a recta via perveniendi ad finem excluditur. Impeditur etiam ex passionibus partis sensitivae et ex affectionibus, quibus ad sensibilia et inferiora trahitur, quibus, quanto magis inhaeret, (tanto) longius ab ultimo fine distat. . . . Impeditur etiam plerumque corporis infirmitate ab executione virtuosorum actuum, quibus ad beatitudinem tenditur. Indiget igitur auxilio divino homo, ne per huiusmodi impedimenta totaliter ab ultimo fine deficiat.

2. Die philosophischen Systeme bekämpfen sich in Aufstellung selbst der obersten Prinzipien der Moral derart, daß Locke (Über den menschlichen Verstand I 2) glaubte beweisen zu können, die ethischen Gesetze hätten im Geiste des Menschen keine Begründung. Was er an Beweisen vorbringt, beweist dies nicht, beweist aber doch, daß erst die Offenbarung die Grundsätze der Sittlichkeit und namentlich deren Anwendung auf die konkreten Lebensverhältnisse zur allgemeinen Kenntnis und Anerkennung gebracht hat. Sie haben außerdem keine unfehlbare, über dem Menschen stehende Autorität und darum kein ausreichendes Motiv. Es ist ohne Zweifel erhaben, Beleidigungen zu verzeihen und das Leben hinzugeben für Wahrheit und Gerechtigkeit; aber die philosophische Moral wird mit ihren Mitteln solchen Heroismus weder lehren und noch weniger gebieten können.

Vgl. die Äußerungen Diderots (Stäudlin, Gesch. der Moralphilos., Hannov. 1822, 645 ff. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, Berl. 1879); über die

Mängel der Moral Platons August., De civ. Dei ll. 8—9. Vi ha due cose principali nella morale; il principio e le regole delle azioni che ne sono l'applicazione; la storia delle opinioni morali presenta in entrambe la più mostruosa varietà. . . . I diversi sistemi cadono e risorgono, conservando sempre le loro differenze caratteristiche; si disputa, repetendo ognuno sempre i suoi argumenti come perentorii, e ripetendoli, benchè sia provato che non sono atti a sciogliere le opposizioni degli avversari; è questo il gran carattere delle questioni inconciliabili. . . . Tutti i principii di morale umana sono sterili e senza applicazione; non già che dato un principio non si possa ne dedurre una regola, ma perchè non ne vengono regole innegabili, universali e perpetue, regole che tutti debbono riconoscere, quando abbiano ammesso il principio. . . . Vi ha due vizi irrimediabili, che hanno distrutti e distruggeranno di volta in volta tutti i sistemi di morale umana; difetto di bellezza e difetto di motivi (A. Manzoni, Sulla Morale cattolica 3). Thom., S. th. 1, 2, q. 93, a. 2; q. 94, a. 4. Den Einwendungen des Rationalismus gegenüber bemerkt Perrone (Praelect. theol. I 35): Theoriae omnes ac ratiocinationes (bezüglich der ursprünglichen Kraft der menschlichen Vernunft in abstracto) factum universale et constans non destruunt . . . quidquid sit de nativa rationis vi et efficacia, de qua hic non inquirimus. Leo XIII., Encycl. „Aeterni Patris", 4. Aug. 1879: Nostis enim, quam saepe (philosophi) falsa et absona, quam multa incerta et dubia tradiderint de vera divinitatis ratione, de prima rerum origine, de mundi gubernatione, de divina futurorum cognitione, de malorum causa et principio, de ultimo fine hominis, aeternaque beatitudine, de virtutibus et vitiis . . ., quarum vera certaque notitia nihil magis est homini generi necessarium.

Torheiten kann die Aufklärung des Verstandes hinwegschaffen, aber keine Fehler des Herzens und Laster des Willens. Das gemeine Bewußtsein hat daher recht, wenn es in der Höhe der intellektuellen Durchbildung nicht den gleichen Wert mit sittlicher Vollkommenheit, noch auch nur eine Garantie für die sittliche Bildung erblicken will. Ein hoher Grad von intellektueller Bildung kann recht gut mit sittlicher Schwäche, ja mit Gemeinheit der Gesinnung zusammengehen. „Die Laster des Volkes sind roh, die Laster des Gebildeten sind gemein."

V. Die rein natürliche Sittenlehre hat ohne gesicherte Erkenntnis von der Art und Weise der jenseitigen Vergeltung keine hinreichende Sanktion. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit einer Offenbarung.

Wohl liefert die Vernunft Beweise für die Unsterblichkeit der Seele (vgl. oben S. 62), aber über den Inhalt des unsterblichen Lebens der Guten und Bösen bieten sie keine sichere Kunde und sind nicht für jeden Bildungsgrad gleich einleuchtend. Cic., Disput. Tuscul. 1, 11: Harum sententiarum quae vera sit, deus aliquis viderit; quae verisimillima, magna quaestio est (vgl. Plato, Phaedon, ed. Steph. p. 63). Nescio, quomodo dum lego assentior; cum posui librum et mecum ipse de immortalitate animorum coepi cogitare, assensio omnis illa elabitur. Und dennoch bekennt er: Nisi haec pro certis habeantur, necesse est homines in maximarum rerum ignoratione versari, quibus sublatis vel in dubium vocatis nulla potest esse pietas, nulla sanctitas, nulla religio, et perturbatio vitae sequitur magnaque confusio; fides etiam et societas humani generis et una excellentissima virtus, iustitia, tollitur. Wie bedeutungslos der

Unsterblichkeitsgedanke wird, wenn jeder Inhalt ihm mangelt, beweist die Geschichte der neueren Philosophie. Nachdem der Rationalismus die christliche Eschatologie ihres Gehaltes entleert hatte bis auf den dürftigen Gedanken der individuellen Fortdauer, mußte auch diese rasch den Angriffen des Pantheismus und Materialismus unterliegen.

VI. Ist gleich der Mensch auch in seinem gegenwärtigen Zustande sittlich frei, so ist doch die Beobachtung des ganzen Sittengesetzes auf längere Zeit wegen der Natur der gebotenen Pflichten und der Schwäche des menschlichen Willens ihm moralisch unmöglich. Daher die Notwendigkeit einer Offenbarung, welche zugleich eine göttliche Hilfe — Gnade — in sich schließt.

Rom 7, 23 ff. Mt 6, 13: Et ne nos inducas in tentationem. August., De spiritu et litera, pass.; De peccatorum meritis 1, c. 39; 2, 3; De gratia Christi c. 24: Legant ergo et intelligant, ... non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili et ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates. Wenngleich eine Zeitlang der Mensch mit der Kraft seiner natürlichen Freiheit die leichteren Versuchungen überwinden und das Gesetz erfüllen kann, so wird er doch bei längerem Kampfe, bei schweren Versuchungen, wegen der Herrschaft der Begierlichkeit, ohne besondere göttliche Hilfe nicht bestehen können, wenn er gleich an und für sich (potentia physica et absoluta) bestehen könnte. Der Mensch in statu naturae purae hätte in einer andern Ordnung der Vorsehung gelebt, und sein Wille hätte durch eine von Gott gewirkte Hilfe natürlicher Ordnung Stärkung empfangen (auxilium ordinis naturalis).

Das Video meliora proboque, deteriora sequor (Ovid., Metamorph. 7, 28), sagt man, sei nur erklärlich durch eine Selbsttäuschung, da der von einer Überzeugung ganz Durchdrungene auch danach fühle und ihr folge. Dem widerspricht die Erfahrung und das Selbstbewußtsein.

Zweite Abhandlung.

Von den Kriterien der Offenbarung.

§ 18. Von den Kriterien der Offenbarung überhaupt.

Die Kommentatoren zu Thom., S. th. 2, 2, q. 1 f; Suarez, De fide disp. 4 f; Lugo, De fide disp. 5 f; Kilber, De virtutibus theol. n. 107 f; Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis II 350 ff; Kleutgen, Theologie der Vorzeit IV 330 ff; A. v. Schmid, Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens, 1879.

I. Ist dem Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande die Offenbarung notwendig, so entsteht hieraus die unerläßliche Pflicht, nach derselben zu forschen, die als göttliche Offenbarung sich ankündende Religion zu prüfen, und hat er ihre Glaubwürdigkeit mit hinreichender Gewißheit erkannt, sich ihr rückhaltlos zu unterwerfen.

Dies ist der Gedanke, den Augustinus ebenso geistreich als prägnant durchführt (De utilitate credendi c. 16) gegenüber den Manichäern: Si enim Dei providentia non praesidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum. Sin vero et species rerum omnium, quam profecto ex aliquo verissimae pulchritudinis fonte manare credendum est et interior nescio quae conscientia Deum quaerendum Deoque serviendum meliores quosque animos quasi publice privatimque hortatur; non est desperandum, ab eodem ipso Deo auctoritatem aliquam constitutam, qua velut gradu certo innitentes attollamur in Deum.

II. Hieraus ergibt sich die Verwerflichkeit des Indifferentismus, der die Herstellung eines Systems der natürlichen Religion und Sittenlehre für möglich und hinreichend zur religiös-sittlichen Vollendung des Menschen erklärt, der geoffenbarten Religion gegenüber daher sich gleichgültig verhält. Er widerstreitet Gott und seiner absoluten Oberherrlichkeit über den Menschen, der von diesem Glauben fordert, sowie der Natur des Menschen, der wegen seiner allseitigen Abhängigkeit von Gott diesem Glauben zu leisten hat.

1. Die Rechtfertigung des Indifferentismus versuchten schon Tindal und die Deisten des 18. Jahrhunderts, besonders Rousseau (Émile III). Seine Einwendungen sind bereits widerlegt bei Thom., S. th. 2, 2, q. 2, a. 3: Videtur, quod credere aliquod supra rationem naturalem non sit necessarium ad salutem. Ad salutem enim et perfectionem cuiuslibet rei ea sufficere videntur, quae conveniunt ei secundum suam naturam. Sed ea, quae sunt fidei, excedunt naturalem hominis rationem, cum sint non apparentium. Ergo credere non videtur necessarium esse ad salutem. Dies widerlegt er durch den Hinweis auf die übernatürliche Bestimmung des Menschen: Sola natura creata rationalis habet immediatum ordinem ad Deum, quia ceterae non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare.... Natura autem rationalis, in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium. Perfectio igitur rationalis creaturae non solum consistit in eo, quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam, quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis.... Unde dictum est, quod ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis a Deo doctore.... Omnis autem talis addiscens oportet, ut credat, ad hoc, quod ad perfectam scientiam perveniat.

Syllabus prop. 15: Liberum cuique homini est eam amplecti ac profiteri religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit (Denz. n. 1715). Dieser Satz ist wahr in dem Sinne, daß keiner gezwungen

werden kann, eine Religion anzunehmen, die er für eine falsche hält, und daß die Bekenner der wahren Religion hierbei frei handeln und am Bekenntnis nicht gehindert werden können; er ist aber falsch in dem Sinne des Autors (Franc. Vigil, Defensa de la autoridad de los gobiernos, Lima 1848), es habe jeder das Recht, ohne weitere Untersuchung nach Gutdünken einer falschen Religion sich anzuschließen, wenn sie ihm nur subjektiv wahr erscheint. Prop. 16: Homines in cuiusvis religionis cultu viam aeternae salutis reperire aeternamque salutem assequi possunt. 17: Saltem bene sperandum est de aeterna illorum omnium salute, qui in vera Christi Ecclesia nequaquam versantur. 18: Protestantismus non aliud est quam diversa verae eiusdem christianae religionis forma, in qua aeque ac in Ecclesia catholica Deo placere datum est (Denz. n. 1716—1718). Vgl. Heiner, Der Syllabus, Mainz 1906, 22 ff.

Vgl. Encyclica Pii IX. 17. Martii 1856; Allocutio 11. Iunii 1862. Leonis XIII. Encyclica „Immortale Dei", 1. Nov. 1885 (Denz. n. 1866 ff).

2. Weil aus Gott stammend, dessen Autorität als unseres Schöpfers, Herrn, der ewigen Wahrheit und des höchsten Gutes die höchste ist, ist die Offenbarung nicht bloß eine Wohltat, sondern ein Gebot, das zu ihrer Annahme verpflichtet. Selbst dann, wenn der Mensch im stande wäre, die Wahrheiten der natürlichen Religion und Sittenlehre ohne göttliche Offenbarung zu erkennen, müßte er letzterer dennoch sich unterwerfen, da die natürliche Religion und Sittlichkeit und die Ordnung der Natur überhaupt ihn zu dem Ziele nicht führt noch führen kann, wozu Gott ihn bestimmt hat, zu seiner beseligenden Anschauung. Daher genügt die natürliche Gotteserkenntnis und Gottesliebe nicht zur Rechtfertigung (Hebr 11, 6). Vgl. Prop. damn. 23 ab Innocentio XI.: Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad iustificationem sufficit (Denz. n. 1173).

3. Über die Pflicht des gläubigen Gehorsams vom Standpunkt der Offenbarung selber s. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 3, can. 1: S. q. d., rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit, a. s. (Denz. n. 1810). Der Glaube ist ein Akt des Gehorsams (Rom 1, 5: ad obediendum fidei. 2 Cor 10, 5. 1 Io 3, 23). Die Ungläubigen sind die Ungehorsamen (Tit 1, 10. Act 6, 7. Rom 7, 15 16 25; 10, 16. Gal 3, 1 5 7). Clem. Alex., Strom. 2, 4: *μακάριος καὶ αὐτός, ὁ τῆς ὑπακοῆς.* Gregor. Naz., Carm. l. 1, sect. 1, De Prov., Poem. II, v. 38: *ἔστι λόγος καὶ τοῦτο, πείθεσθαι λόγῳ.* Theophilus, Ad Autolycum 1, 14: *πιστεύω πειθαρχῶν θεῷ.* August., De agone christiano c. 13: Fides est prima (virtus), quae subiugat animam (Deo). Die Pflicht der Unterwerfung und Hingabe unserer von Gott allseitig abhängigen und dem Irrtum anheimgegebenen menschlichen Vernunft an die unfehlbare göttliche Wahrheit ist die Bedingung aller Religion.

4. So ist der Glaube aus einem zweifachen Gesichtspunkte notwendig: (necessitate morali medii) wegen der Schwäche unserer Intelligenz und (necessitate absoluta medii) wegen der Disproportion der natürlichen Ordnung zur übernatürlichen; aber ebenso auch als Gottes Gebot, dem der Mensch

notwendig Gehorsam zu leisten hat (necessitate praecepti). Jede Gabe Gottes wird für die vernünftige Kreatur zugleich eine Aufgabe und ein Pfand. Der Glaube ist das Fundament unseres übernatürlichen Lebens; der Mensch darf ihn, wenn Gott spricht, so wenig verweigern, als er das natürliche Leben zu leben sich weigern darf.

III. Da die Offenbarung uns zur gläubigen Annahme verpflichtet, so muß sie sich als göttliche mit einer allen vernünftigen Zweifel ausschließenden Gewißheit ankünden. Es kann darum der Glaube erst dann eintreten, wenn die gewisse Erkenntnis vorhanden ist, daß wir der Offenbarung als einer wahren und göttlichen glauben können (credibilitas) und sollen (credenditas). Darum muß die Offenbarung gewisse Kennzeichen — Kriterien — an sich tragen, wodurch wir dieselbe mit moralischer Gewißheit als glaubwürdig erkennen und von jeder fälschlich so genannten Offenbarung unterscheiden.

1. Daß Gott nicht allen unmittelbar sich offenbart, erklärt Hebr 1, 1. Ex 14, 31. Io 1, 7. Rom 10, 14—17. Die Predigt, zu welcher der Herr die Apostel und ihre Nachfolger ausgesendet hat, ist darum der ordentliche Weg zum Glauben (Mc 16, 16. Mt 28, 20). Mit der Predigt durch das rechtmäßige Lehramt ist Christus und seine Gnade, die von innen erleuchtet und bewegt und den Glauben wirkt (Mt 28, 20). Vgl. Conc. Trident. Sess. VI, can. 3: S. q. d., sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem credere . . . posse . . ., a. s. (Denz. n. 813); August., Tract. 3 in 1 Io 11—13 und seine Warnung (De doctrina christ., Prolog. 5): Ne . . . decepti . . . nolimus ire in Ecclesias et . . . praedicantem hominem audire et exspectemus . . . rapi in tertium coelum . . . et ibi audire Dominum Iesum et ab illo potius quam ab hominibus audire Evangelium. Vgl. Bellarmin., Disputationes I: De verbo Dei 3, 10, 22. Diese Erleuchtung und Bewegung ist notwendig, um den Intellekt und Willen zu dem übernatürlichen Akt des Glaubens zu befähigen, nicht aber um das Wort der Predigt zu ersetzen, an das der Herr die Genesis des Glaubens als an dessen notwendigen Faktor (de via ordinaria) geknüpft hat. Nur Auserwählte wie Paulus können sagen: Neque enim ego ab homine accepi illud (Evangelium) neque didici, sed per revelationem Iesu Christi (Gal 1, 12; vgl. 1 Cor 11, 23). Stellen wie Io 6, 45 und 1 Io 2, 27 setzen eben diesen ersten Faktor, den kirchlichen Unterricht, voraus, der in Verbindung mit der inneren Gnade in Wahrheit eine göttliche Belehrung verschafft. Daher das Wort 1 Io 2, 26; vgl. Eph 4, 11. 2 Tim 4, 2.

2. Die Möglichkeit und Notwendigkeit, eine gewisse Erkenntnis der Glaubwürdigkeit der Offenbarung zu erlangen, lehrt die Schrift selber (Eccli 19, 4: Qui cito credit, levis est corde). Christus fordert wiederholt zur Prüfung auf (Io 5, 39. Act 17, 11. 2 Petr 1, 19). Bei allen Evangelisten, besonders Johannes (5, 36), weist der Herr auf seine Wunder hin zur Bestätigung der Wahrheit seiner Lehre: Ego autem habeo testimonium maius Ioanne.

Opera enim, quae dedit mihi Pater, ut perficiam ea; ipsa opera, quae ego facio, testimonium perhibent de me, quia Pater misit me; vgl. Io 10, 25 37 38; 14, 11 12; 15, 24: Si opera non fecissem in eis, quae nemo alius fecit, peccatum non haberent. Weil Motiv des Glaubens für viele, berichtet Johannes ausführlich die Heilung des Blindgebornen (9) und Auferweckung des Lazarus (11); er bezeichnet den Glauben als Folge der Wunder des Herrn 2, 11 23; 7, 11 ff; 12, 37; 20, 30 31: Haec autem scripta sunt, ut credatis. Hiermit fällt die Behauptung, es seien unter den opera *(ἔργα)* nicht Wunder (signa, *σημεῖα*) zu verstehen, sondern die Lehrtätigkeit Christi überhaupt.

Unter den Vätern hebt schon Justinus M. (Apologia I. 3) den Heiden gegenüber hervor, daß die Christen nicht ohne guten Grund *(μὴ ἄλογον)* den Gekreuzigten anbeten; die Wunder und Prophetien nennt er *μεγίστη καὶ ἀληθεστάτη ἀπόδειξις* (c. 30). Tertullian beruft sich auf die Gründe für die Glaubwürdigkeit des Christentums: Apologeticum, init.: Unum gestit interdum, ne ignorata damnetur. Adv. Marcionem 5, 1: Nihil interim credam, nisi nihil temere credendum; temere porro credi, quodcumque sine originis agnitione creditur. Apol. c. 20: Idoneum testimonium divinitatis veritas divinationis. Theophilus (Ad Autolycum 1, 14) findet in den Prophetien eine *ἀπόδειξις*. Prophetie und Wunder bezeichnet Origenes (C. Cels. 1, 2) als *ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως;* vgl. 1 Cor 2, 4. Vom Verfasser des Briefes an Diognet an weisen sämtliche Apologeten negativ wie positiv auf die Gründe für die Glaubwürdigkeit des Christentums hin. August., De praedest. Sanctorum c. 2, 5: Quis enim non videat prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. De diversis quaest. ad Simplic. l. 1, q. 2, 21: Quis potest credere, nisi aliqua vocatione, h. e. aliqua rerum testificatione tangatur. De fide rerum, quae non videntur c. 3, 5: Multum falluntur, qui putant nos sine ullis de Christo indiciis credere in Christum. Nam quae sunt indicia clariora, quam ea, quae nunc videmus praedicta et impleta? und bes. Ep. 120 ad Consent. und De vera relig. c. 24: Neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur, cui sit credendum. Ebd. c. 25: Nostrum est considerare, quibus vel hominibus vel libris credendum sit ad colendum recte Deum, quae una salus est. Huius rei prima disceptatio est, utrum iis potius credamus, qui ad multos deos, an iis, qui ad unum Deum colendum nos vocant. Zur Erklärung seiner Bemerkung über den Wunderbeweis (vgl. Strauß, Der alte und der neue Glaube I 226. De vera relig. c. 25. Retract. I 13) besonders C. epist. Manichaei, quam dicunt fundamenti c. 4; De vera relig. c. 3; De moribus Ecclesiae c. 30.

Die Scholastik nahm seine Gedanken auf. Thom., S. th. 2, 2, q. 1, a. 4 ad 2: Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi. Ebd. q. 2, a. 1 ad 1: Fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id, quod creditur, habet tamen inquisitionem quandam eorum, per quod inducitur homo ad credendum, puta quia sunt dicta a Deo et miraculis confirmata. Ebd. q. 2, a. 9 ad 3:

Qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum; inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae. Und besonders C. Gent. 1, 6 per totum. Richard von St Victor (De Trinit. 1, 2): Si error est, quem credimus, a Te decepti sumus; iis enim signis doctrina haec confirmata est, quae nisi a Te fieri non potuerunt. Ebenso Hugo von St Victor (Summa Sent. 1, 1). Suarez, De fide disp. 4, 2 per totum. Sein Gedankengang ist dem Wesentlichen nach folgender: Ut propositio obiecti fidei sit sufficiens, debet id, quod proponitur, esse evidenter credibile tamquam a Deo dictum adeoque certum et infallibile, quia iudicium, quo voluntas inducitur ad volendum credere, debet esse certum et evidens, fundatum in evidentia credibilitatis; ac proinde non sufficit obiectum utcumque proponi tamquam a Deo dictum seu revelatum, sed debet ita proponi cum talibus circumstantiis, ut prudenter appareat credibile eo modo, quo proponitur; hinc non tantum debet proponi ut evidenter credibile, sed etiam ut evidenter credibilius quocumque alio obiecto seu doctrina illi contraria; alias credibilitas gigneret formidinem; immo debet ita proponi evidenter credibile, ut etiam ipsa ratio naturalis dictet esse credendum, et eiusmodi quidem fide, quae sit praeferenda cuivis opinioni contrariae. Quamvis enim res sit supernaturalis, potest tamen fieri evidenter credibilis fundamentaliter per signa et alia media sensibus obiecta adiuvante lumine et discursu naturali; quia credibilitas provenit ex medio extrinseco, quod naturali ratiocinio potest cognosci. Dixi fundamentaliter seu dispositive, quia formaliter denominatur credibilis ab ipsa fidei virtute. Ebenso Lugo, De fide disp. 5; Gregor. de Valentia, Comment. theol. III, disp. 1, q. 1, p. 1; Kilber in Theol. Wirceburg. IV 2: De virtutibus theol. disp. 3, c. 1, a. 1 2.

3. Die kirchlichen Bestimmungen Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 3: Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata. Quare tum Moyses et Prophetae, tum ipse maxime Christus Dominus multa et manifestissima miracula et prophetias ediderunt; et de Apostolis legimus: „Illi autem profecti praedicaverunt ubique Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis“ [Mc 16, 20]. Et rursum scriptum est: „Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco“ [2 Petr 1, 19] (Denz. n. 1790). Ebd. can. 3: S. q. d., revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere: a. s. Can. 4: S. q. d., miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in Sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse; aut miracula certo cognosci nunquam posse nec iis divinam religionis christianae originem rite probari: a. s. (Denz. n. 1812 f). Ebd. cap. 3: ... Ut autem officio veram fidem amplectendi in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tanquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci. Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile. Quo fit, ut ipsa veluti signum levatum in nationes [Is 11, 12] et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur (Denz. n. 1793 f). Vgl. Prop. damn. 4 ab Innocentio XI., 2. Martii 1679: Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens, ductus opinione minus probabili (Denz. n. 1154). Ebd. prop. 21: Assensus fidei supernaturalis et utilis ad

salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, immo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus (Denz. n. 1171). Ferner die von Bautain am 8. September 1840 unterſchriebene Thesis 3: Probatio ex miraculis Iesu Christi desumpta, sensibilis et percellens pro testibus ocularibus, vim suam et fulgorem nequaquam amisit quoad generationes subsequentes. Invenimus hanc probationem omni cum certitudine in authenticitate Novi Testamenti, in traditione orali et scripta omnium Christianorum. Hac duplici traditione debemus eam demonstrare iis, qui vel eam reiciunt vel nondum admissam requirunt (Denz. n. 1624). Ebd. Thesis 6: ... Remansit in ea [ratione] sat claritatis et virtutis, ut ducat nos cum certitudine ad ... revelationem factam Iudaeis per Moysen et Christianis per adorabilem nostrum Hominem-Deum (Denz. n. 1627). Vgl. Decr. S. Congr. Indicis contra traditionalismum, 11. Iunii 1855, thesis 3 (Denz. n. 1651). Pius IX., Encyclica „Qui pluribus", 9. Nov. 1846 (Denz. n. 1634 ff). Leo XIII., Encyclica „Immortale Dei": Vera religio quae sit, non difficulter videt qui iudicium prudens sincerumque adhibuerit; argumentis enim permultis atque illustribus, veritate nimirum vaticiniorum, prodigiorum frequentia, celerrima fidei vel per medios hostes ac maxima impedimenta propagatione, martyrum testimonio, aliisque similibus liquet, eam esse unice veram, quam Iesus Christus et instituit ipsemet et Ecclesiae suae tuendam propagandamque demandavit (Rundſchreiben Leos XIII., zweite Sammlung 1881—1885, Freiburg, Herder, 351).

IV. Die Möglichkeit der Kriterien beruht auf der Unmöglichkeit eines Widerſpruches zwiſchen der Offenbarung und der Vernunft wegen des gemeinſamen Urſprungs beider aus Gott. Ein Widerſpruch wäre aber vorhanden, wenn die Offenbarung die Vernunfterkenntnis in der geiſtigen Arbeit der Seele gänzlich ausſchlöſſe. Die Notwendigkeit der Kriterien gründet in der Freiheit und ſittlichen Natur des Glaubensaktes der einheitlichen menſchlichen Perſönlichkeit.

V. Aus der Natur des Glaubens und der Bedeutung der Kriterien ergeben ſich die allgemeinen Beſtimmungen für dieſelben. Sie müſſen a) objektiv und allgemein gültig ſein, b) philoſophiſche und geſchichtliche Gewißheit bieten, c) mit dem Weſensinhalt der Offenbarung in ſyſtematiſcher Beziehung und dauerndem Zuſammenhang ſtehen (nicht nur vorübergehende, ganz der Vergangenheit angehörige zufällige Erſcheinungen ſein).

1. Die Offenbarung als im ganzen Umfang von Gott geſetzte Tatſache (ex parte attestantis) wie ihrem Inhalte nach (obiectum materiale) iſt inevident. Hebr 11, 1: argumentum non apparentium. Io 20, 29: Beati, qui non viderunt et crediderunt. 1 Petr 1, 8: In quem nunc quoque non videntes creditis. 2 Petr 1, 19. August., Tract. 40, 9 in Io: Quid est fides, nisi credere, quod non vides? Ebd. 79, 1: Quid magnum est, si creditur, quod videtur? Der Glaube iſt daher nach Klemens von Alex. (Strom. 7, 17): *ἄνευ θεωρίας παραδεξαμένη τὸν ἀρχικὸν λόγον*, die Gläubigen (5, 1): *οἱ ἐν τῷ ἀγνώστῳ γνωστικοί*. Bonaventura, In III Sent. dist. 23, a. 1, q. 1 ad 2: Aliter verum est obiectum fidei, aliter obiectum scientiae. Scientiae obiectum est, quia est verum visum. Fides autem est obiectum, quia est verum

non visum. Ebd. dist. 24, dub. 1: Privatio visionis facit ad laudem credulitatis praesupposita tamen rectitudine in ipsa credulitate, et hoc ex duplici causa: primo propter humiliationem et captivitatem intellectus . . . secundo, quia talis credulitas est a mera voluntate, non ab aliqua necessitate. Ebd. dist. 23, a. 1, q. 2: Intellectus non habilitatur ad assentiendum ipsi veritati secundum suum iudicium, sed secundum voluntatis imperium. Thom., S. th. 2, 2, q. 2, a. 1 ad 1: Fides non habet inquisitionem rationis naturalis, demonstrantis id, quod creditur; habet tamen inquisitionem quandam eorum, per quae inducitur homo ad credendum, puta quia sunt dicta a Deo et miraculis confirmata. Ebd. q. 1, a. 4: Fides importat assensum intellectus ad id, quod creditur. Assentit autem intellectus alicui dupliciter: uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso obiecto, quod est vel per seipsum cognitum, ut est in principiis primis, quorum est intellectus, vel per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quorum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab obiecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam, et si quidem hoc sit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio; si autem sit cum certitudine absque tali formidine, erit fides. Illa autem videri dicuntur, quae per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est, quod nec fides nec opinio potest esse de ipsis visis, aut secundum sensum aut secundum intellectum. . . . In cognitione fidei principalitatem habet voluntas; intellectus autem assentit per fidem his, quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa evidentia necessario tractus (vgl. C. Gent. 3, 40). Quaest. disp. 20, de verit. q. 14, a. 5, und ebd. 6, de virt. a. 7; S. th. 2, 2, q. 2, a. 9 ad 2: In scientia duo possunt considerari, scl. ipse assensus scientis in rem scitam et consideratio rei scitae. Assensus autem scientiae non subiicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis, et ideo assensus scientiae non est meritorius. Sed consideratio actualis rei scitae subiacet libero arbitrio, est enim in potestate hominis considerare vel non considerare. Et ideo consideratio scientiae potest esse meritoria, si referatur ad finem caritatis. Sed in fide utrumque subiacet libero arbitrio, et ideo quantum ad utrumque actus fidei potest esse meritorius. . . . Ebd. corp.: Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis motae a Deo per gratiam, et sic subiacet libero arbitrio in ordine ad Deum. Zu Suarez' Meinung, daß a) der Glaube keine Evidenz, wenigstens nicht a parte obiecti formalis habe, b) daß auch nicht die Kirche sie hat, selbst nicht die Propheten und Apostel, etwa Moses ausgenommen, sie hatten, c) daß bei Evidenz ex parte testificantis kein Glaubensakt bestehen könne, ist Lugo (De fide disp. 2, sect. 1) zu vergleichen: Inter testimonium divinum clare cognitum

et veritatem obiecti apparet clare et evidenter necessaria connexio. Zur Würdigung dieser Sätze s. auch Io 4, 48; 6, 70; 9, 41; 10, 38. Iac 2, 19 und Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 3 (Denz. n. 1793) und Thom., In III Sent. dist. 24, q. 1, a. 4 und S. th. 2, 2, q. 171, a. 5c. (Was oben Bonaventura über die humiliatio und captivitas intellectus im Glauben sagt, dürfte auch bei evidenter göttlicher Bezeugung gelten, wenn nur das obiectum materiale ein non visum ist.)

2. Ist die Tatsächlichkeit göttlicher Offenbarung in ihrem ganzen Umfang sowie deren Inhalt nicht evident, so ist doch die Glaubwürdigkeit jener, welche die Offenbarung bezeugen, evident. Thom., S. th. 2, 2, q. 2, a. 4 ad 2: Ea, quae subsunt fidei, dupliciter considerari possunt: uno modo in speciali, et sic non possunt esse simul visa et credita; alio modo in generali, scl. sub communi ratione credibilis, et sic sunt visa ab eo, qui credit. Non enim crederet, nisi videret, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi (vgl. q. 5, a. 2). Diesen Unterschied zwischen der Evidenz der Wahrheit an sich und der Evidenz ihrer Glaubwürdigkeit hebt Kajetan (Comment. in h. l.) hervor aus dem Beispiele des Richters. Kilber a. a. O. c. 2, a. 3: Sicut rem esse credibilem aliud est ac rem esse veram, sic et aliud est rem esse evidenter credibilem ac esse evidenter veram. Hieraus schließt er: Articuli nostrae fidei communiter loquendo non sunt evidenter veri seu evidentes in attestante, evidentia proprie tali, excludente formidinem etiam imprudentem, daher die Möglichkeit von Glaubenszweifeln, die Notwendigkeit des Antriebes von seiten des Willens (imperium voluntatis), um den Intellekt zur Zustimmung zu bewegen, sowie die Freiheit und Verdienstlichkeit des Glaubensaktes selbst.

3. Unser Glaube, sagt das Vatikanum, soll der Vernunft entsprechen (rationi consentaneum obsequium). Der Glaube ist zunächst und an sich (formaliter) ein Akt der Intelligenz, aber gesetzt infolge eines dazu antreibenden Willensaktes (imperatus a voluntate). Aber der Intellekt kann nur dem Wahren zustimmen, der freie Wille nur für das als gut Erkannte sich entscheiden. Es geht darum dem Glaubensakt ein evidentes Urteil über die Glaubwürdigkeit (credibilitas) und Glaubenspflicht (credenditas) voraus; beides ist an sich nicht unterschieden, da in jener diese gegeben ist, aber bei den Ungläubigen erscheint es nicht selten geschieden (Murray, De Eccl. I 46). Dieses Urteil ruht auf objektiven Gründen (quam actus postulat ex vi sui obiecti formalis), nicht subjektiven (ex adhaesione ac voluntate assentientis), und schließt jeden Zweifel aus (Kilber, De fide n. 106). Thom. a. a. O.: Non enim crederet, nisi videret. Wo daher diese Evidenz stattfindet, sine nota levitatis et imprudentiae non potest aliquis formidare de veritate religionis et dogmatis catholici. Kleutgen, Theologie der Vorzeit IV 460: „Die Erkenntnis der Glaubenspflicht wird mit Recht eine evidente genannt. . . . Die Tatsache der Offenbarung ist uns nicht evident, aber evident ist (durch die evidentia motivorum), daß die möglichen Zweifel unvernünftig sein würden. Daß wir aber, wo nur solche Zweifel übrig bleiben, jene

Tatsache mit Entschiedenheit anerkennen und folglich auch den Inhalt der Offenbarung Gottes wegen für wahr halten müssen, ist nicht minder evident. Franzelin, De divina traditione et Scriptura 681: Primum iudicium „debetur assensus firmus, quod haec locutio est divina" iudicium est ex evidentia. Alterum iudicium „haec locutio est divina" debet esse iudicium certum exclusa formidine de opposito. Prop. damn. 21 ab Innocentio XI., 2. Martii 1679: Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, immo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus (Denz. n. 1171). Lugo, De fide disp. 5, n. 3 23. Gregor de Valentia, Comment. theol. disp. 1, sect. 1, p. 4. Pius IX., Encycl. „Qui pluribus", 9. Nov. 1846: Humana quidem ratio, ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret, divinae revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut certo sibi constet, Deum esse locutum, ac eidem, quemadmodum sapientissime docuit Apostolus [Rom 12, 1], rationabile obsequium exhibeat (Denz. n. 1637). Diese Evidenz ist eine äußere und moralische (evidentia extrinseca et moralis), weil sie auf der Autorität glaubwürdiger Zeugen ruht; sie ist entsprechend der Verschiedenheit der Bildungsgrade und der Verschiedenheit des empfangenen Gnadenmaßes nicht notwendig in allen gleich, aber sie ist der Bildungsstufe des einzelnen entsprechend und hinreichend (evidentia relativa et respectiva; Kilber, De virt. theol.). Suarez, De fide disp. 5, sect. 4, 8: Hanc dico evidentiam non esse aequalem in omnibus, nec eodem modo esse postulandam in simplicibus credentibus ac in sapientibus.

Mazella (De virtutibus infusis, Romae 1879, 410) sucht, gestützt auf Thom., S. th. 2, 2, q. 5, a. 2 und die Enzyklika vom 9. November 1846, zu beweisen, daß nicht bloß die Glaubwürdigkeit, sondern auch die Tatsache der Offenbarung für einzelne Evidenz haben könne. Das wird für einzelne Teile der Offenbarungstatsache auch nicht zu verneinen sein gemäß Mt 16, 16, Jo 6, 70 und Lk 22, 32. Vgl. Antoine, De fide tract. 1, sect. 1, a. 3 (im Hinblick auf eine Entscheidung des gallikanischen Klerus vom Jahre 1700). Andere, wie Vacant (De certitudine iudicii, quo assentitur exsistentiae revelationis, 1879), unterscheiden daher zwischen evidentia necessitans und evidentia mere infallibilis, Evidenz im engeren und weiteren Sinne.

4. Alle Kriterien, wodurch Christus die Glaubwürdigkeit seiner Offenbarung dartut, erhärten auch die Glaubwürdigkeit der katholischen Kirche und diese allein (Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 3), da die Kirche nur begrifflich, nicht real und historisch vom Christentum getrennt werden kann. Derselbe Akt, der die Religion Christi gegründet hat, hat auch die Kirche gegründet; daher wird sie vom Apostel (1 Cor 12, 12) Christus genannt. Vgl. Reinerding, Theologia fundamentalis I 160 f. Reinhold, Praelectiones de theol. fund. I, Viennae 1905, 176 ff; II 234.

5. Diese Evidenz, mit welcher wir die Glaubwürdigkeitsmotive erkennen, ist nur eine Voraussetzung und Vorläuferin des Glaubensaktes (praeambula fidei). Thom., De verit. q. 14, a. 9 ad 8: Cognitio fidei praesupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam. Vgl. C. Gent. 1, 6: „Inducit" oder auch „impellit", „conducit" ad fidem. Viva, Damn.

Thesium theol. Trutina, in prop. n. 19 damn. ab Innocentio XI. S. Congr. Indicis 11. Iunii 1855, prop. 3 (Denz. n. 1651); sie verhält sich deswegen nur äußerlich (extrinsece) zu ihm. Motiv der Gewißheit des Glaubensaktes (obiectum formale) bildet die Autorität des sich offenbarenden Gottes, sein energisches Prinzip (causa efficiens, interior) die Gnade, wodurch allein derselbe als ein übernatürlicher Akt zu stande kommen kann. Thom., S. th. 2, 2, q. 6, a. 1 ad 1: Per scientiam gignitur fides et nutritur per modum exterioris persuasionis, quae fit ab aliqua scientia; sed principalis et propria causa fidei est id, quod interius movet ad assentiendum (vgl. Kilber, De virt. theol. disp. 3, c. 2, a. 3, n. 210—212).

VI. Hiermit fällt die Behauptung jener, welche jeden wissenschaftlichen Beweis für die Göttlichkeit des Christentums aus dem Grunde verwerfen, weil er der Natur des Glaubensaktes, der von der Gnade und Freiheit gesetzt ist, widerspreche. Denn nicht die Evidenz der Offenbarungstatsache im ganzen Umfange noch des Offenbarungsinhaltes (evidentia revelationis et veritatis revelatae) soll durch die Glaubwürdigkeitsmotive dargetan werden, sondern nur die Evidenz ihrer Glaubwürdigkeit (evidentia motivorum credibilitatis). Die Gnade wird darum nicht ausgeschlossen, vielmehr vorausgesetzt als energisches Prinzip des übernatürlichen Glaubensaktes, der ohne sie für die Kreatur absolut unmöglich wäre. Die Freiheit des Glaubensaktes wird nicht aufgehoben dadurch, daß der Gläubige nach Gründen für die geoffenbarte Wahrheit sich entscheidet, sondern nur das unmittelbare, blinde Fürwahrhalten ohne Bewußtsein der Gründe wird zurückgewiesen.

1. Als Beispiel der gegnerischen Behauptung diene Frank, System der christlichen Gewißheit I 18: „Als feststehendes Axiom der christlichen Erkenntnis dürfen wir es aussprechen, daß die christliche Überzeugung, um deren Weckung, Stärkung, Behauptung in jenen apologetischen Arbeiten es sich handelt, zu ihren wesentlichen Faktoren nicht die Mittel menschlicher Verständigung, den Nachweis der Geschichtlichkeit, der Denkbarkeit, der Widerspruchslosigkeit, der logischen Konsequenz des Christentums u. dgl. mehr habe, sondern jene geistig-sittlichen Kräfte, welche dem Christentum von seiner göttlichen Gründung her eingeboren, allein aber auch vollständig dann im stande sind, den christlichen Glauben zu wecken, zu nähren und zu erhalten. Wäre es möglich, auf dem Wege der Verständigung und des menschlichen Beweises die Hinnahme des christlichen Ideenkreises zu bewirken und von der Wahrheit desselben zu überzeugen, so würde der Erfolg gerade nicht derjenige sein, welchen die Apologetik erstrebte: diese so hervorgebrachte Überzeugung wäre etwas ganz anderes als der Glaube . . ., es wäre damit tatsächlich ein Beweis gegen die Wahrheit des Christentums geliefert, dessen man vergewissert werden könnte durch andere als die göttlich hierfür bestimmten Faktoren."

Diese Einwendung übersieht, daß im Glaubensakt zwei Faktoren zusammenwirken, ein übernatürlicher, die Gnade, und ein natürlicher, die menschliche Freiheit, und daß dem natürlichen Faktor der Glaubensakt durch die Erfüllung jener Bedingung möglich gemacht werden, unter denen der natürliche Geist allein vernünftigerweise seine Zustimmung vollziehen kann. Die Übernatürlichkeit des

Glaubensaktes als solchen, insofern er eine freiwillige Zustimmung unserer Intelligenz besagt, gegenüber dem „Herzensglauben" leugnet Hermes, obgleich diese von der Kirche von jeher ausgesprochen war. Zur Klärung der Frage hat hier die Fundamentaltheologie eine Exposition des Glaubensstandpunktes zu geben. Sie folgt in nachstehenden Zeugnissen: Conc. Arausic. II. can. 5): Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui iustificat impium, et ad (re)generationem sacri baptismatis pervenimus, non per gratiae donum, i. e. per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius approbatur, beato Paulo dicente: „Confidimus, quia qui coepit in nobis opus bonum, perficiet usque in diem Domini nostri Iesu Christi", et illud: „Vobis datum est pro Christo non solum, ut in eum credatis, sed etiam ut pro illo patiamini", et: „Gratia salvi facti estis per fidem, et hoc non ex vobis: Dei enim donum est" (Denz. n. 178). Conc. Trident. Sess. VI, cap. 6: Fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt (Denz. n. 798); zugleich aber heißt es cap. 5: Ipsius iustificationis exordium (durch den Glauben) a Dei per Christum Iesum praeveniente gratia sumendum esse (Denz. n. 797). Die Leugnung dieses Glaubenssatzes bildet einen der Irrtümer des Hermes (Dogmatik, 3. Tl, § 285): „Dieser (der Erkenntnis- oder Vernunftglaube) besteht in der abgenötigten Beistimmung zu den Beweisen für die Wahrheiten des Christentums und in einer aufgedrungenen Entschiedenheit für das Bewiesene; jener aber (der Herzensglaube) ist eine freie, unbedingte Hingebung an das Bewiesene, an Gott und die göttlichen Dinge, eine Hingebung, die über alle Reize des Irdischen ganz erhebt und sonach die Liebe Gottes und die Menschenwürde kräftig vermittelt. . . . Der leidende Glaube entsteht notwendig durch die bloße natürliche Einrichtung des menschlichen Verstandes und der menschlichen Vernunft, und es kann deswegen von Erforderlichkeit der inneren vorübergehenden Gnade zu seiner Entstehung gar nicht die Rede sein." Dagegen Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 3, can. 5: S. q. d., assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci; aut ad solam fidem vivam, quae per caritatem operatur, gratiam Dei necessariam esse, a. s. (Denz. n. 1814). Thom., S. th. 2, 2, q. 6, a. 1: Quantum ad secundum, scilicet ad assensum hominis in ea, quae sunt fidei, potest considerari duplex causa, una quidem exterius inducens, sicut miraculum visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidem; quorum neutrum est sufficiens causa: videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eandem praedicationem quidam credunt et quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quae movet hominem interius ad assentiendum his, quae sunt fidei. . . . Cum homo assentiendo his, quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex super-

naturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam. Vgl. ebd. 1, 2, q. 63, a. 3. Denn sowohl das Urteil über die Glaubwürdigkeit und Glaubenspflicht muß in Kraft übernatürlicher Erleuchtung gesetzt werden, als auch der Wille zum Glauben von einem übernatürlichen Antriebe ausgehen. August., Contra duas epist. Pelag. 4, 8: Quis non videat, prius esse cogitare quam credere? Nullus enim credit, nisi prius cogitet esse credendum, et hoc vult Apostolus non esse ex nobis, sed ex gratia. Wohl läßt sich auf historisch-philosophischem Wege die Glaubwürdigkeit der Offenbarung dartun; aber ein auf diesem Wege gewonnener Glaube wäre nur ein natürlicher, kein übernatürlicher. Suarez, De fide disp. 6, sect. 8, 14: [Supernaturalis illuminatio,] quae in intellectu praecedit ad voluntatem credendi, [non est] necessaria per se ad iudicium credibilitatis, sed propter supernaturalem actum voluntatis, i. e. non est necessaria, ut illud iudicium fiat, sed ut illud adiuvet ad excitandum et obtinendum actum voluntatis. Vgl. Conc. Milev. II. can. 4: Utrumque donum Dei est, et scire quid facere debeamus, et diligere ut faciamus (Denz. n. 104). Thom., S. th. 2, 2, q. 2, a. 1 ad 1: Fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id, quod creditur; habet tamen inquisitionem quandam eorum, per quae homo inducitur ad credendum, puta quia sunt dicta a Deo et miraculis confirmata. Ebd. a. 9 ad 3: Ille qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum; inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis; unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum, et ideo non tollitur ratio meriti. Den tieferen Grund gibt er ebd. 1, 2, q. 62, a. 1: Respondeo, quod per virtutem perficitur homo ad actus, quibus in beatitudinem ordinatur; est autem duplex hominis beatitudo seu felicitas. Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quandam divinitatis participationem; secundum quod dicitur 2 Petr 1, quod per Christum facti sumus consortes divinae naturae. Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam, unde oportet quod addantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem naturalem, non tamen absque adiutorio divino; et huiusmodi principia dicuntur virtutes theologicae, tum quia habent Deum pro obiecto, in quantum per eas recte ordinamur in Deum, tum quia a solo Deo nobis infunduntur, tum quia sola divina

revelatione in sacra Scriptura huiusmodi virtutes traduntur. Weil aber durch den Glauben wie durch die übrigen theologischen Tugenden der Mensch zu einer höheren, übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott erhoben wird, als jene ist, wozu ihn seine Natur befähigt, und so für uns auf Erden schon das ewige selige Leben in der Anschauung Gottes sich vorbereitet, kann das energische Prinzip (principium interius) des Glaubens nur die Gnade sein. Io 3, 15: Qui credit, . . . habeat vitam aeternam. Thom., De verit. q. 14, a. 2 et 3; q. 4, a. 1 2; Prol. in I Sent. q. 1, a. 1: Est alia Dei contemplatio, qua videtur immediate per suam essentiam; et haec perfecta est, quae erit in patria et est homini possibilis secundum fidei suppositionem. . . . Manuducatur homo ad illam contemplationem in statu viae per cognitionem, non a creaturis sumptam, sed immediate ex divino lumine inspiratam; et haec est doctrina theologiae. Vgl. Super Boëth. de Trinit. prooem. q. 2, a. 2.

2. Außer der absoluten Übernatürlichkeit des Glaubensaktes ist die Gnade auch moralisch uns notwendig wegen seiner Schwierigkeit, die er für den natürlichen Menschen hat, der in dem Verlangen nach eigener Einsicht und dem geheimisvollen, allen Sinn und Verstand überragenden Inhalte der Offenbarung immer der Versuchung zum Unglauben ausgesetzt ist, ähnlich wie auch die Liebe Gottes über alles (actualiter et effective), wodurch er in allen, auch den schwersten Versuchungen siegt und das ganze Sittengesetz erfüllt, zwar nicht absolut, aber doch moralisch für ihn unmöglich ist und er deshalb des Beistandes der Gnade bedarf (Rom 7, 23 24). So ist die Gnade in zweifacher Beziehung als gratia sanans und elevans zum Akt des Glaubens notwendig und wird durch die Erkenntnis der Glaubwürdigkeitsmotive keineswegs geleugnet.

3. Durch diese Evidenz der Glaubwürdigkeit wird auch die Freiheit des Glaubensaktes nicht aufgehoben; denn die Tatsache der göttlichen Offenbarung in weitem Umfang wie deren Inhalt im einzelnen bleibt inevident (die Evidenz der sicheren äußeren Bezeugung bringt für den Intellekt keine von der Bezeugung unabhängige nötige Zustimmung hervor. Die äußere Bezeugung selbst aber übt auf den Willen keinen nötigenden Einfluß aus. Vgl. Mt 11, 5 f 20 ff; 12, 41 ff. Io 11, 47 ff; 12, 10. Thom., De verit. q. 5, a. 2 ad 11; s. unten Nr 4). Darum ist es der freie, von der Gnade bewegte Wille, der den Intellekt zur Glaubenszustimmung antreibt, welche im Gegensatz zu jeder natürlichen Überzeugung ein assensus super omnia ist und ebendarum auf dem Wege der wissenschaftlichen Demonstration nicht erzeugt werden kann. Thom. a. a. O. q. 14, a. 1: Quandoque intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis neque statim per ipsas definitiones terminorum, sicut in principiis, neque etiam virtute principiorum, sicut in conclusionibus demonstrativis est; determinatur autem per voluntatem, quae eligit assentire uni parti determinate et praecise propter aliquid, quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quod videtur bonum vel conveniens huic parti assentire; et ista est dispositio credentis. C. Gent. 3, 40: In cognitione fidei principalitatem habet voluntas; intellectus autem assentit per fidem his, quae sibi

proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus. Vgl. S. th. 2, 2, q. 2, a. 9 ad 3: Ille qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum. Inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. Unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum; et ideo non tollitur ratio meriti. Lugo, De fide disp. 2, sect. 2, n. 104: Obiiciunt, quia assensus fidei debet esse liber: quando autem obiectum evidenter constat, non assentitur libere intellectus, sed ex necessitate, ergo non est assensus fidei. Ad hoc facile respondetur ex dictis; actum fidei semper esse liberum, quia licet aliunde necessitetur intellectus ad assentiendum illi obiecto, nunquam tamen necessitatur ad credendum illud ex motivo revelationis divinae, quod sufficit, ut actus fidei liber sit, non quidem in se, sed in causa, nempe in voluntate imperante, sive sit voluntas imperans solum assensum ad veracitatem et revelationem, quo assensu stante necessitetur intellectus ad credendum obiectum revelatum propter divinam auctoritatem, sive requiratur etiam voluntas alia imperans alium assensum praeter assensum praemissum. Suarez, De fide disp. 4, sect. 5, 6: Dico hanc evidentiam (credibilitatis) non impedire actum fidei circa res sic credibiles, quia semper fides retinet suam maiorem certitudinem ac perfectionem; nam in superioribus dictum est, etiam evidentiam veritatis, si sit inferioris ordinis, non impedire verum actum fidei eiusdem veritatis; ergo multo minus impediret evidentia credibilitatis, quae semper relinquit obscuram veritatem ipsam. Auch läßt sich nicht behaupten, daß, weil wir menschliche Tatsachen ohne Schwierigkeit auf ein glaubwürdiges Zeugnis hin annehmen, dasselbe auch bezüglich der göttlichen Offenbarung gelten müsse. Denn abgesehen von dem übernatürlichen, zum größten Teil geheimnisvollen Inhalte ist hier das Zeugnis selbst (die Tatsache der Offenbarung) des glaubwürdigen Zeugen, Gottes, für uns großenteils inevident und nur evident glaubwürdig, nicht auch evident wahr (Kilber, De virtutibus theologicis disp. 2, c. 2, a. 4).

Daher ist mit Recht der Satz verworfen (Prop. damn. 19 ab Innocentio XI.): Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in se ipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium. Prop. 20. Hinc potest quis prudenter repudiare assensum, quem habebat, supernaturalem (Denz. n. 1169 f). Daß und wie der Wille auf den Erkenntnisakt einwirken könne, erklärt Viva, Damn. Thesium theol. Trutina, i. h. th. Wie nämlich ein äußerer Umstand, z. B. Todesgefahr, uns veranlaßt (motivum extrinsecum), einen Akt vollkommener Gottesliebe zu erwecken, das eigentliche Motiv (motivum intrinsecum) dieser Liebe aber nicht die Furcht, sondern Gott, das höchste Gut selbst ist, so sollen die Motive der Glaubwürdigkeit uns nur äußerlich antreiben, den Glaubensakt zu setzen, dessen eigentliches und wesentliches Motiv die Autorität Gottes als prima veritas revelans ist. Würde der Gläubige nur insoweit die Zustimmung leisten, als die Glaubwürdigkeitsmotive ihn bewegen (firmitate vir-

tutis cognoscitivae ad suum cognoscibile: Thom., De verit. q. 24, a. 1), dann wäre sein Glaubensakt kein unfehlbarer (Conc. Trident. Sess. VI, cap. 9), noch übernatürlicher, weil auf fehlbarem menschlichen Grunde ruhend. Ebendarum kann und soll der Wille, von der Gnade unterstützt, eine Zustimmung des Intellektes gebieten, welche fester ist als jene, welche die Glaubwürdigkeitsgründe als solche bedingen.

4. Der Glaube der Dämonen (Iac 2, 19: credunt et contremiscunt) ist ein unfreiwilliger und natürlicher, nicht freiwilliger noch übernatürlicher Glaube. Die Evidenz der Wunder nötigt sie gewissermaßen zum Glauben, wenn sie gleich für den Glaubensinhalt keine Evidenz haben. Thom., S. th. 2, 2, q. 5, a. 2: Intellectus credentis assentit rei creditae, non quia ipsam videt vel secundum se vel per resolutionem ad prima principia a se visa (wegen mittelbarer oder unmittelbarer Evidenz), sed propter imperium voluntatis moventis intellectum. Quod autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum, potest contingere ex duobus: uno modo ex ordine voluntatis ad bonum, et sic credere est actus laudabilis; alio modo, quia intellectus convincitur ad hoc, quod iudicet esse credendum his quae dicuntur, licet non convincatur per evidentiam rei; sicut si aliquis propheta praenuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, et adhiberet signum mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo, qui non mentitur, licet illud futurum, quod praedicitur, in se evidens non esset. Unde per hoc ratio fidei non tolleretur. . . . Dicendum est ergo, quod in fidelibus Christi laudatur fides secundum primum modum; et secundum hoc non est in daemonibus, sed solum secundo modo; vident enim multa manifesta indicia, ex quibus concipiunt, doctrinam Ecclesiae ex Deo esse, quamvis ipsi res ipsas, quas Ecclesia docet, non videant. . . . Ergo dicendum, quod daemonum fides est quodammodo coacta ex signorum evidentia, et ideo non pertinet ad laudem voluntatis ipsorum, quod credunt. Vgl. Suarez, De fide disp. 6, sect. 9, 9. Ähnlich August., De civ. Dei 9, 21: Die Dämonen erkennen Christum non lumine fidei, sed efficacia signorum.

5. Auch dem schärfsten Verstande bleibt der Inhalt der Offenbarung wie deren göttliche Bezeugung inevident, und der Glaubensakt fordert jene Glaubenswilligkeit, die aus dem ordo voluntatis ad bonum (vgl. Thom., De verit. q. 5, a. 2) hervorgeht. Wenn darum Gregor d. Gr. sagt (Hom. 26 in Evang., init.): Fides non habet meritum, ubi humana ratio praebet experimentum, und Thomas (S. th. 2, 2, q. 2, a. 10) die ratio humana dem Glauben nachfolgen, nicht vorausgehen läßt, so gilt dies von den Beweisgründen für die einzelnen Glaubenssätze selbst, nicht aber von den Beweisen für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung überhaupt. In III Sent. dist. 24, q. 1, a. 4: Argumenta, quae cogunt ad fidem, sicut miracula, non probant fidem per se (die Glaubenssätze), sed probant veritatem annuntiantis fidem (Evidenz der Glaubwürdigkeit), et ideo de his, quae fidei sunt,

scientiam non faciunt. Wohl sind Wunder und Weissagungen selbst übernatürliche Tatsachen und integrierende Bestandteile der Offenbarung (Bautain, Lettre à Msgr. de Trévern, évêque de Strasbourg, Strasb. 1840, 3); darum werden sie als solche mit göttlicher Gewißheit von den Gläubigen geglaubt, von denen aber, die noch nicht zum Glauben gelangt sind, in natürlicher Weise erkannt und bilden ein praeambulum fidei. Vgl. Lugo, De fide disp. 1, n. 130. Ripalda, De fide disp. 3. Decr. S. Congr. Indicis, 11. Iunii 1855, prop. 4 (Denz. n. 1652). Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 3, can. 3 (Denz. n. 1812).

§ 19. Arten der Kriterien.

I. Die erste und wichtigste Einteilung der Kriterien der Offenbarung ist jene in äußere und innere. Äußere Kriterien sind jene (sinnlich) wahrnehmbaren, außerordentlichen göttlichen Taten, welche als Erweise seiner Allmacht und Allwissenheit im nächsten Zusammenhange mit der göttlichen Offenbarung stehen und so die Glaubwürdigkeit des göttlichen Ursprunges der Offenbarung und darum auch der von Gott gesandten Organe derselben in einer jeden Zweifel ausschließenden Gewißheit kundtun.

II. Innere Kriterien sind jene, welche dem Inhalte der Offenbarung selbst entnommen werden und aus der Beschaffenheit desselben ihren Ursprung aus Gott nachweisen.

III. Die inneren Kriterien sind negative und positive. Jene bestehen in der Gewißheit, daß: a) keine der geoffenbarten Lehren einem evidenten Vernunftsatze widerspricht; b) noch weniger ein Widerspruch der geoffenbarten Lehren unter sich gefunden werde. Diese tun dar, daß die geoffenbarten Lehren zur Vollführung der religiös-sittlichen Ziele der Menschheit arbeiten und fördern und so das Prinzip echter Heiligung und Beseligung für den Menschen werden. Die inneren negativen Kriterien beweisen die Möglichkeit, die positiven die Wahrscheinlichkeit des göttlichen Charakters einer konkreten Offenbarungsreligion.

IV. Der Beweis aus äußeren Kriterien ist der einfachere, allgemein gültige, vollständig entscheidende; jener aus inneren Kriterien ist weniger einfach, weniger objektiv und allgemein gültig, nicht vollständig entscheidend.

1. Die äußeren Kriterien — Wunder und Weissagungen — wurden schon in der alten Kirche als Beweis des Geistes und der Kraft (1 Cor 2, 4) besonders betont. Origenes, C. Celsum 1, 2: *Ἐστί τις οἰκεία ἀπόδειξις τοῦ λόγου θειοτέρα παρὰ τὴν ἀπὸ διαλεκτικῆς Ἑλληνικήν; ταύτην δὲ τὴν*

θειοτέραν ὁ Ἀπόστολος ὀνομάζει ἀπόδειξιν πνεύματος καὶ δυνάμεως· πνεύματος μέν, διὰ τὰς προφητείας, ἱκανὰς πιστοποιῆσαι τὸν ἐντυγχάνοντα, μάλιστα εἰς τὸ περὶ τοῦ Χριστοῦ, δυνάμεως δὲ διὰ τὰς τεραστίους δυνάμεις. In Ioan. t. II, 28: *Ἐναργῶς γοῦν ἔστιν ἰδεῖν τινας ἐκ τῶν προφητικῶν, προῤῥήσεων, εἰς θαυμασμὸν τοῦ Χριστοῦ ἐρχομένους καταπληττομένους τὴν τῶν τοσούτων πρὸ αὐτοῦ προφητῶν φωνὴν συνιστᾶσαν τόπον γενέσεως αὐτοῦ καὶ χώραν διδασκαλίας.* Vgl. De princ. 4, 2 f; Iustin., Apol. I. 12: *ὅθεν καὶ βέβαιοι γινόμεθα πρὸς τὰ δεδιδαγμένα ὑπ' αὐτοῦ πάντα ἐπειδὴ ἔργῳ φαίνεται γινόμενα ὅσα φθάσας γενέσθαι προεῖπεν· ὅπερ θεοῦ ἔργον ἐστίν;* ebenso 39, 62. Dial. c. Tryph. n. 7. Theophil., Ad Autolyc. 1, 19 (von der Erfüllung der Weissagungen). Ebenso: Des hl. Irenäus Schrift „Zum Erweise der apostol. Verkündigung", hrsg. und ins Deutsche übersetzt von K. Ter-Mekerttschian und E. Ter-Minassiantz, Leipz. 1907 (vgl. oben S. 30). Athanasius (Orat. ad gent., init.) weist auf die Wunder hin (De incarnatione Verbi c. 30), durch welche Christus sich als den Herrn der Welt darstellt; Gregor von Nyssa (Orat. catech. c. 30 31) beweist die Wirklichkeit des Geheimnisses der Inkarnation aus den Wundern Christi. Augustinus betont wiederholt die Wunder, die auch in der Kirche noch fortdauern; De civ. Dei 22, 8. Retract. 1, 13: Non sic accipiendum est, ut dixi, ut nunc in nomine Christi miracula nulla credantur. Ebenso Irenäus (Adv. haer. 2, 32), Tertullian (De anima c. 51), Cyprian (De lapsis), Eusebius (Hist. ecclesiae 6, 9), Athanasius (In vita S. Antonii c. 54 57), Hieronymus (In vita S. Hilarionis c. 39).

2. Außer den Wundern und Weissagungen erscheint eine Reihe anderer Kriterien als Beweise des Geistes und der Kraft: die weite und rasche Verbreitung des Christentums, die Standhaftigkeit der Märtyrer, die ununterbrochene Fortdauer der Kirche unter allen Verfolgungen, das Schicksal ihrer Feinde und Verfolger (Lactant., De mortibus persecutorum. Tertull., Ad Scapulam. Chrysost., Hom. 7 adv. Iudaeos. Euseb., Hist. ecclesiae 2, 6). Angedeutet ist diese zweite Reihe von äußeren Kriterien Rom 10, 18. Mt 28, 20. Io 16, 33. 1 Cor 1, 26; 10, 4. Aus Fischern werden Lehrer und Bekehrer der Welt (Rom 1, 16. 1 Cor 1, 27; 2, 6; 4, 15); aus Sündern Heilige (Eph 2, 1—6); aus Fremden und Feinden Freunde (Eph 2, 14. Gal 3, 18).

Vgl. Pius IX., Encyclica „Qui pluribus", 9. Nov. 1846 (Denz. n. 1638); auch G. J. Romanes, Gedanken über Religion, deutsch von Dennert, 1899, 135 ff 152.

Dieselbe Beweisführung haben Eusebius (Praeparatio evang. 4, 4; Hist. eccl. 2, 3), Athanasius (De incarnatione Verbi c. 55; C. gent., init.), Joh. Chrysostomus (Quod Christus sit Deus: Migne, P. gr. 48, 833 f 735 f), Augustinus (De fide c. 7; c. 4 6. De catechiz. rudibus c. 24. De civ. Dei 22, 15), Origenes (C. Cels. 1, 27; 2, 79), Tertullian (Apologeticum c. 37). Den Beweis aus dem Martyrium geben Laktantius (Instit. div. 5, 15), Eusebius (Hist. eccl. 2, 25; 5, 1), Tertullian (Apolog. cap. ult.), Justinus der Märtyrer (Apologia II. 12), Sulpicius

Severus (Chronic. l. 2, in fin.), Klemens von Alexandrien (Strom. 4, 4), Minucius Felix (Octav. c. 37) und schon Ignatius (Ad Smyrn. c. 3). Der Verfasser des Briefes an Diognet sagt (n. 7): *οὐχ ὁρᾷς, ὅσῳ πλείονες κολάζοντες τοσούτῳ πλεονάζοντας ἄλλους; ταῦτα ἀνθρώπου οὐ δοκεῖ τὰ ἔργα· ταῦτα δύναμίς ἐστι θεοῦ, ταῦτα τῆς παρουσίας αὐτοῦ δείγματα.* Vgl. Scotus, In I Sent. prol. q. 2. Suarez, De fide disp. 4, sect. 2, 3. Lugo, De fide disp. 1, n. 6—9.

3. Auf die inneren Kriterien (zu deren Begriffsbestimmung Weber, Christliche Apologetik 187 f 213, zu vergleichen ist) weist die Schrift selbst hin, wenn sie gleich die äußeren häufiger und nachdrücklicher hervorhebt (Io 7, 17). Theophilus (Ad Autolyc. 2, 34 38) fordert den Autolycus auf, die heidnischen Religionen mit der christlichen zu vergleichen, um die Göttlichkeit dieser zu erkennen. Tertullian (Apologeticum c. 21 39) weist auf die sittlichen Wirkungen des Christentums hin; Laktantius (Instit. div. 4—7) entnimmt dem inneren Wesen des Christentums seine Beweise für dessen Wahrheit gegenüber den heidnischen Religionen. Minucius Felix (Octav. c. 16—38) beweist die Nichtigkeit aller heidnischen Anklagen, indem er den Segen aufzeigt, den das Christentum der Welt gebracht hat. Klemens von Alexandrien (Cohortatio ad gentes c. 2—11) weist hin auf die durch das Christentum verbreitete wahre Bildung; der ganze Erdkreis ist durch dasselbe gleichsam Athen und Griechenland geworden; entweder sind alle Philosophen Christen, oder alle Christen Philosophen geworden (vgl. Minuc. Felix a. a. O.). Augustinus widerlegt alle Einwendungen durch ausführliche Darstellung des christlichen Geistes und Lebens (De morib. Eccl. cath. c. 30. De vera relig. c. 3). Unter den Späteren Thom., C. Gent. 1, 6. Scotus a. a. O. Suarez a. a. O.

4. Die heiligen Väter machen besonders die großen Geheimnisse des Christentums zum Gegenstand ihrer besondern Darstellung, um aus inneren Gründen dieselben gegen Einwendungen zu schützen und ihre tiefe Bedeutung einigermaßen darzulegen. So bezüglich der Trinität Justinus M. (Apol. 1, 13), Theophilus (Ad Autolyc. 2, 22), Tatian (Oratio adv. Graecos c. 5), Klemens von Alex. (Strom. 5, 9—14), Origenes (C. Cels. 5, 4; 8, 14), Gregor von Nyssa (De eo quid sit „ad imaginem Dei et ad similitudinem“: Migne, Pr. gr. 44, 1329) und die aus der Idee des göttlichen Lebens geschöpfte Spekulation Augustins De civ. Dei 11, 24—29, sowie sein großes Werk De Trinitate, besonders l. 9 und 10. Das Werk der Menschwerdung und Erlösung sucht Laktantius (Instit. div. 4, 22—26) durch Kongruenzgründe, hergenommen aus der Notwendigkeit eines göttlichen Beispiels und der Idee eines Mittlers, zu rechtfertigen. Besonders Athanasius (De incarnatione Verbi) verteidigt das Christentum von seinem Mittelpunkte, der Menschwerdung des Wortes, aus, die er als möglich, notwendig und Gottes würdig darstellt. Die Frage nach dem späten Eintritt der Erlösung, welche schon der Verfasser des Briefes an Diognet sich vorgelegt und beantwortet hatte, ebenso wie Justinus M., Irenäus, Origenes, Leo d. Gr. (vgl. Petav. a. a. O., De incarn. 2, 17), nahm Augustinus wieder auf (Ep. 102 ad Deogratias) und suchte diese wie den ganzen Lauf

der Weltgeschichte in seinem großen Werke De civitate Dei aus dem göttlichen Heilsplane zu begreifen. Die Lehre von der Auferstehung wird von keinem der Apologeten der ersten Jahrhunderte übergangen. Athenagoras (De resurrectione mortuorum) und Tertullian (De resurrectione carnis) haben gerade dieses der heidnischen Vorstellung so fremdartige Dogma derart entwickelt und jede Einrede zurückgewiesen, daß die ganze Folgezeit kaum ein Neues hinzufügen konnte (vgl. Gardeil, La credibilité, Paris 1908).

V. Die Möglichkeit und Berechtigung der inneren Kriterien der Offenbarung ruht auf dem Satz, daß Offenbarung und Vernunft sich nicht widersprechen können und jeder Widerspruch von der einen oder andern Seite nur ein scheinbarer ist.

1. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 4: Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest: cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit, Deus autem negare se ipsum non possit nec verum vero unquam contradicere (Denz. n. 1797). Encyclica Pii IX. „Qui pluribus", 9. Nov. 1846. Decr. S. Congr. Indicis, 11. Iunii 1855, prop. 3. Thom., C. Gent. 1, 7: Ea, quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tantum, ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare; nec id, quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia ergo solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est, illis principiis, quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse. Illud idem, quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet, nisi doceat ficte, quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quidquid igitur principiis huiusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium; non igitur a Deo esse potest. Ea igitur, quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali rationi esse contraria. Vgl. S. th. 1, q. 1, a. 8. Ebenso Anselm von Canterbury (De concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei cum libero arbitrio tract. 3, 6): Ipsa Sacra Scriptura sicut nulli adversatur veritati, ita nulli favet falsitati. Augustinus (De Genesi ad lit. 2, c. 18): Illud quidem, quod veritas patefacit, libris sanctis, sive Veteris Testamenti sive Novi, nullo modo potest esse adversum. De octo Dulcitii quaestionibus q. 1, n. 14: Volo, si fieri potest, in ea quaestione veritate superari; ... sed ea veritate, quae sacris literis apertissimis non resistit. Non enim, quae resistit, dicenda est ulla ratione veritas vel putanda. Ep. 120 ad Consent. n. 1: Si ratio contra divinarum scripturarum auctoritatem redditur, quamlibet acuta sit, fallit veri similitudine; nam vera esse non potest. Rursus

si manifestissimae certaeque rationi velut scripturarum sanctarum obicitur auctoritas, non intelligit, qui hoc facit; et non scripturarum illarum sensum, ad quem penetrare non potuit, sed suum potius obicit veritati; nec quod in eis, sed quod in seipso velut pro eis invenit, opponit. Opus imperfect. c. Iulianum 4, 136: Catholica fides — nullam auctoritatem in exitium rationis admittit. Und selbst Tertullian (De corona militis c. 5): Omne quod contra naturam est, monstri meretur notam penes omnes, penes nos etiam elogium sacrilegii in Deum, naturae Dominum et auctorem. Die Vernunft dient als Führerin zu Christus, als Wall und Panzer gegen die Angriffe der Ungläubigen, sagt Klemens von Alexandrien (Strom. 1, 5). Athenagoras (De resurrect. mortuorum c. 14) nennt die Vernunft *κοινὴ καὶ φυσικὴ ἔννοια*, die aller Erkenntnis vorausgeht. Nach Gregor von Nyssa (De eo quid sit „ad imaginem Dei et ad similitudinem“: Migne, P. gr. 44, 1339) ist die Vernunft: *ὑπὲρ πᾶσαν ἄλλην νομικὴν καὶ γραφικὴν μαρτυρίαν βεβαιοτέρα καὶ πιστοτέρα.*

2. Auch nach dem Sündenfalle ist die Vernunft nicht so gänzlich verderbt und verkehrt, daß ein Widerspruch zwischen Vernunft und Christentum notwendig eintreten müßte, wie der orthodoxe Protestantismus lehrt. So Luther (WW. X 1369); vgl. oben S. 187 (WW. XII 398): „In göttlichen Dingen, d. i. in denen, die Gott angehen, daß man also tue, daß es Gott angenehm sei und damit selig werde, ist doch die Natur stock-, star- und gar blind, daß sie nicht mag ein Haarbreit anzeigen, welches dieselbigen Dinge sind. Vermessen ist sie genug, daß sie darauf fället und plumpet einhin wie ein blind Pferd; aber alles, was sie örtert und schleußt, das ist so gewißlich falsch und irrig, so wahr Gott lebt.“ Ebd. VIII 2048: „Von der Vernunft soll man halten und sagen, daß Frau Vernunft Gott nicht fürchtet, ihn nicht liebet noch ihm vertrauet, sondern ihn frei dahin, ohn' alle Scheu, verachtet, sich weder an sein Dräuen noch Verheißen kehret; dazu hat sie weder Lust noch Liebe zu seinem Worte und Willen, sondern murret und schnurret, zürnet und poltert, sonderlich wenn es übel zugehet, darüber.“ Ebd. V 1312: „Auf Erden ist unter allen Fährlichkeiten kein gefährlicheres Ding denn eine hochreiche, sinnige Vernunft, sonderlich so sie fället in die geistlichen Dinge, die die Seele und Gott antreffen; denn es ist möglicher, daß man einen Esel lesen lehre, denn ihnen ihre Vernunft blenden, zumal zum Rechten führen; so sie doch verblendet muß sein und zu nichte werden.“ Ebd. XII 859: „Ich lasse mir allein an dem Worte Gottes begnügen, es reime sich mit der Vernunft wie es wolle.“ — So muß nach ihm vor dem Glauben und der Wiedergeburt die Vernunft der Offenbarung notwendig widerstreben. Seine Theorie wurde von den protestantischen Dogmatikern weiter ausgebildet. Die Konkordienformel Sol. Decl. I. De pecc. orig. 640: Omnes natura talia corda, tales sensus et cogitationes ab Adamo haereditaria et naturali propagatione consequimur, quae secundum summas suas vires et iuxta lumen rationis naturaliter e diametro cum Deo et summis ipsius mandatis pugnent atque in inimicitia sint adversus Deum. II. De lib. arb. 657: Quanto diligentius in ea re elaborant, ut spirituales res istas suae rationis acumine indagent atque comprehendant, tanto minus intelligunt et credunt, et ea omnia pro stultitia et meris nugis et fabulis habent, priusquam a Spiritu Sancto illuminentur et doceantur. Die Vernunft nach dem Falle widerstrebt sehr häufig dem Worte Gottes (Quenstedt, Theol. didactico-polemica t. I, l. 3, sect. 2: vitio corruptionis adversatur saepissime). An sich sind allerdings die Glaubenssätze nicht gegen die Vernunft, sondern bloß über die Vernunft; aber wie die Vernunft jetzt ist, sind sie auch gegen die Vernunft. Aus diesem notwendigen Widerspruche der Vernunft gegen Offenbarung suchte man, wie schon Luther (De servo arbitrio) und Melanchthon (Apol. Confess. August. III 104), die vernunftwidrige Lehre von der absoluten Unfreiheit der Menschen nach der Sünde und der

protestantischen Rechtfertigungstheorie zu verteidigen. Jener: In lumine gratiae est insolubile, quomodo Deus damnet eum, qui non potest ullis suis viribus aliud facere, quam peccare; ... at lumen gloriae ostendet esse manifestissimae iustitiae. Dieser: Nec ignoramus, quantum haec doctrina abhorreat ab iudicio rationis ac legis. Die menschliche Vernunft ist so verderbt, daß sie notwendig verwerfen muß, was der Heilige Geist von dem göttlichen Heilsplane lehrt (Buddeus, Instit. theol. dogm. I, Lips. 1723, c. 2, § 33). Auf die Spitze getrieben erscheint dieser Gegensatz bei Daniel Hoffmann in Helmstädt 1598 (vgl. Thomasius, De controversia Hoffmanniana, 1844). Diese Gedanken ziehen sich durch die ganze protestantisch-orthodoxe Theologie hindurch; unter den Neueren Twesten (Vorlesungen über die Dogmatik der evang.-luth. Kirche I 439): „Kommt dem Geisteskranken ein Urteil zu, in welchem Ding sein Arzt recht habe oder irre? Es folgt aus der kirchlichen Ansicht von der Vernunft, als einer kranken, gestörten, daß ein normaler Gebrauch derselben nicht zugelassen werden kann."

Die Folgerung für das apologetische Beweisverfahren und namentlich gegen die inneren Gründe zieht Frank (System der christl. Gewißheit I 18): „Wenn die Apologetik, wie vielfach geschieht, ihre Begründung der christlichen Wahrheit an die Gegner derselben und überhaupt an die außerhalb derselben Stehenden richtet, um ihre Einwürfe niederzuschlagen und sie eines Besseren zu belehren, so vergißt sie, daß sie zugleich ein wesentliches Stück dieser Wahrheit preiszugeben in Gefahr steht, dies nämlich, daß dieselbe mindestens in ihrem Zentrum dem „natürlichen Menschen" eine Torheit ist und nicht aufhören kann, eine Torheit zu sein, solange sie sich selbst gleichbleibt. ... In dem Maße, als es gelänge, die Anstöße zu beseitigen, welche das Christentum dem natürlichen Menschen darbietet, würde es selbst seiner wesentlichen Kraft und Wahrheit entkleidet, und das Beweisverfahren, je vollkommener und durchschlagender es wäre, desto grundstürzender würde es für die christliche Wahrheit selbst: ein Ruin des Christentums gerade auf dem Punkte, wo man es begründet zu haben glaubte."

Diese Gründe wären vollständig zutreffend, handelte es sich um eine Prüfung der Offenbarungslehren im Sinne des Rationalismus, der das Geheimnisvolle derselben verwerfend oder in Vernunftwahrheiten auflösend die individuelle menschliche Vernunft als positive Norm (iuxta rationem) an die Offenbarungswahrheiten anlegt und wegen einer solchen Übereinstimmung dieser mit jener für die Göttlichkeit dieser Wahrheiten sich entscheidet. Wir aber reden nur von einem negativen Vernunftgebrauch (contra rationem); rationell verfahren wir, aber nicht rationalistisch. Gerade weil das Christentum, dessen Geheimnisse alles menschliche Denken überragen, dem vernunftstolzen und am Sinnlichen haftenden Menschen eine Torheit ist, bezeichnen wir den Glaubensakt als ein Werk Gottes und des Menschen, der Gnade und Freiheit, den Glauben selbst als einen „vernünftigen" (obsequium rationabile, λογικὴ λατρεία. Rom 12, 1), da ihm die Prüfung der Glaubwürdigkeit (examen fundamentale) vorausgeht. So setzt die Gnade die Natur, der Glaube die Vernunft voraus, und ohne daß deswegen der Inhalt desselben als ein übernatürlicher und geheimnisvoller irgendwie geschädigt würde, bleibt der Vernunftgebrauch in der Apologetik vollkommen zu Recht bestehen.

VI. Was die inneren positiven Kriterien insbesondere angeht, so erscheinen diese zunächst in der Wahrheit, Reinheit und Heiligkeit der christlichen Lehre bezüglich aller Fragen der natürlichen Religion und Sittenlehre, wodurch sie mit letzterer übereinstimmen und sie fördern

und vollenden. Sie bekunden sich aber auch in den Geheimnislehren selbst, sofern sie Fragen, für welche die natürliche Wissenschaft keine Lösung hat, beantworten, das Erkennen vervollständigen, den Willen sicher leiten, von Gott die erhabensten Vorstellungen mitteilen und für die Bestimmung des Menschen einen das Sittengesetz und den Glückseligkeitstrieb zugleich vollendenden Inhalt in Aussicht stellen.

1. Suarez (De fide disp. 4, sect. 3, n. 2) weist den inneren Kriterien die erste Stelle an: Prima (condicio) est veritas sine admixtione alicuius falsitatis. Si doctrina sit omnino pura et quae non possit de aliqua falsitate convinci, magnum argumentum est, quod habeat Deum auctorem; tum quia homines facile decipiunt, tum etiam quia multo facilius decipiuntur; non enim potest homo sine auxilio Dei veritatem in omnibus assequi, quin interdum vel saepe erret et maxime in rebus divinis et quae ad immortalitatem spectant, ut in materia de gratia probatum est. Et ipsa experientia satis ostendit in omnibus philosophis et gentibus. . . . In prioribus quae naturali lumine cognosci possunt, cum evidentia cognoscimus, saltem in multis quidem hanc docere ea, quae sunt maxime vera et rationi consentanea. . . . Ex his ergo magna credibilitate colligimus, cetera etiam, quae rationem superant, vera esse seu maxime credibilia, tum quia tota doctrina ab eodem auctore profecta est, tum etiam quia ipsa ratio naturalis docet Deum esse incomprehensibilem humano ingenio et esse altioris ordinis ab omni creatura. . . . Illa vero, quae fides docet de Deo supra naturale lumen, omnia commendant excellentiam divinae maiestatis, . . . et non ostendunt nec ostendi possunt impossibilia, ut ratio etiam ipsa naturalis assequitur. Secunda condicio est sanctitas et puritas doctrinae, ad quam spectat, ut omnia, quae doceat, sint honesta, et nihil approbet, quod turpe sit, atque etiam ut omnia tradat, quae ad rectitudinem vitae necessaria sint et sufficiant. . . . Inter haec moralia etiam quaedam naturalia sunt, quaedam supernaturalia; priora pertinent ad legem naturae, quam lex fidei illustrat . . . et multa declarat et consulit, quae ad perfectiorem illius observationem conferunt, . . . et nullus philosophorum illam assequi potuit. Supernaturalia vero habent easdem condiciones supra insinuatas, quia prae se ferunt honestatem . . . et alioquin sunt consentanea excellentiae divinae, ut ea, quae pertinent ad perfectionem amoris eius et gravitatem offensionis eius. Nicht die Befriedigung des menschlichen Einzelwillens, der auch verkehrt streben kann und es allzu oft tut, entscheidet über den göttlichen Ursprung der Offenbarung, sondern die Erfüllung des objektiv erweisbaren, sittlich-religiösen Zieles, das Gott der Menschheit gesetzt hat. Der Mensch bedarf sehr häufig nicht bloß das, was er verlangt, sondern noch mehr jenes, was er ignoriert oder von sich weist. In vielem muß erst die Offenbarung den menschlichen Willen, das menschliche Wesen erschließen, die wahren Bedürfnisse wecken, die vorhandenen aber zum Absterben bringen.

2. Neuere, wie Schwetz (Theologia fundam., Viennae 1867, 119), geben eine lange Reihe von inneren positiven Gründen: 1) Exhibere debet (revelatio) omnes veritates religionis naturalis . . . cum perfecta claritate et certitudine. 2) Debet explicare, quaenam causa sit mali moralis et mali physici. 3) Continere debet satisfactionem vicariam infiniti pretii, ab ipso Deo sibi praestitam. 4) Nos edocere debet Deum propter hanc satisfactionem nobis reconciliari velle atque nos in sectando summo bono adiuvare. 5) Tandem complecti debet fundationem Ecclesiae, in qua homines omnium locorum ac temporum congregantur, atque in qua per antistites, sacra potestate ordinatos, divinitus revelatam doctrinam proponentes, cultum adeo constitutum administrantes, ad finem suum ultimum . . . ducantur. Quae igitur quoad regimen divina missione gaudeat, quoad doctrinam, cultum divinum et organismum sit una, quoad finem et media ad eundem sancta, atque quoad durationem atque extensionem catholica.

Die Kantsche Schule gab eine Reihe von negativen Kriterien: „Es dürfe die Offenbarung keine bloß theoretischen Wahrheiten lehren, keine Geheimnisse verkünden" usf. Die Vernunft erscheint hier als ein a priori festgestelltes philosophisches System, in das die Offenbarung sich fügen soll. Dies ist die Schattenseite jeder rein abstrakt sich haltenden Kritik aller Offenbarung.

3. Was in alter und neuer Zeit gegen das Christentum vorgebracht wurde, daß einzelne seiner Lehren längst zuvor von Philosophen oder von Buddha oder im Gesetzbuche Manus ausgesprochen seien (Feindesliebe bei Platon [im Kriton], Wohltun bei Epiktet), beweist gerade für dasselbe. Während es jenen nicht gelang, ein System von religiösen Erkenntnissen herzustellen, und sie selbst diesen geringen Bruchteil von Wahrheit kaum in dem engen Kreis ihrer Anhänger verbreiten konnten, hat das Christentum den Wahrheiten der natürlichen Religion und Sittenlehre nicht nur ihren vollen, ungetrübten Ausdruck gegeben, sondern sie auch trotz aller Hindernisse menschlicher Vorurteile und Leidenschaften über den Erdkreis verbreitet. Dies der Gedanke bei Lactant., Instit. div. 7, 7. Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen II 1, 114 377; III 263; Aiken-Collin, Bouddhisme et Christianisme, Paris 1903; Hardy, Der Buddhismus nach den älteren Palliwerken, Münster 1890; Delitzsch, Mehr Licht. Die bedeutsamsten Ergebnisse der babylonisch-assyrischen Grabungen, 1907; Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, Tübingen 1907; Bauer, Vom Griechentum zum Christentum, Leipzig 1910. Dazu A. Kehr, Griechentum und Christentum, Graz und Wien 1911.

§ 20. Nähere Bestimmung der Kriterien der Offenbarung.

I. Wenngleich von ganz verschiedenen und sich widersprechenden Prinzipien ausgehend, begegnen sich doch die Anschauungen des Rationalismus und Ultrasupernaturalismus in der Verwerfung der äußeren Kriterien, namentlich des Wunderbeweises; beide ruhen eben auf falschen Voraussetzungen.

1. „Zufällige Geschichtswahrheiten können nie notwendige Vernunftwahrheiten werden" (Lessing, WW. V, Berlin 1825, 80. Hegel, WW. VI 384). „Ohne Hinneigung zum Christentum würde der Mensch in den Wundern wohl seltsame und unbegreifliche Ereignisse, aber kein göttliches Zeugnis sehen" (Twesten, Dogmatik I 355). Aber nicht die einzelne Offenbarungswahrheit zunächst und an sich beweist das Wunder, sondern die Glaubwürdigkeit des Organs, durch welches Gottes Offenbarung an uns ergeht, deren Untrüglichkeit wir als notwendige Vernunftwahrheit erkennen. Vgl. Thom., S. th. 3, q. 43, a. 4 ad 3.

2. Es ist falsch, wenn gegen die Beweiskraft der Wunder gesagt wird, jeder äußere Beweis für die Göttlichkeit der Offenbarung sei notwendig ein Zirkelbeweis, da Übernatürliches (Lehre) wieder durch Übernatürliches (Wunder) bewiesen werden soll. Denn übernatürliche Wahrheiten und Tatsachen verborgener Art können bestätigt werden durch natürlich erkennbare und sicher erkannte übernatürliche Tatsachen, die der Nachwelt glaubwürdig berichtet werden.

Die Anklage wegen Zirkelbeweises erscheint bereits bei Reimarus (Lessing, WW. VI 523), den Vertretern des Rationalismus vagus Röhr (Briefe über den Rationalismus, Aachen 1813, 80), Wegscheider (Institutiones theol. christ. dogm. § 11), bei Daub (Die dogmatische Theologie jetziger Zeit, Heidelb. 1833, 153); vgl. Strauß, Die christl. Glaubenslehre I 170 224 ff. Vom entgegengesetzten Standpunkt aus bei Bautain (Lettre à Msgr. Lepappe de Trévern, évêque de Strasbourg, Strasb. 1840. Avertissement sur l'enseignement de M. Bautain, ebd. 1834. Philosophie du Christianisme I, ebd. u. Par. 1835, 300 f). Es ist von vornherein falsch, daß übernatürliche (unbekannte) Tatsachen nicht durch übernatürliche (bekannte) Tatsachen bezeugt werden könnten; kann ja doch auch natürlich Unbekanntes durch natürlich Bekanntes bewiesen werden, was in jedem Induktionsbeweise geschieht. Allerdings erfahren wir die wunderbaren Vorgänge durch die heiligen Bücher; wohl erkennt der Gläubige diese als übernatürliche an, von Gottes Geist inspirierte; aber das sind sie nicht allein. Sie sind ebenso auch menschlich glaubwürdige Geschichtsquellen, von Augen- und Ohrenzeugen verfaßt. Und als solche betrachtet die Apologetik ihr Zeugnis über die historischen Tatsachen der Wunder. Darum ist es kein Zirkelbeweis, wenn wir uns auf ihre Berichte berufen, weil wir dieselben nicht unter demselben Gesichtspunkte betrachten. Außerdem werden uns die äußeren Kriterien und selbst Wunder nicht bloß durch die heiligen Schriften bezeugt, sondern durch eine Reihe nicht inspirierter kirchlicher und profaner Geschichtschreiber, ja durch die Existenz, Geschichte und Erhaltung des Christentums selbst.

3. Der Grundgedanke des Rationalismus ist der, die Wahrheit der Offenbarung müsse durch ihren Inhalt erwiesen werden, welcher in Übereinstimmung stehe mit der Vernunft in dem Sinne, daß derselbe nichts als die geläuterte Darstellung der Vernunftideen sei. In dieser Voraussetzung hat das Wunder wie das Übernatürliche überhaupt keinen Sinn. Das Wunder, hatte schon Collins gesagt, kann nie einen falschen Schluß zu einem wahren machen (A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion,

Lond. 1724, 39). Hegel (a. a. O.) erklärte, das Geistige könne nicht durch das Ungeistige, Sinnliche beglaubigt werden (vgl. Schelling, Methode des akadem. Studiums, 5. Vorles.); denn das Geistige stehe höher als das Äußerliche und könne nur durch sich und an sich selbst sich bewähren. Der Beweis, welcher der Begriff der Sache sei, bedürfe keiner äußeren Beglaubigung; der wahre Glaube habe keinen zufälligen Inhalt, der Wunderglaube aber habe gerade einen Inhalt, der zufällig sei. „Wenn die Orthodoxie noch ferner solchen Glauben fordert, so kann sie ihn bei gewissen Menschen nicht mehr erhalten, weil er Glaube ist an einen Inhalt, der nicht geistlich ist. . . . Ob bei der Hochzeit zu Kana die Gäste mehr oder weniger Wein bekamen, ist ganz gleichgültig, und ebenso zufällig, ob jenem die verdorrte Hand geheilt wurde; denn Millionen Menschen gehen mit verdorrten und verkrüppelten Gliedern umher, denen niemand sie heilt." Ähnlich Paulus (Leben Jesu I, Heidelb. 1828, XI), Ammon (Summa theol. christ. § 14), De Wette, die Verfasser der Essais and Reviews[5] 94, Rousseau (Lettres écrites de la montagne l. 3); vgl. Strauß (Die christliche Glaubenslehre I 252), Renan (Leben Jesu); Pfleiderer (Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte I, Leipzig 1869, 390): „In einer Zeit wie die unserige, wo die Analogie der Erfahrung eine so große Macht über die Gemüter gewonnen hat, wird man sagen können, die Wundererzählungen seien, statt ein Mittel für den Glauben zu sein, vielmehr die härteste Zugabe des Glaubens und für nicht wenige geradezu die Klippe, an der ihr christlicher Glaube scheitert; so viel ist wohl nicht zu leugnen, daß die meisten Gläubigen heutzutage nicht wegen, sondern trotz der Wunder glauben. Hieraus folgt, daß für uns jetzt Lebende die Wunder keinerlei Beweiskraft haben. . . . Aber auch nicht für die Augenzeugen . . . die unverkennbare Scheu, die Jesus (gegen die Wunder) an den Tag legte, zeigt jedem Unbefangenen deutlich, daß dieser Weg, Glauben zu erwecken, Jesu der allerunwillkommenste war. Und der Grund davon ist unschwer zu erkennen; ein solcher durch sinnliche Mittel geweckter Glaube wäre selbst auch nur ein sinnlicher gewesen, ein Glaube nicht an den Erlöser von der Sünde, sondern an den Erlöser vom sinnlichen Übel. Diesen Glauben aber wollte Jesus nicht hervorrufen noch begünstigen. Daher seine Weigerung, Wunderschaustücke preiszugeben, und seine Scheu, die geglaubten Wunder weiter verbreiten zu lassen."

Dagegen schon Möhler (Symbolik[2] 318): „Der hl. Paulus, der alles so geistig, aber freilich immer geistlich zugleich auffaßte, setzte ein so lebendiges Verhältnis zwischen seinem Glauben und der Überzeugung von der Auferstehung des Herrn, daß er geradezu sagte: ‚Ist der Herr nicht auferstanden, so ist unser Glaube nichts.' Wie war es auch anders möglich, da in der christlichen Religion, als einer göttlichen, positiven, Idee und Geschichte, Inneres und Äußeres unzertrennlich sind! Unsere Idealisten und Spiritualisten bedürfen der Wunder für ihren Glauben nicht, eben weil es der ihrige, nicht der Glaube an Christus ist." Aber noch mehr — wenn das Christentum keine Wunder enthält, so ist auch Christus kein Wunder mehr; dann ist er hereingetreten in diese Zeitlichkeit nicht als eine von Gott gesandte höhere Erscheinung, sondern als eigenste Frucht am Baume der Menschheit und aus dieser herausgewachsen. Dann ist das Christentum nicht ein schlechthin Neues und Über-

natürliches, nicht ein absolut und für immer Berechtigtes, sondern nur ein relativ Gültiges, nicht unser unübertroffenes und unübertreffbares Ideal, sondern nur eine Durchgangsstufe. Und es kommt der Tag, da die Menschheit, auf einer höheren Stufe der Kultur angelangt, auch über Christus hinwegschreitet und auf den Standpunkt des Christentums als auf einen überwundenen zurückblickt. Das ist aber auch die letzte Konsequenz dieser rationalistischen Theorie.

4. Die Zurücksetzung der äußeren Kriterien beginnt schon mit Luther (vgl. die Zusammenstellung bei Bretschneider, Luther an unsere Zeit 197): „Es sind aber solche noch eitel geringe und fast kindische Wunderzeichen gegen die rechten hohen Wunder, so Christus ohne Unterlaß in der Christenheit wirket durch seine göttlich allmächtige Kraft, Predigt, Gebet, Taufe u. dgl. Das heißet recht den Teufel ausgetrieben, Schlangen verjagt und mit neuen Zungen geredet für die Gläubigen und Christen; denn jene sichtbaren Werke sind allein Zeichen für den unverständigen, ungläubigen Haufen, und um derentwillen, so man noch herzubringen muß; wir aber, die schon solches wissen, was bedürfen wir derselben für uns? — Für die Heiden hat er wohl müssen äußerliche Zeichen geben, die man vor Augen sehen und greifen möchte; aber die Christen müssen viel höhere und himmlische Zeichen haben, dagegen jene noch irdisch sind. Darum ist nicht wunder, daß sie nun aufgehört, nachdem das Evangelium allenthalben erschollen und verkündigt ist. Jene, die zuvor nichts von Gott gewußt haben, die hat er müssen mit äußerlichen Wundern herzuführen und als den Kindern solche Äpfel und Birnen vorwerfen. Dagegen wir billig sollen preisen und rühmen die großen und herrlichen Wundertaten, so Christus täglich in seiner Christenheit tut, daß sie des Teufels Kraft und Macht überwinden und so viel Seelen aus des Todes und der Hölle Rachen reißen." Ähnlich die lutherischen Dogmatiker: Quenstedt (Theol. didactico-polemica I 97), Baier (Compendium theol. positivae, Lipsiae 1680, 106), Gerhard (Loci theol. 23, c. 11 [Bd XI, S. 319 ff]).

Auch Calvin (Institutiones religionis christ. I 78) erklärte das Zeugnis des Geistes als den höchsten und eigentlichen Grund unserer Gewißheit. Maneat ergo hoc fixum, quod Spiritus Sanctus intus docuit, solide acquiescere in scriptura et hanc quidem esse *αὐτόπιστον* neque demonstrationi et rationibus subici eam fas esse: quam tamen meretur apud nos certitudinem, Spiritus testimonio consequi. Die Quäker legten darum allen Nachdruck auf das innere Licht, vor welchem die äußere Offenbarung zurücktreten muß (Barclay, Apologia theologiae vere christ., Lond. 1676, thes. 2. Möhler, Symbolik 386). Twesten (Dogmatik I 393) erklärt dieses Zeugnis des Heiligen Geistes „als das Bewußtsein der Identität des in uns geweckten, aber noch werdenden, und des Wachstums bedürftigen und des auf eine ursprüngliche Weise in der Schrift dargestellten, durch sie auch uns sich mitteilenden religiösen Lebens . . ., man könnte es dem Instinkte vergleichen, womit das Kind die nährende Brust der Mutter kennt und sucht . . ., das von Gott durch sein Wort gewirkte, eine unmittelbare Gewißheit mit sich führende Leben im Christentum selbst." Ähnlich Nitzsch (System der christl. Lehre[6] 97 ff), Peip (Zum Beweis des Glaubens, 1867). Bei den meisten Neueren erscheint die mystisch-sentimentale Auffassung dieser Wirkung des Heiligen Geistes als innere Erfahrung, nicht selten schlägt sie auch in die rationalistische Anschauung über. So bei Semler (Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons II, Halle 1772, 39): „Der einzige Beweis, der einem aufrichtigen Leser Genüge tut, ist die innere Überzeugung durch Wahrheiten, welche in dieser Heiligen Schrift angetroffen werden, welches man sonst, um kurz zu reden, mit einer biblischen, etwas undeutlichen Redensart, das Zeugnis des Heiligen Geistes in dem Gemüte des Lesers genannt hat." Vgl. Reinhard, Vorlesungen über die Dogmatik[5], Sulzb. 1824, 65; Wegscheider, Instit. theol. christ. dogm. § 39.

Diese Theorie führt nach zwei Richtungen hin zu falschen Konsequenzen. Ist es eine innere Offenbarung des Heiligen Geistes, wodurch die äußere als göttliche erkannt wird, so ist nicht die Offenbarung, sondern eben dieses innere Zeugnis des Heiligen Geistes die letzte Instanz und oberstes Prinzip aller

übernatürlichen Wahrheit und Gewißheit. Hiermit ist dem Fanatismus sein Recht eingeräumt, was auch die Quäker geltend machten. Barclay (a. a. O. thes. 2, § 16): Unum addam argumentum ut probem, hanc internam immediatam et obiectivam revelationem solum esse immobile et certum omnis fidei fundamentum. Illud, ad quod omnes christianitatis professores ultimo recurrunt, cum ad extremum pressi sunt, et cuius causa cetera omnia fundamenta commendantur et creditu digna habentur, et sine quo reiciuntur, oportet esse solum, certissimum, immobile fundamentum omnis fidei christianae. Sed interna immediata Spiritus revelatio illud est; ... ergo est solum certissimum immobile fundamentum. Sodann: Wer zeugt nun von der Göttlichkeit dieses Zeugnisses? Entweder nur wieder es selbst, d. h. niemand; oder irgend etwas im menschlichen Geiste, sei es Gefühl oder Denken. Hier beginnt der Abweg in den Rationalismus (vgl. Strauß, Die christl. Glaubenslehre I 136). Wenn Michaelis (Dogmatik 92) gesteht, er habe in seinem Leben niemals ein solches Zeugnis des Heiligen Geistes vernommen, und (Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes § 3) dasselbe weder als einen Beweis der Wahrheit noch der Heiligkeit gelten läßt, so hat er insofern recht, als er von einem rein sinnlichen Gefühle redet, ohne Leitung und Klärung durch den Glauben. Wenn aber Frank (System der christlichen Gewißheit I 108) wie Rothe, Heß, Dorner und andere für das Zeugnis des unmittelbaren Gefühls die Analogie mit dem Gefühl der Gesundheit nach überstandener Krankheit hervorheben, so ist schon längst dagegen geltend gemacht worden, daß dieses wie jenes Gefühl täuschen kann und häufig getäuscht hat; um ein objektives Kriterium, das uns die Wirklichkeit von dem Schein unterscheiden läßt, handelt es sich.

II. Obgleich die Vernunft die in der Offenbarung enthaltenen Wahrheiten der natürlichen Religion und Sittenlehre mit Gewißheit erkennen und auch für die Geheimnislehren Kongruenzgründe auffinden kann, so darf doch die Übereinstimmung der Offenbarung mit den Gesetzen der Vernunft weder als das höchste noch einzige Kriterium ihrer Göttlichkeit betrachtet werden.

1. Daß die inneren Gründe nicht entscheidend sind, beweist: a) unsere Unkenntnis von dem eigentlichen Wesen Gottes. Nur aus adäquater Wesenserkenntnis Gottes ließen sich die Geheimnisse der Offenbarung mit logischer Notwendigkeit herleiten. Wenngleich daher eine Offenbarung durch Reinheit ihrer Lehren und Heiligkeit ihrer sittlichen Vorschriften ausgezeichnet ist, so besteht doch mangels ihrer zwingenden Ableitbarkeit aus dem Inhalt der natürlichen Gotteserkenntnis nur eine hohe Wahrscheinlichkeit, aber immerhin keine absolute Gewißheit ihres Ursprunges aus Gott. Sodann ist b) der Standpunkt der Beurteilung ein verschiedener und von Vorurteilen und Neigungen beeinflußt. c) Dieses Kriterium ist nicht allen gleich leicht zugänglich. Rousseau (Lettres écrites de la montagne l. 3): Mais il est le moins facile à constater; il exige, pour être senti, de l'étude, de la réflexion,

des connaissances, des discussions, qui ne conviennent qu'aux hommes sages, qui sont instruits et qui savent raisonner.

2. Zurückführung aller Offenbarung auf das Maß der natürlichen Religion, von welcher aus sie allein zu beurteilen ist, bildet den Wahlspruch des Rationalismus in seinen verschiedenen Schattierungen. Auf seiner untersten Stufe läßt er die Offenbarung als eine übernatürliche Bekanntmachung der Vernunftreligion (Lessing, Erziehung des Menschengeschlechts: WW. VI 300 ff) noch bestehen, und Kant (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 4. St.), fordert, wenn auch eine Offenbarung die Religion weckte und rasch zu größerer Ausbildung führte, diese also subjektiv geoffenbart sei, so müßte doch von der Wahrheit dieser durch Offenbarung einmal eingeführten Religion sich fortan jedermann durch seine eigene Vernunft überzeugen können, und sie objektiv rein natürlich sein. Nach Kant hat die Offenbarung keine andere Aufgabe als die, der Moral zu dienen; Fichte (Kritik aller Offenbarung 78) erklärt nur „jene Offenbarung als von Gott stammend, welche ein Prinzip der Moral enthält, welches mit dem Prinzip der praktischen Vernunft übereinkommt und lauter solche praktische Maximen aufstellt, welche sich davon ableiten lassen". Nach dieser Theorie liegt im Inhalte der Offenbarung ebenfalls nichts, woraus sich ihre übernatürliche Herkunft fordern läßt; und so hätte Hegel recht, wenn er erklärt (WW. II 288), die Philosophie habe denselben Inhalt wie die Offenbarung, nur in anderer Form: jene in der Form des Denkens, diese in der des Glaubens. Hiermit ist das Christentum als übernatürliche Gottesoffenbarung geleugnet. Folgerichtig mußte der Rationalismus von seiner ersten Stufe, dem kritischen, aber unmöglichen Versuch, das Dogma in Vernunftlehre und Moral aufzulösen, zur Verflüchtigung derselben schreiten und im letzten Stadium dahin gelangen, daß er ihnen einen völlig fremden Sinn unterstellte. Die destruktiven Arbeiten von Feuerbach (Geschichte der neueren Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie, Ansbach 1837, 120 ff; Pierre Bayle, ebd. 1838, 32 ff; Über Philosophie und Christentum, Mannheim 1839, 9 ff) und Strauß (Die christl. Glaubenslehre I 18 ff; Der alte und der neue Glaube 87 ff) hatten daher von hier aus ihre volle Berechtigung.

3. Die Stellung des Rationalismus den Kriterien der Offenbarung gegenüber ist nur die Folge seiner Grundsätze von dem Verhältnis der Vernunft zur Offenbarung, seiner Leugnung des Übernatürlichen überhaupt. Mit dem Nachweise der Falschheit des Prinzips fällt von selbst dessen Anwendung; wozu überhaupt alles Reden von einer Offenbarung, wenn sie nur offenbaren darf, was der Mensch selbst wissen kann! Und selbst dann, wenn sie ihm Wahrheiten mitteilte, die er in der Gegenwart noch nicht erkannt hat, so wird doch dieser problematische Vorteil durch den Nachteil weit aufgewogen, daß diese unbekannten Wahrheiten in ungeeigneter, symbolischer und selbst vernunftwidriger Form ihm verkündet werden, derselbe demnach durch die Offenbarung in seiner Entwicklung eher zurückgeworfen und gehemmt als gefördert wird. Hierin liegt der Grund der unhaltbaren Stellung des Rationalismus vagus, der notwendig zum spekulativen Rationalismus forttreibt, dessen Resultat die Auflösung des Christentums und aller Religion ist (S. 141).

III. Der Beweis aus der inneren Erfahrung, d. i. aus den Wirkungen des Glaubens in Hinsicht auf unser geistiges wie sittliches Leben, begründet ein Kriterium der Offenbarung; aber er ist weder der einzige noch unbedingt notwendige Beweis.

1. Suarez (De fide disp. 4, sect. 5, 9) verweist hierüber auf Thomas (Quodlib. 2, q. 4, a. 6): Quamvis ordinarie fides fiat credibilis per miracula et alia externa signa, nihilominus sine illis posse Deum complere propositionem per vocationem internam, iuxta illud Io 6: Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me; immo potest talis esse interna vocatio, ut teneatur homo non resistere, sed fidem adhibere, iuxta illud Is 50: Dominus Deus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico. Gerade das Verständnis für die Harmonie des Christentums mit unsern religiös-sittlichen Anlagen und Bedürfnissen ist in ganz besonderer Weise abhängig von der Disposition des einzelnen, der zum Glauben geführt werden soll. Es ist aber die Gnade, namentlich die in ihren Wirkungen erkennbare aktuelle Gnade, durch welche diese Disposition bedingt ist. Und darum bildet die Erfahrung dieser übernatürlichen Wirkungen ein Kriterium der Offenbarung. Suarez a. a. O. sect. 6, 4: Dispositio subiecti quasi connaturalis obiecto causat quandam convenientiam et congruitatem, ratione cuius facilius percipitur proportio vel convenientia talis obiecti. . . .

2. Aber die Erfahrung ist nicht das einzige Kriterium, wie der orthodoxe Protestantismus lehrt (Strauß, Die christl. Glaubenslehre I 99 ff). Er beruft sich auf Stellen wie 1 Io 5, 2 f. 1 Thess 1, 5 6; 2, 13. Zweck und Zusammenhang dieser Texte beweisen die Nichtigkeit dieser Berufung. Hollaz (Examen theol., Lips. 1750, 140): Si autem quaeras: estne ille spiritus divinus an malignus? Tunc ab effectu, qui est divinus et salutaris, regredimur ad probandum Spiritum interius testantem esse divinum, sanctissimum et optimum. Luthardt (Kompendium der Dogmatik 220): „Der letzte Beweis der Wahrheit ist ihr Selbstbeweis." Dagegen spricht besonders Voigt (Fundamentaldogmatik 266): „Am wenigsten werden wir mit der früheren Apologetik das testimonium Spiritus Sancti geltend machen dürfen. Denn für diejenigen, für welche diese Instanz eine Gültigkeit hat, bedarf es überhaupt keines Beweises einer übernatürlichen Offenbarung, da sie dieselbe nach ihrer subjektiven Seite oder als Erleuchtung ja an sich selbst erfahren und eben durch die Erfahrung auch die Gewißheit von der objektiven Seite derselben oder von der bei der Gründung des Christentums vollzogenen göttlichen Manifestation erlangt haben. Wer jene Erfahrung aber an sich nicht gemacht hat, für den wird auch das ganze Argument keine Gültigkeit haben; er wird es vielmehr mit der Bemerkung zurückweisen, daß in demselben gerade das, was bewiesen werden soll, zum Beweisgrunde gemacht werde." Strauß nannte daher den Beweis aus der Erfahrung die „Achillesferse" des Protestantismus (a. a. O.).

Nach Frank (System der christlichen Gewißheit I 116) ist dieses Zeugnis des Heiligen Geistes „nicht die letzte Instanz, sondern nur ein zu dem Zeugnis unser selbst

Hinzukommendes, und was wir von der Schrift und Kirche als oberstem Halt der individuellen Gewißheit behauptet oder vielmehr verneint haben, das wird auch gelten müssen von dem Zeugnis des Heiligen Geistes, insofern damit ein Etwas benannt wird, welches dem Subjekt als anderes gegenübersteht". Es „verhält sich mit dem testimonium Spiritus Sancti, daß es seinerseits mitzeugt, nachdem es von dem christlichen Subjekt vermöge der Vergewisserung seiner selbst als Zeugnis anerkannt worden ist — einem andern als einem solchen Subjekt würde es dafür nicht gelten". Indem er von der „christlichen Gewißheit" im Sinne Schleiermachers ausgeht, sucht er alle Glaubensobjekte aus ihr zu deduzieren, eine Aufgabe, die absolut unlösbar ist. Vgl. Hettinger, Die „Krisis des Christentums" 85 ff; Kahnis, Luth. Dogmatik I 662: „Der Christus in uns verbürgt den Christus vor uns, den historischen Christus. Für die Wahrheit des Wortes von Christo steht der Geist und das Leben ein, das er in uns ausgewirkt hat."

Daß hiermit der Subjektivismus die letzte Instanz bildet, hat Möhler (Symbolik 416) nachgewiesen. Das Wort Luthers, Gott belehre den Menschen inwendig allein, hat erst bei den Quäkern seine volle Wahrheit gefunden. Der symbolgläubige Protestantismus weigerte sich, diese Tatsache anzuerkennen. Dagegen gesteht Frank (a. a. O. I 7): „Es ist begründet, wenn man mit der Tatsache der Reformation eine Periode des Subjektivismus beginnen sieht. Die Einwürfe der römischen Gegner waren geeignet, dies den Evangelischen zum Bewußtsein zu bringen, so wenig letztere auch geneigt und fähig sein mochten, es anzuerkennen; und der tatsächliche Gang, den die Reformation innerhalb der mancherlei Kreise nahm, die dadurch berührt wurden, die Spaltungen, Sekten und Häresien, welche in ihrem Gefolge auftauchten, mußten dazu beitragen, den Schein, als beruhe die Vergewisserung des Glaubens vor allem in dem Rekurs auf eine objektive Autorität, zu zerstören. . . . Die Verteidigung (den Katholiken gegenüber) traf nicht zum Ziele, wenn sie, den subjektiven Faktor etwa zudeckend oder ableugnend, die oberste Autorität der Heiligen Schrift schlechthin darauf gründete, daß sie Gottes Wort oder daß sie inspiriert sei — eine sichtliche Abbiegung von der gestellten Frage, bei der sich's darum handelt, wie die so beschaffene Schrift mir, dem Glaubenden, Autorität werde; oder auch, wiewohl dies der Wahrheit näher kam, wenn sie auf das Zeugnis des Heiligen Geistes zurückging, hinsichtlich dessen sich's doch wieder fragt, wie ich, der Glaubende, dazu komme, es dafür anzusehen und es mir eine Autorität sein zu lassen."

Derselbe urteilt (a. a. O. I 9): „Die evangelische Theologie, welche bereits in ihrer älteren Streitgeschichte, in ihrem Kampf mit dem römischen Katholizismus und den sonstigen konfessionellen Kontroversen in jene Prinzipienfrage mit voller Geistesfreiheit und Energie einzutreten versäumte, erfuhr die Nachwirkungen dieses Mangels."

3. Wohl dient die Gnade zur Überzeugung von der Wahrheit des Christentums. Es kann aber die subjektive und individuelle Erfahrung der Gnadenwirkung nicht alleiniger Gewißheitsgrund sein, da aus ihr kein objektiver und allgemein gültiger Beweis entnommen werden kann, im Übernatürlichen so wenig als im Natürlichen, ja dort noch weniger als hier, da jenes dem Menschen nicht so immanent und unmittelbar ist als dieses. „Je mehr solche Wirkungen der Gnade innerlich, je mehr sie individuell oder subjektiv sind, desto geeigneter sind sie zwar, den Glauben zu erzeugen und zu vermehren, solange sie dauern; aber desto weniger Kraft haben sie, zu überzeugen, wenn sie vorübergegangen sind. In diesen Tagen der Prüfung möchte

die Erinnerung an das, was der Christ ehemals erfahren, um so weniger Kraft haben, ihn aufrecht zu erhalten, als die gegenwärtige Erfahrung die vergangene so leicht als Täuschung erscheinen läßt. Da bedarf es jenes Haltes, *den das ruhige Denken über die großen Tatsachen der Geschichte* und das Bewußtsein gibt, mit Tausenden und Tausenden der weisesten und besten Menschen in diesen Tatsachen eine Bürgschaft für diesen Glauben zu haben, die unerschütterlich ist, wie immer es sich mit den eigenen Erlebnissen verhalten möge" (Kleutgen, Theologie der Vorzeit IV 410. 2 Petr 1, 16—19. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 3, can. 3: S. q. d., revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere: a. s. (Denz. n. 1812).

Wie die Offenbarung nicht jedem einzelnen unmittelbar für sich zu teil wird, sondern auserwählten Organen und durch diese der Gesamtheit, so sind auch die Kriterien derselben der Art, daß sie nicht bloß subjektiv für das Individuum Geltung haben, sondern von objektiver und allgemeiner Bedeutung sind.

So erblicken wir auch hier den echten Ideal-Realismus als das einzig mögliche, wahre Prinzip unserer Erkenntnis im Natürlichen wie im Übernatürlichen. Nicht Äußeres allein noch Inneres allein, aber das Innere in Einklang mit dem Äußeren, das Äußere bestätigend das Innere, begründen unsere Erkenntnis. Der Protestantismus muß notwendig gerade von seiten dieser seiner Lehre von dem testimonium Spiritus Sancti in einseitigen Spiritualismus oder rationalistischen *Idealismus*, der die objektiven Heilsgüter preisgibt, auslaufen. Für das letztere vgl. *Pfleiderer*, Die Religion usw. I 387: „Wenn wir nun das Wesen der Offenbarung *nur in einem innerlichen, ethischen Erlösungs- und Versöhnungsprozeß finden* können, wie sich derselbe in jedem einzelnen zu erlösenden Menschen wiederholen muß, heben wir dann nicht den geschichtlichen Charakter der Offenbarung ganz auf?" Diese reduziert sich schließlich darauf, „daß Christus ohne Mitteilung von andern Menschen das hatte, was wir nur durch Vermittlung der christlichen Gemeinschaft, also in letzter Instanz durch seine Vermittlung erlangen; nicht aber, daß in ihm *etwas spezifisch anderes gewesen wäre als das, was durch seine Vermittlung in uns ist*".

Ähnlich *Lipsius*, Lehrbuch der evang.-protestant. Dogmatik, Braunschweig 1876, § 733 766. Daß aber dieser durch ihn, *Biedermann* und *Pfleiderer* vertretene „*spekulative*" Protestantismus nur noch teils durch gewaltsame Fiktionen, teils durch Inkonsequenzen gegen ihre eigenen Prinzipien den Schein einer Zusammengehörigkeit mit dem Christentum vorzuspiegeln vermag, hat v. *Hartmann* (Die Krisis des Christentums, 1880) schlagend nachgewiesen. *Schleiermacher*, der Vater der „Vermittlungstheologie", hatte, das kirchliche Dogma leugnend, die Menschheit Christi als Menschheitsideal gefaßt, in dem die Gottesimmanenz am kräftigsten sich darstellt; Christus wird Erlöser, indem er uns in seine Lebensgemeinschaft aufnimmt, was zu beweisen Schleiermacher durch den Mißbrauch orthodoxer Aussprüche, die nur für den Christus des Glaubens und der Geschichte gelten, umsonst versuchte. Nach *Biedermann* dagegen vollzieht sich die Erlösung in der Selbstbetätigung des absoluten (unpersönlichen) Geistes im menschlichen Ich. Christus ist nur insofern Erlöser, als er die erste Selbstverwirklichung jenes Prinzips ist — der immanenten Erlösung. *Pfleiderer* fühlt, daß hiermit

zwischen rein inneren Vorgängen und der Geschichte jede Kausalität abgeschnitten wird; ihm ist daher Christus nicht bloß Stifter dieser Religion, sondern zugleich „symbolische Personifikation" derselben. Lipsius (a. a. O. § 621) erkennt, daß es, um die Kontinuität mit dem Christentum zu wahren, notwendig sei, das Ideale — als religiöses Ideal (Pfleiderer), moralisches Vernunftideal (Kant), philosophisches Ideal des Selbstbewußtseins des Absoluten (Hegel) — und das Historische „zusammen zu schauen". Nach ihm ist Christus darum als der geschichtliche Erlöser zu betrachten, weil er die wenn auch nur indirekte geschichtliche Bedingung für die Heilserlangung des einzelnen sei, insofern er diejenige religiöse Gemeinschaft gegründet habe, durch deren geschichtliche Vermittlung allein das Individuum zur persönlichen Verwirklichung der ewigen Heilsordnung gelange. Harnacks Auffassung, daß Christus nicht ins Evangelium gehöre, sondern nur der Vater, und daß das Wesen des Christentums darin besteht, nach Christi Vorbild Gott als Vater zu erkennen und den Wert der Seele zu erfassen, führt das Christentum gleichfalls mit Entleerung aller übernatürlichen Eigentümlichkeit auf die natürliche Religion zurück. — Wie haltlos diese sämtlichen Versuche sind, die Zugehörigkeit zum christlichen Glauben darzutun, liegt am Tage: Christus ist für diese nur ein Begriff, das Symbol, das Vorbild der immanenten Selbsterlösung.

IV. Die göttliche Sendung des Verkünders der Offenbarung ist an sich nicht abhängig von dessen Heiligkeit; wohl aber widerspricht offenbare Lasterhaftigkeit der Erhebung des Geistes zu einer übernatürlichen Sendung und Belehrung.

Mt 7, 22. Thom., S. th. 2, 2, q. 172, a. 4: His, qui dixerant, Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus? respondetur: Nunquam novi vos. Ergo prophetia potest esse in his, qui nunquam Dei sunt per gratiam. Respondeo dicendum, quod bonitas morum potest attendi secundum duo: uno quidem modo secundum interiorem eius radicem, quae est gratia gratum faciens; alio autem modo quantum ad interiores animae passiones et exteriores actiones. Gratia autem gratum faciens ad hoc principaliter datur, ut anima hominis Deo per caritatem coniungatur. . . . Unde quidquid potest esse sine caritate, potest esse sine gratia gratum faciente et per consequens sine bonitate morum. Prophetia autem potest esse sine caritate, quod apparet ex duobus: primo ex actu utriusque; nam prophetia pertinet ad intellectum, cuius actus praecedit actum voluntatis, quam perficit caritas. Unde Apostolus 1 ad Cor 13, 8 prophetiam connumerat aliis ad intellectum pertinentibus, quae possunt sine caritate haberi. Secundo ex fine utriusque. Datur enim prophetia ad utilitatem Ecclesiae, sicut et aliae gratiae gratis datae secundum 1 Cor 12, 7. Non autem ordinatur directe ad hoc, quod affectus ipsius prophetae coniungatur Deo, ad quod ordinatur caritas. Et ideo prophetia potest esse sine bonitate morum quantum ad propriam radicem huius bonitatis. Si vero consideremus bonitatem morum secundum passiones animae et actiones exteriores, secundum hoc impeditur aliquis a prophetia per morum malitiam. Nam ad prophetiam requiritur maxima mentis elevatio ad spiritualium contemplationem, quae quidem impeditur per vehementiam passionum et per inordinatam occupationem rerum exteriorum. Vgl. Quaest.

disput. de verit. q. 12, a. 5. Ebenso Suarez (De fide disp. 8, sect. 7, n. 2), Augustinus (De div. quaestionibus 83, q. 79 und Ad Simplician. 2, 1, 4 mit Hinweis auf Balaam, Nm 22—24): Potuerunt ergo dicere: In nomine tuo prophetavimus, cum sint improbi et reprobi; non autem potuerunt dicere: Dilectionem, quam mandasti, tenuimus.

Dritte Abhandlung.

Von den äußeren Kriterien der Offenbarung insbesondere.

Äußere Kriterien der Offenbarung nennen wir jene sinnfälligen Erscheinungen, welche die göttliche Kundgebung begleiten und sie in einer allen Zweifel ausschließenden Weise als solche dartun. Es sind dies die sichtbaren Erscheinungen der göttlichen Allmacht in Taten, welche nur von Gott allein gewirkt sein können — Wunder — und die sichtbaren Erscheinungen der göttlichen Allwissenheit durch Mitteilung von Wahrheiten, die Gott allein kennt und kennen kann — Weissagung.

§ 21. Das Wunder.

Bened. XIV., De servorum Dei beatificatione et canonizatione l. 4, p. 1. Spagni, De miraculis, Romae 1777. van Weddingen, De miraculo, Lovanii 1869. Dieringer, System der göttlichen Taten des Christentums[2], 2 Bde, Mainz 1857. Eug. Müller, Natur und Wunder, ihr Gegensatz und ihre Harmonie, Freiburg 1892. Heigl, Die Beziehung von Wunder und Naturgesetz, Freising 1903. v. Tessen-Wesierski, Die Grundlagen des Wunderbegriffs nach Thomas von Aquin, Paderborn 1899. Fonck, Die Wunder des Herrn im Evangelium II, Innsbruck 1906.

I. Ein Wunder (miraculum) im streng theologischen Sinne ist eine außerordentliche Wirkung innerhalb der natürlichen Erfahrungswelt, die ihre adäquate Ursache nicht in der Ordnung der geschaffenen Ursachen hat und darum auf Gott als ihre übernatürliche Ursache hinweist.

1. Im weitesten Sinn ist Wunder jeder Vorgang, dessen Ursache unbekannt ist und der darum Staunen erregt. Thom., S. th. 1, q. 105, a. 7: Nomen miraculi ab admiratione sumitur. Admiratio autem consurgit, cum effectus sint manifesti et causa occulta. So nannte Augustinus (De civ. Dei 2, 14) einen auffallenden Naturvorgang Wunder. Weil für den endlichen Menschengeist unbegreifbar, werden daher auch Wirkungen Gottes in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung Wunder genannt. August., Tract. 24, 1 in Ioan.: Maius miraculum est gubernatio totius mundi quam saturatio quinque millium hominum de quinque panibus. Vgl. Tract. 9, 1 in Ioan. Thom., S. th. 1, 2, q. 113, a. 10: In operibus miraculosis tria consueverunt inveniri: quorum unum est ex parte potentiae agentis, quia sola divina virtute fieri possunt; et ideo sunt simpliciter mira, quasi habentia causam occultam; et secundum hoc tam iustificatio impii quam creatio mundi et universaliter omne

opus, quod a solo Deo fieri potest, miraculosum dici potest. Zum Wunder im eigentlichen Sinn wird aber die Wirkung des verborgenen Gottes erst, wenn sie in einem Gebiet sich zeigt, wo andere Ursachen nach der Regel wahrnehmbar sein sollten, wenn es innerhalb der Erfahrungswelt, aber praeter solitum et consuetum ordinem causandi effectum geschieht. So sind auch die der physischen Ordnung als solcher nicht angehörigen natürlichen Wirkungen guter und böser Geister nicht an sich, sondern nur für uns wunderbar (2 Thess 2, 2), miracula quoad nos (Thom., S. th. 1, q. 110, a. 4 ad 2), aber nicht simpliciter. Wunder im eigentlichen Sinne ist darum nur quod fit praeter ordinem totius naturae creatae (ebd.). Das aber kommt nur Gott zu, da jede Wirksamkeit des Engels oder einer andern Ursache innerhalb der Sphäre der Naturordnung sich bewegt.

2. Das Alte und das Neue Testament haben verschiedene Ausdrücke für das Wunder. Sie heißen גְּבוּרוֹת, *δυνάμεις*, virtutes, potentia (Ps 144, 4. Mc 5, 30; 6, 5) als tatsächliche Erscheinungen der göttlichen Macht; מוֹפְתִים, נִפְלָאוֹת, *τέρατα*, *θαυμάσια*, prodigia, portenta (Ps 117, 23. Ioel 3, 3 [2, 30]. Mt 24, 24) als außerordentliche, staunenerregende Erscheinungen; אוֹתוֹת, *σημεῖα*, signa (Hebr 2, 4), hinweisend auf deren Bedeutung zur Manifestation des göttlichen Willens. Diese dreifache Beziehung des Wunders, die ontologische, psychologische und teleologische, hebt Thomas hervor (S. th. 2, 2, q. 178, a. 1 ad 3): Dicendum, quod in miraculis duo possunt attendi, unum quidem est id, quod fit, quod quidem est aliquid excedens facultatem naturae et secundum hoc miracula vocantur virtutes. Aliud est id, propter quod miracula fiunt, scl. ad manifestandum aliquid supernaturale et secundum hoc communiter dicuntur signa; propter excellentiam autem dicuntur portenta vel prodigia, quasi procul aliquid ostendentia.

II. Die Wesenselemente des Wunders sind also: a) sein Schauplatz, b) sein Ausnahmeverhältnis zur Ordnung desselben nach Ursache und Zielen, c) sein unmittelbarer ursächlicher Hervorgang aus der absoluten Kausalität.

1. Das Wunder geschieht in den der menschlichen Beobachtung zugänglichen Gebieten, ohne notwendig in sich sinnenfällig sein zu müssen, z. B. die Ausbreitung der Kirche. Es ist eine außerordentliche Wirkung, die in keinem Verhältnis steht zu ihrer nächsten Ursache und der Sphäre der kreatürlichen Ursachen überhaupt, daher es in den Gesetzen der natürlichen Ordnung nicht begründet ist. Es ist somit auch unrichtig, das Wunder als „eine Erscheinung innerhalb der natürlichen Weltordnung" (Straubinger in Schills Theol. Prinzipienlehre[3] 263) zu bezeichnen. Wie stünde es dann noch zur natürlichen Weltordnung im Gegensatz? Franc. de Sylvestris Ferrariensis, In Thom. S. c. Gent. 3, 101: Considerandum, quod ad rationem miraculi simpliciter et proprie dicti duo requiruntur, secundum quod duo ad admirationem pertinent. Unum est causa secundum se nobis ignota, qualis est Deus.... Alterum est, ut in re sit, unde videatur aliter debere

evenire, sicut resuscitatio mortui est a solo Deo, et corpus mortuum in se habeat, ut perpetuo careat vita et habeat unde non debeat in ipso vita causari. . . . Propter defectum secundae condicionis creatio universi non est miraculosa, quia non est in re, unde aliter esse debeat, immo naturali ordine sic esse debet, cum solus Deus sit totius esse auctor. Similiter animarum creatio non est miraculosa, quia non possit anima aliter esse habere, et consuetus ordo productionis est, ut, homine materiam disponente, a Deo creetur anima. Si tamen Deus aliquam animam crearet absque opere hominis materiam disponentis, talis creatio esset miraculosa, utpote praeter consuetum modum eveniens. Bezüglich der übernatürlichen Vorsehung gilt derselbe Grundsatz. Zwar ist jedes Wunder ein außer- und übernatürliches Ereignis, aber nicht alles Übernatürliche ist darum ein Wunder, da in ihm, sofern seine Wirkungen nicht in das naturgesetzliche Geschehen sich hineinreihen, ein Gegensatz zum letzteren, eine Ausnahme von der gewöhnlichen Ordnung nicht festgestellt werden kann; nur was auch hier außerordentlich ist, ist ein Wunder in der Ordnung der Gnade (Verzückungen, plötzliche Bekehrungen), wie dort in der Ordnung der Natur. Thom., S. th. 1, 2, q. 113, a. 10: Conversio Pauli tamquam miraculosa in Ecclesia commemoratur. Die Seltenheit des Wunders wird nicht durch sein Wesen, sondern durch seinen Zweck gefordert. Thom., In II Sent. dist. 18, q. 2, a. 1: Insolitum, quod in definitione miraculi ponitur, non dicit raritatem facti, sed excludit solitum cursum naturae; unde, si quotidie caeci illuminarentur, nihilominus miraculum esset, quia praeter cursum naturalem, qui nobis est consuetus, contingeret.

2. Das Wunder geht von Gott als seiner adäquaten Ursache aus, nicht bloß, insofern er als causa prima in jeder causa secunda et instrumentalis erhaltend und mitwirkend tätig ist, sondern von ihm als der ersten Ursache allein und direkt; darum offenbart es Gottes Wahrhaftigkeit und Macht. Thom., De potentia Dei q. 6, a. 5: Divinum testimonium indicativum divinae virtutis et veritatis. Ebendarum kommt die Wunderkraft im eigentlichen Sinne Gott allein zu und ist das Wunder im streng theologischen Sinne ein Gegenstand des Staunens, auch für die Engel und jede geschaffene Intelligenz unbegreiflich. S. th. 1, q. 114, a. 4: Si miraculum proprie accipitur, daemones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus. Quia miraculum proprie dicitur, quod fit praeter ordinem totius naturae creatae, sub quo ordine continetur omnis virtus creata. Vgl. C. Gent. 3, 102. Anselm., De conceptu virg. c. 11: (Miranda sunt) ea, quae neque natura creata nec voluntas creaturae, sed solus Deus facit. Bellarmin., De notis Ecclesiae 4, 14: Vera miracula dicuntur illa, quae a solo Deo fieri possunt, i. e. quae non habent causas naturales neque occultas neque manifestas, et ideo non solum in conspectu hominum, sed etiam daemonum et Angelorum sunt mirabilia. Suarez, De angelis l. 4, c. 39, n. 10: De ratione miraculi erit, ut causa effectus sit per se occulta. . . . Per se autem occultam voco,

quae ita excedit naturales causas, ut per se etiam superet naturalem cognitionem intellectus creati.

3. Diese Bestimmung des Wunders lehrt die Heilige Schrift: Nm 16, 29. Vgl. die Wunder bei den Richtern und Propheten Ios 3, 5 15 17. 3 Rg 13, 2 ff; 14, 17 f; 17, 1 f; 18, 18 37. 4 Rg 1, 14; 4, 20; 5, 15. Dn 6, 26. Im Neuen Testament Lc 7, 22. Io 5, 36. Mt 9, 6. Io 15, 24; 10, 38. Die Väter erkennen keinen andern Grund des wunderbaren Vorganges als Gottes Macht. Iustin., Apologia I 19: *τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις δυνατὰ παρὰ θεῷ*. Dial. c. Tryph. n. 7. Tertull., Apologeticum c. 21, 17: Cum caecos reluminaret, leprosos purgaret, paralyticos restringeret, mortuos verbo redderet vitae, elementa ipsa famularet, compescens procellas et freta ingrediens, ostendens se esse verbum Dei id est *Λόγον* ... eundem qui verbo omnia faceret et fecisset. Das Wunder ist dem hl. Joh. Chrysostomus *ὑπὲρ φύσιν* (Hom. 36, 5 in Gen.); Ephräm (Adv. haereticos, ed. Romae 1783, II 277): *ὃ θέλει, γίνεται, καὶ οὐ χρήζει τῆς φύσεως;* vgl. Origenes, C. Cels. 2, 51; 1, 38 67. Athanas., Oratio de incarnat. Verbi n. 18. Ambros., In Luc. 2, 30: super naturam, super aetatem. Petrus Chrysologus, Sermo 141: praeter hominis ordinem. Hilar., De Trinit. 10, 69: Effectus in rebus est, causa in potestate. Ebd. 1, 13: Haec ultra naturae humanae intelligentiam gesta non succumbant rursum naturalibus mentium sensibus, quia infinitae aeternitatis operatio infinitam metiendi exigat opinionem. August., De civ. Dei 21, 7: In rebus miris summa credendi ratio est omnipotentia creatoris. (Si comprehendis modum, non est miraculum.) Die Tradition der Schule bei Albertus M., In IV Sent. dist. 17, a. 12. Alex. Alens., Summa theol. pars 2, q. 9, membr. 4; q. 47; pars 1, q. 9, membr. 4. Scotus, Reportata Paris. l. 4, dist. 43, q. 4 (vgl. Bd 24).

III. Eine Wirkung kann von Gott ausgehen unmittelbar und ohne Dazwischentreten einer kreatürlichen Ursache oder mittelbar und mit Anwendung einer kreatürlichen Ursache, welche dann Gott als erste Ursache zu einer Wirkungskraft erhebt, die über ihre natürliche Kraft (potentia naturalis) hinausliegt (potentia oboedientialis).

August., De Genesi ad lit. 9, 17, 13: Ut lignum de terra excisum, aridum, perpolitum, sine radice ulla, sine terra et aqua repente floreat et fructum gignat, ut per iuventam sterilis femina in senectute pariat aut asina loquatur, et si quid eiusmodi est, dedit quidem naturis, quas creavit, ut ex eis et haec fieri possent. Nec enim ex eis vel ille faceret, quod ex eis fieri non posse ipse praefigeret, quoniam se ipso non est nec ipse potentior. Verumtamen alio modo dedit, ut hoc non haberent in motu naturali, sed in eo, quod ita creata essent, ut eorum natura voluntati potentiori amplius subiaceret. So liegt die potentia oboedientialis in der Natur, von Gott selbst ihr gegeben, der sie zu einer höheren Wirkungs-

kraft erheben kann. Aber auch dann ist der Wundercharakter der Erscheinung festzuhalten, wenn Gott, die oberste Ursache, sich der kreatürlichen Mittelursachen bedient und sie zu einer Wirkungsweise erhebt, die über dem Wirkungskreise ihrer Natur liegt. Thom., S. th. 1, q. 105, a. 6: Ordo causarum secundarum ei subicitur, quasi ab eo procedens non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis. Potuisset enim et alium ordinem rerum instituere; unde et potest praeter hunc ordinem institutum agere, cum voluerit; puta agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus, ad quos causae secundae non se extendunt (vgl. C. Gent. 3, 100). Als Beispiel eines Wunders in letzterem Sinne bezeichnet Thomas (S. th. 3, q. 44, a. 4 ad 4) die wunderbare Brotvermehrung im Hinblick auf August., Tract. 24, 1 in Ioan.: Unde multiplicat de paucis granis segetes, inde in manibus suis multiplicavit panes. Die höchsten geschaffenen Geister, Engel oder Dämonen, können die natürlichen Potenzen der geschaffenen Dinge zu ihren Wirkungen anwenden, nicht aber sie zu einer höheren Wirkungsweise erheben. Suarez, De angelis l. 4, c. 39, n. 9: Nihil possunt facere (angeli) sine interventu et apparatu naturalium causarum. . . . Unde solum possunt materiam transmutare secundum aliquam naturalem capacitatem, non vero secundum potentiam oboedientialem.

IV. In der wunderbaren Wirkung findet in Hinsicht auf die Auffälligkeit eine Stufenfolge statt, indem dieselbe in dreifacher Weise die Kräfte der geschaffenen Natur überschreiten kann: a) in Hinsicht auf ihre Substanz selbst (quantum ad id, quod fit); oder b) in Hinsicht auf das Objekt, an dem diese Wirkung erscheint (quantum ad obiectum, in quo fit); oder c) in Hinsicht auf die Art und Weise, in welcher sie erscheint (quantum ad modum et ordinem faciendi). In allen drei Fällen ist jedoch nur die göttliche Kausalität die adäquate Ursache der Wirkung.

Thom., S. th. 1, q. 105, a. 8: Excedit aliquid facultatem naturae tripliciter: uno modo, quantum ad substantiam facti, sicut quod duo corpora sint simul vel quod sol retrocedat aut quod corpus humanum glorificetur, quod nullo modo natura facere potest, et ista tenent summum gradum in miraculis. Secundo aliquid excedit facultatem naturae, non quantum ad id, quod fit, sed quantum ad id, in quo fit, sicut resuscitatio mortuorum et illuminatio caecorum et similia; potest enim natura causare vitam, sed non mortuo, et potest praestare visum, sed non caeco; et haec tenent secundum locum in miraculis. Tertio modo excedit aliquid facultatem naturae, quantum ad modum et ordinem faciendi, sicut cum aliquis subito per virtutem divinam a febre curatur absque curatione et consueto processu naturae in talibus, et cum statim aer virtute divina in pluvias densatur absque naturalibus causis, sicut factum

est ad preces Samuelis et Eliae (1 Rg 12, 17 ff. 3 Rg 18, 41 ff); et huiusmodi tenent infimum locum in miraculis (vgl. C. Gent. 3, 101). Das Maß für diese Stufenfolge der Wunder liegt in der Disproportion der Wirkung zu den wirkenden Ursachen natürlicher Ordnung. So ist die Weltschöpfung oder Rechtfertigung des Sünders ein größerer Erweis der göttlichen Macht als die Heilung eines Kranken; diese aber ein größeres Wunder, weil mehr im Gegensatze zu der Ordnung der Natur. Vgl. Thom., S. th. 1, 2, q. 113, a. 10 ad 1.

Hieran schließt sich eine zweite Einteilung bei Thomas (De potentia Dei q. 6, a. 2 ad 3): Quaedam dicuntur fieri supra naturam, quaedam contra naturam, quaedam praeter naturam. Supra naturam quidem, quantum in illum effectum, quem Deus facit, natura nullo modo potest. Quod quidem contingit dupliciter: vel quia ipsa forma inducta a Deo omnino a natura induci non potest, sicut forma gloriae, quam inducit Deus corporibus electorum, et sicut etiam incarnatio Verbi; vel quia, etsi talem formam possit (natura) in aliquam materiam inducere, non tamen in istam. Sicut ad causandam vitam (natura) potest, sed quod in hoc mortuo vitam causet, hoc facere non potest. Contra naturam esse dicitur, quando in natura remanet contraria dispositio ad effectum, quem Deus facit. Sicut quando in camino pueros illaesos conservavit, remanente virtute comburendi in igne; et quando aqua Iordanis stetit, remanente gravitate in ea; et simile est, quod Virgo peperit. Praeter naturam autem dicitur Deus operari, quando producit effectum, quem natura producere potest, illo tamen modo producere non potest; vel quia desunt instrumenta, quibus natura operatur, sicut cum Christus convertit aquam in vinum, quod tamen natura aliquo modo facere potest ... vel quia est in divino opere maior multitudo, quam natura facere potest, sicut patet de ranis, quae sunt productae in Aegypto; vel quantum ad tempus, sicut cum statim ad invocationem alicuius curatur, quem natura non statim, sed successive et in alio tempore, non in isto, curare possit, et sic accidit in miraculo adducto de socru Petri; unde patet, quod omnia huiusmodi, si accipiatur et modus et factum, facultatem naturae excedunt. Die Wunder supra und contra naturam fallen zusammen mit jenen quoad substantiam, die letzten mit jenen quoad modum. Ebenso die Einteilung bei Bonavent., Compendium theologicae veritatis I 28; Benedict. XIV., De servorum Dei beatificatione et canonizatione l. 4, p. 1, c. 1.

V. In Hinsicht auf das Objekt, an dem die wunderbare Wirkung stattfindet, zerfallen die Wunder in physische (Totenerweckung usf.), intellektuelle (Prophetie und Inspiration) und ethische (Heiligkeit).

VI. Hieraus ergibt sich die Falschheit jener Anschauung vom Wunder, welche a) in demselben eine göttlich präformierte Naturwirkung erkennt, die nur für uns den Charakter des Außerordentlichen trägt; oder b) den subjektiven, psychologischen und teleologischen Gesichtspunkt ausschließlich betont.

1. Houtteville (La religion chrétienne prouvée par les faits I 1, 16; vgl. Bonnet, Recherches philosophiques sur les preuves du Christianisme ch. 5) nennt die Wunder les plus grands prodiges liés avec les décrets établis de Dieu pour le gouvernement de l'Univers. Der Unterschied zwischen diesen und den natürlichen Wirkungen bestehe nur darin, que ceux-ci sont plus rares, celles-ci plus communes. . . . Nous appelons naturels ceux qui dépendent des causes connues, miraculeux ceux dont nous sentons que le principe nous est caché. Der Begriff des Übernatürlichen

ist hiermit negiert. Schon vorher ebenso Leibniz (Théodicée II 54). Twesten (Vorlesungen über die Dogmatik der evang.-luth. Kirche 343): „Muß uns nicht jene Harmonie der Natur mit einer neu eingeführten Religion, die sich uns in den Wundern aufdrängt, ein Beweis sein, daß die Religion und ihre Einführung eines in der göttlichen Idee des Weltganzen enthaltenen, zu diesem wesentlich gehörenden, nach Gottes Willen zur angemessenen Zeit in dasselbe eintretenden Prinzips zu betrachten sei?" Ähnlich Nitzsch (System der christl. Lehre[6] 85), Sack (Christl. Apologetik 137), Drey (Apologetik I[2] 209), der die Wunder als „Tagseiten" der „regelmäßigen Erscheinung der Nachtseiten" der Natur entgegensetzt.

2. Schon Spinoza (Tract. theol.-politicus c. 6: De miraculis) erkennt im Wunder nur das Geständnis unserer Unwissenheit der natürlichen Ursachen. Ebenso Locke (Posthumous works 217), Kant (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 2. St.: WW. IV 84), Wegscheider (Instit. theol. christ. dogm. § 48), Hase (Lehrbuch der evang. Dogmatik § 137). Die psychologische Auffassung des Wunders bei Paulus (Philol.-krit. Kommentar über das Neue Test. I 309), Schleiermacher (Glaubenslehre § 47): „Aus dem Interesse der Frömmigkeit kann das Bedürfnis entstehen, eine Tatsache so aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben werde." Besonders Feuerbach (Das Wesen des Christentums: WW. VII 190): „Das Wunder ist das Postulat des menschlichen Herzens mit seinen Bedürfnissen und Schwächen." Nach Lipsius (Lehrbuch der evang.-prot. Dogmatik 52) gehört das Wunder nur der Stufe der Vorstellung an; deswegen kann der Wunderglaube seine Form ändern, wenn die allgemeine Weltanschauung eine andere wird. „Wo die Frömmigkeit das Walten eines zwecksetzenden Willens im Natur- und Geschichtsverlauf ahnend verehrt, da ist die Stätte des religiösen Wunderglaubens, der nicht erst der Erregung durch absonderliche, den Verstand zum Widerspruch reizende Mirakel bedarf." Eigentliche Wunder in Natur und Geschichte zu statuieren, nennt er (a. a. O. 300) „einfach phantastisch". Teleologisch die Begriffsbestimmung des Wunders bei Wegscheider (a. a. O. § 48): ut spectatores ad certam providentiae divinae efficientiam agnoscendam excitarent. Bretschneider (Handbuch der Dogmatik der evang.-luth. Kirche I 268) erklärt es als angehörig „einem Zeitalter, welches des Äußerlichen, Ungewöhnlichen und Wunderbaren zu seiner Aufregung bedurfte".

3. Eine Reihe neuerer protestantischer Theologen erkennt im Wunder insofern einen natürlichen Vorgang, als durch dasselbe die gefallene Natur in integrum restituiert und wieder zum Organ des Geistes wird (Rosenkranz, Enzyklopädie der theol. Wissenschaften 261. Olshausen, Biblischer Kommentar über sämtliche Schriften des Neuen Testaments I 287. Lange, Christliche Dogmatik § 64. Liebner, Christliche Dogmatik 350 f. Martensen, Christliche Dogmatik § 17. Ebrard, Christliche Dogmatik I 143). Über die neueste Auffassung des Wunders bei den Protestanten vgl. Hermann, Offenbarung und Wunder, Gießen 1908; Wendland, Der Wunderglaube im Christentum, Göttingen 1910. Wohl ist der Zustand der zukünftigen verklärten Natur in den Wundern des Herrn symbolisiert und antizipiert, aber dieser Zustand selbst ist ein übernatürlicher und darum auch die Art und Weise dieser restitutio in integrum notwendig ein übernatürlicher Vorgang.

VII. Ist gleich Gott die oberste und eigentliche Ursache des Wunders, so schließt es doch nicht die Wirksamkeit der Mittelursachen in der oben bezeichneten Weise aus; unter diesen erscheint besonders die heilige Menschheit Christi, die Tätigkeit der Engel, auserwählter Menschen, auch der Sünder, Häretiker und Ungläubigen und selbst lebloser Gegenstände.

Ps 135, 3. August., De civ. Dei 10, 12: Quaecumque miracula sive per angelos sive quocumque modo ita divinitus fiunt . . . fieri ipso

Deo in illos operante credendum est. Werkzeugliche Ursache dagegen ist vor allem die heilige Menschheit Christi. Suarez, De Incarn. disp. 31, sect. 4: Cum in omni opere miraculoso quasi abrogentur et rumpantur naturae leges, nulla virtus creata (auch nicht der heiligen Menschheit Christi) potest hoc modo ut principale agens operari, sed solus ille, qui est super omnes leges naturae creatae. Thom., S. th. 3, q. 13, a. 2: Si (autem) loquamur de anima Christi, secundum quod est instrumentum Verbi sibi uniti, sic habuit instrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas ordinabiles ad incarnationis finem, qui est instaurare omnia, sive quae in coelis, sive quae in terris sunt. Ob diese Wirksamkeit als causa instrumentalis physica (i. e. quae effectum producit per realem et physicum influxum) oder moralis (quae movet tantum causam principalem) zu fassen sei, ist unter den Theologen kontrovers. Für jene Anschauung Thom. a. a. O. q. 13, a. 1 und 3; q. 48, a. 6; q. 51, a. 1. Franc. de Sylvestris Ferrariensis, In Thomae S. c. Gent. 3, 56. Suarez, De mysteriis vitae Christi disp. 31, sect. 2. Über die Tätigkeit der Engel vgl. August. a. a. O. 18, 18 und Suarez, De angelis l. 4, c. 27, n. 6. Benedict. XIV., De servorum Dei beatificatione et canonisatione IV, 3. Gott bedient sich der Engel als Werkzeuge zur Hervorbringung übernatürlicher und wunderbarer Wirkungen (per donum gratiae, in quantum sunt divinae virtutis ministri. Thom., De potentia Dei q. 6, a. 4), selbst der bösen Engel, aber nicht zur Bestätigung des Irrtums (ebd. a. 5); auch böser Menschen. August., De diversis quaestionibus 83, q. 79: Quod ante dicit pseudoprophetas multa signa et prodigia facturos, ita ut fallant, si fieri potest, etiam electos, admonet utique, ut intelligamus quaedam miracula etiam sceleratos homines facere, qualia Sancti facere non possunt. Hieron., In Matth. 7, 22: Virtutes facere interdum non est eius meriti, qui operatur, sed vel invocatione nominis Christi hoc agit, vel ob condemnationem eorum, qui invocant, et utilitatem eorum, qui vident et audiunt, conceditur. Tertull., Adv. Marc. 3, 3: Temerariam signorum et virtutum fidem (Marcion) ostendit, ut etiam apud Pseudo-Christos facillimarum. Vgl. Chrysost., In Matth. 7, 22, ebenso Euthymius, Theophylaktus, besonders Kornelius a Lapide (in h. l.). Wenn Irenäus (Adv. haer. 2, 31 ff) dagegen zu sprechen scheint, so gilt dies nur von Wundern der Häretiker zur Bestätigung ihres Irrtums, nicht von der wunderbaren Wirkung überhaupt. Suarez, De gratia, Proleg. 3, 4, n. 10: Potest Deus uti instrumento quo voluerit, etiamsi homo sit peccator vel infidelis, sicut utitur homine infideli vel peccatore Sacramentum Baptismatis ministrando. Benedict. XIV. a. a. O. III, 44; IV, 4.

§ 22. Möglichkeit des Wunders.

I. Die Möglichkeit des Wunders erhellt von seiten Gottes, indem es ein Akt der göttlichen Macht und Weisheit ist, a) weil diese Macht durch die Schöpfung der physischen Weltordnung (ordo physicus) und

der Naturordnung (ordo naturae) überhaupt nicht erschöpft wird, noch an diese gebunden ist, b) weil die göttliche Weisheit und Vorsehung zur Durchführung des Heilsratschlusses mit den ordentlichen Werken der Schöpfung außerordentliche einheitlich zu verbinden und zur Erhöhung der Selbstoffenbarung zu gebrauchen vermag.

1. Wir unterscheiden zwischen metaphysischer (possibilitas intrinseca) und physischer (possibilitas extrinseca) Möglichkeit; jene folgt aus der Widerspruchslosigkeit des Wunders, diese aus der Existenz einer Ursache, die dasselbe zu realisieren vermag. Erstere ergibt sich aus dem Verhältnis des Wunders zur göttlichen Weisheit, letztere aus dem zur göttlichen Macht. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 3, can. 4: S. q. d., miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse; aut miracula certo cognosci nunquam posse nec iis divinam religionis christianae originem rite probari, a. s. (Denz. n. 1813). Der letzte Grund für die physische Möglichkeit des Wunders liegt in der Unendlichkeit der göttlichen Macht, der letzte Grund für die metaphysische in der Unendlichkeit der göttlichen Weisheit, durch die Gott vor aller Welt und in ewigem, einheitlichem Denkakt alles Mögliche und Wirkliche schaut und ordnet. So steht Gott der Welt vollkommen frei gegenüber.

Der hl. Thomas beweist die Möglichkeit der Wunder daher: a) Aus dem freipersönlichen Charakter des göttlichen Schöpfungsaktes. C. Gent. 3, 99: Deus operatur per voluntatem et non per necessitatem naturae; igitur minores effectus, qui fiunt per causas inferiores, potest facere immediate absque causis secundis. b) Aus der universalen Wirksamkeit Gottes, welche jene Wirkung unmittelbar und durch sich zu setzen vermag, die nach dem Laufe der Natur durch Mittelursachen gesetzt wird: Divinus intellectus non solum est cognoscitivus suae essentiae, quae est quasi universalis virtus activa, neque etiam tantum universalium et primarum causarum, sed omnium particularium; potest igitur producere immediate omnem effectum, quem producit quodcumque particulare agens. . . . Cum accidentia consequantur principia substantialia rei, oportet, quod ille, qui immediate substantiam rei producit, possit immediate circa ipsam rem operari, quaecumque ad substantiam eius consequuntur. . . . Potest igitur immediate unamquamque rem producere, sive movere ad aliquem effectum sine mediis causis. c) Aus der Analogie der Einwirkung der Seele auf den Leib: Universa creatura magis Deo subdita est, quam corpus humanum sit subditum animae eius. . . . Multo igitur magis potest effectus aliquis sequi in creaturis absque causis, quae natae sunt secundum naturam illum effectum producere. d) Aus der Eignung des Wunders zum Beweis der Allherrschaft und Freiheit des Schöpfers: Si per aliquam virtutem creatam fieri potest ut ordo naturalis mutetur ab eo, quod est frequenter, ad id, quod est raro, absque mutatione providentiae divinae; multo magis divina virtus quandoque aliquid facere potest

sine providentiae suae praeiudicio praeter ordinem naturalem inditum rebus a Deo. . . . Nullo enim modo melius manifestari potest, quod tota natura divinae subiecta est voluntati, quam ex hoc, quod quandoque ipse praeter ordinem naturae aliquid operatur . . . cum supra ostensum sit, quod omnes creaturae corporales ad naturam intellectualem ordinentur quodammodo sicut in finem. Ipsius autem intellectualis naturae finis est divina cognitio.

2. Das Wunder liegt nicht außer-, sondern innerhalb der Sphäre der göttlichen Providenz. Thom., Quaest. disp., de potentia Dei q. 6, a. 1 ad 6: Sic instituit naturae cursum, ut tamen ordinaret in aeterna sua voluntate, quae praeter cursum aliquando facturus erat. Darum ist es falsch, zu sagen (Spinoza, Tract. theol.-politicus c. 6. Strauß, Die christl. Glaubenslehre I 230 276), das Wunder durchkreuze den göttlichen Weltplan; denn es ist als außerordentliche göttliche Tat ebenfalls von Ewigkeit in denselben mit aufgenommen. Thom., C. Gent. 3, 98: Ordinem universalem, secundum quem omnia ex divina providentia ordinantur, possumus considerare dupliciter, scl. quantum ad res, quae subduntur ordini, et quantum ad ordinis rationem, quae ex principio ordinis dependet. . . . Praeter ea, quae sub ordinem divinae providentiae cadunt, Deus aliqua facere potest; non enim est eius virtus ad has vel illas res obligata. Si autem consideremus praedictum ordinem quantum ad rationem a principio dependentem, sic praeter ordinem illum Deus facere non potest. Ordo enim ille procedit ex scientia et voluntate Dei, omnia ordinante in suam bonitatem sicut in finem. Non est autem possibile, quod Deus aliquid faciat, quod non sit ab eo volitum. . . . Impossibile est, quod aliquid velit, quod prius noluerit . . . nec potest facere aliqua, quae sub ordine providentiae ipsius ab aeterno non fuerunt. Demnach steht das Wunder nicht „außerhalb alles Zusammenhanges mit Gottes erhaltender Tätigkeit, mit der geordneten Tätigkeit seiner Allmacht, also bewirkt durch einen Akt seines schlechthin ungebundenen Allmachtwillens oder seiner Willkür" (Pfleiderer, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte I 395).

II. Die Möglichkeit des Wunders von seiten der physischen Weltordnung erhellt a) aus der Bedingtheit der letzteren nach Sinn und Umfang, b) aus der Voraussetzung ihres Fortbestandes im einzelnen und ganzen durch das Wunder selbst.

1. Aus der Freiheit des göttlichen Schöpfungsaktes folgt die Kontingenz der physischen Weltordnung; Gott konnte eine andere Ordnung der physischen Kräfte schaffen, daher für die geschaffene Begrenzungen, Modifikationen und Bereicherungen im Wirkungsplan treffen. Mit Aristoteles (De partibus animalium, ed. Bekker I 642) muß man die physische Weltordnung *τὸ ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον* nennen. Vgl. Thom., S. th. 1, q. 19, a. 4; q. 105, a. 6: Deus potest facere praeter ordinem rerum, quia ordini causarum secundarum ipse non est subiectus, sed talis ordo ei subicitur, quasi

ab eo procedens, non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis. Potuisset enim et alium ordinem rerum instituere; unde et potest praeter hunc ordinem institutum agere, cum voluerit, puta, agendo effectus secundarum causarum sine ipsis vel producendo aliquos effectus, ad quos causae secundae non se extendunt. Klar geht dies hervor aus dem Begriff der allen Kreaturen notwendig innewohnenden potentia oboedientialis. Gemäß der potentia oboedientialis ist jede Kreatur der göttlichen Einwirkung offen, sowohl in aktiver wie passiver Weise. Suarez, Metaphys. disp. 43, 4: Pleno dominio Dei correspondet in creatura plena subiectio; ad hanc autem subiectionem necessaria est talis condicio ex parte creaturae, ratione cuius apta sit ad exequendum quidquid Deus voluerit, vel recipiendo vel agendo. Unde sicut non potest Deus ens creatum efficere, cuius plenum et absolutum dominium non habeat, ita non potest ens creatum fieri, quod non habeat praedictam condicionem et subordinationem seu subiectionem ad Deum (vgl. S. 106).

2. In der Natur zeigt sich eine solche Überordnung der Kräfte, daß die höheren Kräfte die Wirkungen der niederen aufheben oder modifizieren, ohne daß die Kräfte oder ihre Träger und das Gesetz ihrer Wirkungsweise selbst in sich geändert würden. Die Kraft des Magnetismus hebt die Wirkung der Schwerkraft auf, die Vegetationskraft modifiziert die Wirkung der chemischen Kräfte, die in der anorganischen Natur andere Verbindungen eingehen; das tierische Leben wirkt umbildend ein auf die vegetativen Kräfte; der freie Geist bestimmt und modifiziert sie alle. So besitzt auch Gott in seiner freien Allmacht eine Kraft, welche die Kräfte der Natur leitet und bestimmt. Im Einklang mit dem Gesetze, daß höhere Kräfte die Wirkungen der niederen Kräfte modifizieren, neutralisieren — welches ein Gesetz der Natur selbst ist —, tritt so das Wunder ein in die physische Welt als eine höhere Kraft, teils unmittelbar als Gottes Kraft, teils mittelbar in den kreatürlichen Ursachen durch Betätigung der potentia oboedientialis, sowohl in passiver Weise ihre Wirkung alterierend als in aktiver Weise sie zu höherer Wirkung befähigend. Dabei wird das Naturgesetz nicht aufgehoben. Gerade in seinem Fortbestand liegt der Gegensatz begründet, der dem Wunder seine Auffälligkeit und damit seinen Offenbarungswert verleiht. Thom., Quaest. disp., de potentia Dei q. 6, a. 1 ad 20: Dicendum, quod licet Deus faciat aliquem effectum praeter actionem causae naturalis, non tamen tollit ordinem causae ad suum effectum; unde et in igne fornacis remanebat ordo ad comburendum, licet non combureret tres pueros in camino. Diese Einwirkung der höheren Kraft ist aber nicht gegen die Natur schlechthin, da diese die Einwirkung höherer Kräfte aufnehmen kann. Ebd. ad 17: In re qualibet naturali est naturalis ordo et habitudo ad causas omnes superiores, et inde est, quod illa, quae fiunt in corporibus inferioribus ex impressione coelestium corporum, non sunt violenta, licet videantur contraria naturalibus motibus inferiorum, ut patet in fluxu et refluxu maris, qui sequitur motum lunae. Et multo minus est violentum, quod a Deo fit in istis inferioribus. Dies ist um so mehr der Fall, als, je höher

die Kraft, desto höher die Wirkung, die göttliche Einwirkung aber die höchste ist. Ebd. ad 18: Quanto aliqua virtus activa est altior, tanto eandem rem potest perducere in altiorem effectum. . . . Unde nihil prohibet, quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quae inferior potentia facere non potest; et ista vocatur potentia oboedientiae, secundum quod quaelibet creatura Creatori oboedit.

Das Wunder verleugnet das Naturgesetz in dessen Gebiet nicht, es stellt sich nur außerhalb des Bereichs seiner Geltung. Ebensowenig werden durch das Wunder die Substanzen der kraftbegabten Naturkörper alteriert, so daß z. B. ein im Feuer nicht verbrennender menschlicher Körper nicht mehr dieser wäre; die Kraftäußerung und Eigenschaft der Substanz allein ist durch höhere Kraft gehemmt worden. Das Wunder ist dabei insofern nur gegen die Natur, als ohne das Dazwischentreten der höheren Kraft die natürlichen Wirkungen der Substanzen sich geäußert hätten (s. Gutberlet, Vernunft und Wunder, München 1905).

Daß die Möglichkeit des Wunders eine notwendige Konsequenz des Theismus ist, geben auch jene zu, welche die oberste Voraussetzung desselben, die Persönlichkeit Gottes, leugnen. Zeller (Theolog. Jahrbücher I 285): „Das Wunder ist die unmittelbare Konsequenz des gewöhnlichen Theismus. Wird Gott einmal als außerweltlicher Wille gedacht, so muß man auch eine Betätigung dieses Willens an die Welt zugeben; diese Betätigung aber als das Hereingreifen eines transzendenten Prinzips in den Weltlauf kann nur (?) eine übernatürliche, ein Wunder sein." Die auf Grund gleicher Überspannung der göttlichen Transzendenz erhobene Einwendung von Strauß (Die christl. Glaubenslehre I 229), als ob die Wirksamkeit Gottes und der Natur als zweier getrennter Substanzen sich gegenseitig ausschließen müßte, wird durch die Ausführung des hl. Thomas widerlegt (S. th. I, q. 105, a. 5): Deus non solum est causa actionum (causarum secundarum) in quantum dat formam, quae est principium actionis, . . . sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum. . . . Et quia forma est intra rem, et tanto magis, quanto consideratur ut prior et universalior, et ipse Deus est propria causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus, sequitur, quod Deus in omnibus intime operetur.

III. Hiermit fallen die Einwendungen gegen die Möglichkeit des Wunders: a) als ob das Wunder der Unveränderlichkeit Gottes widerstreite, da dasselbe in den göttlichen Weltplan mit aufgenommen ist; b) als ob das Wunder eine göttliche Nachhilfe wäre für die anfänglich unvollkommene Naturordnung, da dasselbe der Ordnung der Gnade angehört und ihren Zwecken dient; c) als ob das Wunder eine „Durchlöcherung" des Naturzusammenhanges bedinge, da weder im ganzen noch im einzelnen Falle das Naturgesetz aufgehoben wird; d) als ob das Wunder, weil eine Verletzung notwendiger Gesetze, ein Widerspruch wäre in sich selbst, da der wunderbare Vorgang eine Wirkung ist in der Natur, aber durch göttliche Kraft bedingt, die Naturordnung als solche daher unberührt läßt; e) als ob alle auf Erfahrung ruhende Gewißheit von den Naturgesetzen durch die Annahme der Möglichkeit von Wundern erschüttert würde, da das Wunder eben nur ein außer-

ordentlicher, keineswegs auf die nächsten Zwecke der einzelnen Naturdinge abzielender Vorgang ist.

1. Der Pantheismus und Materialismus haben für das Wunder keinen Raum; ihre Einwendungen fallen mit den Voraussetzungen ihrer Systeme (Spinoza, Tract. theol.-politicus c. 6: De miraculis. Strauß, Die christl. Glaubenslehre). Die Einwendung unter a) bei Wegscheider (Instit. theol. christ. dogm. § 12), Ammon (Entwurf einer rein biblischen Theologie II 350), Eckermann (Handbuch der christl. Glaubenslehre I 454 ff), Spinoza (a. a. O. n. 9) wird schon von Thomas widerlegt (De potentia Dei q. 6, a. 1 ad 6): Deus non facit contra rationes naturales mutabili voluntate; nam Deus ab aeterno praevidit et voluit se facturum, quod in tempore fecit. Sic ergo instituit naturae cursum, ut tamen praeordinaret in aeterna sua voluntate, quod praeter cursum istum quandoque facturus erat. Auch gilt die Einwendung von Spinoza (a. a. O. n. 9) nicht, die Strauß (a. a. O. I 229) und Wegscheider (a. a. O.) sich aneignen: Si quis statueret Deum aliquid contra leges naturae agere, is simul cogeretur statuere Deum contra suam naturam agere. Denn die physische Ordnung ist nicht, wie die moralische, aus der Notwendigkeit seiner Natur geflossen, sondern das Werk seines freien Willens, das diesem in allweg unterstellt ist und der moralischen Ordnung dient (Thom. a. a. O. a. 1 ad 21).

2. Die Einwendung unter b) (bei Wegscheider a. a. O. § 12; Voltaire, Dictionnaire philos., s. v. Miracles; den englischen Deisten vgl. Lechler, Geschichte des engl. Deismus 132 315. Schleiermacher, Glaubenslehre § 47. Spinoza a. a. O. n. 9. Strauß a. a. O. I 276) ist nur die schon früher (S. 135 f) vorgebrachte und widerlegte Einwendung gegen die Offenbarung überhaupt, die hier ihre spezielle Anwendung auf deren Form, das Wunder, findet. Die Einwendung unter c) findet ihre Lösung in der gegebenen Entwicklung des Verhältnisses der übernatürlichen göttlichen Tat zu dem Wirken der Naturkräfte. Damit fällt auch die Einwendung unter d) (Feuerbach, Das Wesen des Christentums: WW. VII 190. Strauß a. a. O. 276. Spinoza a. a. O. n. 27. Wegscheider a. a. O. A. Schweitzer, Christliche Glaubenslehre I 204 ff 241 ff; II 149 ff. Weisse, Philosophische Dogmatik I 96 229).

3. Die unter e) berührte Einwendung findet sich bei Kant (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 2. St., 2. Abschn.): „Das Wunder erregt Besorgnis, auch das Zutrauen zu den schon als bekannt angenommenen (Naturgesetzen) zu verlieren. Wenn aber die Vernunft um die Erfahrungsgesetze gebracht wird, so ist sie in einer solchen bezauberten Welt zu gar nichts nütze, selbst nicht für den moralischen Gebrauch in derselben, zur Befolgung der Pflicht. Denn man weiß nicht mehr, ob nicht selbst mit den sittlichen Triebfedern, uns unwissend, durch Wunder Veränderungen vorgehen, an denen niemand unterscheiden kann, ob er sie sich selbst oder einer andern unerforschlichen Ursache zuschreiben solle." Ähnlich Feuerbach (Über das Wunder: WW. I, 1, 150 ff), welcher meint, „die Hypothek unseres Glaubens und Zu-

trauens zu unsern Sinnen gehe verloren durch das Wunder". Frohschammer (Das Christentum und die moderne Naturwissenschaft, Wien 1868, 278): „Denken wir zwar eine Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit in der Natur göttlich festgestellt, aber zugleich ein fortwährendes göttliches Eingreifen und unmittelbares Wirken (Wunder) in ihr . . ., so würden allgemeine Gesetze nicht mehr theoretisch erkannt und praktisch verwertet werden können. Die Natur würde mehr oder minder wieder zu einem Chaos." Diese Einwendungen gälten, wenn das Wunder nicht als Kennzeichnung religiöser Offenbarung, sondern einfach als Ersatz der Naturkräfte zur Erfüllung und im Dienst rein natürlicher Einzelziele allenthalben gewirkt würde. Dann würden aber nicht nur die Naturgesetze unsicher, sondern auch das Wunder wertlos, weil ungeeignet, die göttliche Kundgebung unterscheidbar zu machen. Der Einwand ist grundlos und haltlos, weil er gar nicht vom richtigen Begriff und Verständnis des Wunders ausgeht (vgl. Weber, Christl. Apologetik 192).

§ 23. Erkennbarkeit des Wunders.

I. In der Frage nach der Erkennbarkeit des Wunders sind zwei Momente zu unterscheiden: a) die Erkenntnis seines formalen Charakters, d. i. die Konstatierung der übernatürlichen Ursache, als deren Wirkung das Wunder eintritt; b) die Erkenntnis des Wunders als eines äußeren, glaubwürdig bezeugten Vorganges.

II. Der formale Charakter des Wunders wird durch negative und positive Kriterien erkannt. Jene geben die Möglichkeit, diese die Wirklichkeit des Wunders.

III. Als negative Kriterien müssen gelten: a) daß der wunderbare Vorgang sowohl an sich als in Hinsicht auf sämtliche Umstände und besonders seinen nächsten Zweck Gottes nicht unwürdig sei; b) daß sein nächster oder sein entfernter Zweck das Heil sei und im Zusammenhang stehe mit dem göttlichen Heilsplane; c) daß die Lehre, für deren göttlichen Ursprung das Wunder zeugen soll, nicht evident falsch und unsittlich sei; d) daß der Wundertäter nicht zuvörderst persönliche Interessen, vollends in unsittlicher Weise verfolge. — Ist gleich an sich die Wundergabe nicht abhängig von der Heiligkeit des Wundertäters, so ist doch sittliche Unwürdigkeit in der gegenwärtigen Ordnung der göttlichen Vorsehung ein starker Beweis gegen den übernatürlichen Charakter des außerordentlichen Vorganges; soll er namentlich zur Bekräftigung des Irrtums oder der Sünde dienen, so kann er nur ein Scheinwunder sein.

1. Unmittelbar und an sich ist das Wunder, was die Art und Weise seiner Bewirkung betrifft, uns nicht erkennbar. Spinoza, Ep. 75 (23): Rem obscuram, Dei exsistentiam per aliam magis obscuram, et quam maxime

ignorant, ostendere volunt. Aber einer solchen unmittelbaren Erkenntnis bedarf es auch nicht, da wir das Resultat des Vorgangs erfahrungsmäßig erkennen und aus dessen Beschaffenheit auf die außerordentliche göttliche Wirkung schließen, ähnlich wie ja auch im Natürlichen die Kraft als solche uns unsichtbar bleibt, aber in ihren Wirkungen sich offenbart.

2. Schon die Väter weisen, den Anschuldigungen der Heiden gegenüber, als habe Christus Zauberkünste geübt, darauf hin, daß die Taten Christi ersprießlich seien für Leib und Seele, während die Werke der Betrüger nur Verderben in ihrem Gefolge haben. Origenes, C. Cels. 2, 49 50; 3, 27; 4, 47. Iren., Adv. haer. 2, 31: plus laedentes quam utilitatem praestantes (von den Scheinwundern); der Erfolg der Wunder Christi war gerade die Zerstörung aller Gaukelei und Magie (Athanas., Oratio De incarn. Verbi n. 15: Migne, P. gr. 25, 121 ff. Vgl. Dieringer, System der göttlichen Taten des Christentums I², Mainz 1857, 148 ff). Sie weisen darauf hin, daß die Wunder Christi in ihren Erfolgen beharrlich seien, während das Scheinwunder alsbald verschwindet (so Quadratus bei Euseb., Hist. eccl. 4, 3), daß die Zauberer sich künstlicher Mittel bedienen, dagegen Christus „durch himmlische Kraft und Gewalt" seine Wunder wirkte (so Lactant., Instit. div. 4, 15. Arnob., Disp. adv. gentes 1, 51). Vor allem berufen sie sich auf den sittlichen Charakter Jesu und der Apostel (so Origenes a. a. O. 2, 48. Euseb., Demonstr. evang. 3, 3 5 6). Auch weisen sie hin auf den augenscheinlichen Unterschied in der Größe und Gewalt der Wundergabe Christi (so Arnob. a. a. O. 1, 15; vgl. Ex 7. Io 11, 42. Act 13, 10).

3. Gegen b) und c) bemerkt Strauß (Die christl. Glaubenslehre I 225): „Daß die Lehre göttlich ist, sollen mir die Wunder beweisen; daß aber diese selbst göttlich und nicht vielmehr teuflisch sind, soll ich aus der Lehre ersehen." Der Zirkel ist nur ein vermeintlicher; es wird nur ein Urteil über die Lehre vom rein natürlichen Standpunkte aus mit besonderer Betonung der negativen Kriterien verlangt, wie sie der Offenbarung gegenüber überhaupt statthaben kann und soll, ohne daß hierdurch ihr übernatürlicher Charakter beeinträchtigt wird. So finden Mt 13, 1 f; 18, 15 f. Mt 12, 24 f. Lc 11, 15 f ihre Erklärung.

IV. Die positiven Kriterien für Erkenntnis des Wunders ergeben sich: a) aus der gewissen Erkenntnis des Naturgesetzes, das im gegebenen Falle die Wirkung nicht hervorgebracht hat noch hervorbringen konnte; b) aus der gewissen Erkenntnis, daß die außerordentliche Erscheinung auch nicht durch eine andere, unbekannte Naturkraft konnte gewirkt worden sein.

V. Die Anwendbarkeit dieses zweifachen Kriteriums leuchtet ein, wenn wir erwägen: a) Es gibt Erscheinungen, deren Charakter mit Gewißheit auf eine übernatürliche Ursache hinweist, bei welchen daher die Unmöglichkeit einer rein natürlichen Kraftwirkung außer allem

Zweifel steht; b) wir erkennen mit Gewißheit und positiv die Wirkungsweise vieler Naturkräfte und ihre Unzulänglichkeit zu der in Frage stehenden Wirkung; c) die uns unbekannten Naturkräfte und Gesetze können die bekannten nicht aufheben und nicht zu ihnen im Widerspruch stehen, weil nur auf der Sicherheit und Unverbrüchlichkeit der bekannten Naturgesetze die unerläßliche Sicherheit der moralischen Ordnung bestehen kann.

1. Die verbreitetste Einrede gegen die Erkennbarkeit des Wunders begegnet uns schon bei Spinoza (Ep. 75 [23]): Humanam imbecillitatem tecum agnosce. Sed te contra rogare mihi liceat, an nos homunciones tantam naturae cognitionem habeamus, ut determinare possimus, quousque eius vis et potentia se extendit, et quid eius vim superat. Quod quia nemo sine arrogantia praesumere potest, licet ergo absque iactantia miracula per causas naturales, quantum fieri potest, explicare, et quae explicare non possumus, nec etiam demonstrare, quod absurda sint; satius erit, iudicium de iis suspendere, et religionem sola doctrinae sapientia adstruere. Nach ihm Kant (Vorlesungen über Metaphysik, Erfurt 1821, 333), Wegscheider (Instit. § 11), Bretschneider (Handb. der Dogmatik der evang.-luth. Kirche I 309), Baumgarten-Crusius (Grundriß der evang.-kirchl. Dogmatik, Jena 1830, 12), Rousseau (Lettres écrites de la montagne l. 3), Schleiermacher (Glaubenslehre § 47). Aber es gibt Erscheinungen, in denen eine schöpferische Tätigkeit sich offenbart (Totenerweckung); sie schließen jede natürliche Erklärung aus. Sodann ergibt sich die Falschheit des angeführten Satzes aus seinen Folgerungen; er hebt notwendig jede gewisse Erkenntnis eines Naturgesetzes, somit die Naturwissenschaft selbst auf. Ebendarum sprechen wir von Naturgesetzen, weil wir wissen, daß die Natur in Harmonie ist mit sich selbst, daß ihre Kraftäußerung eine geordnete ist, und daß nicht eine Wirkung jetzt von einer bestimmten Kraft ausgeht und jetzt wieder nicht, in welchem Falle nicht mehr von Gesetzmäßigkeit der Naturwirkungen die Rede sein könnte.

Es mag sein, daß wir nicht präzis die Linie bezeichnen können, wo die natürliche Kausalität aufhört und die übernatürliche beginnt, so wenig als wir im Menschen die Linie ziehen können, wo das sinnliche Leben aufhört und das geistige beginnt. Aber die Eigenschaften beider Ordnungen erkennen wir mit Gewißheit, und sonach auch die Wirkungen, die der einen und andern zukommen, sonach auch die Unzulänglichkeit der einen zur Erklärung von Wirkungen, die der andern zukommen. Was jedoch die Hauptsache ist, eine gewisse Erkenntnis der wichtigsten Naturgesetze ist uns notwendig insoweit, als auf ihr die Sicherheit der moralischen Ordnung beruht. Wie der einzelne Mensch seine intellektuelle und sittliche Aufgabe nicht erfüllen kann ohne Erkenntnis jener Gesetze, auf denen sein physisches Leben ruht, ohne deswegen alle Gesetze der Physiologie des Menschen kennen zu müssen, ebensowenig könnte die Menschheit eine sittliche Ordnung aufrechthalten und ihre Zwecke erreichen

ohne Kenntnis der Gesetze, von denen ihr Leben im großen und ganzen bedingt wird. Nous ne connaissons pas les lois particulières de la nature, mais nous connaissons une loi générale qui nous garantit la certitude de celles que nous connaissons; c'est la sagesse de Dieu et sa providence ... parce que, s'il n'y avait rien de certain dans la nature, il n'y aurait rien de certain non plus dans la société, dans notre état, dans nos devoirs. Je suis assuré qu'il n'y a aucune loi possible dans la nature, en vertu de laquelle un mort puisse être rendu à la vie, parce que la résurrection, devenue naturelle, changerait nécessairement l'ordre de la société.... Si par une loi physique inconnue, mais possible à connaître, de simples paroles pouvaient guérir toutes les maladies, serions-nous encore obligés de veiller si exactement à notre conservation et à celle d'autrui? Si, par une autre loi physique, un corps humain pouvait marcher sur les eaux, voler dans les airs, pénétrer les autres corps, quelles barrières pourraient assurer notre vie et notre repos? ... Depuis Adam jusqu'à nous, a-t-on découvert une nouvelle loi physique, qui ait introduit un nouvel ordre moral, ou qui ait donné quelque atteinte à la règle immuable des mœurs? (Bergier, Dictionnaire théologique, s. v. Miracles.) So ist unsere Kenntnis der Natur zunächst und an sich eine physisch gewisse; indirekt, durch den notwendigen Zusammenhang mit der göttlichen Vorsehung und der sittlichen Weltordnung, gewinnt sie jedoch eine metaphysische Gewißheit.

2. Die Möglichkeit relativer Wunder (miracula quoad nos) durch gute oder böse Geister ist nicht in Abrede zu stellen; allein diese sind derart, daß sie dem eigentlichen Wunder nicht gleichkommen, z. B. Auferweckung eines Toten, plötzliche Heilungen (Mc 5, 29. Lc 6, 10; 17, 12. Io 5, 9); außerdem kann in der gegenwärtigen Ordnung der Vorsehung kein wunderbarer Vorgang gewirkt werden ohne Zulassung Gottes, darum auch nicht zur Bestätigung eines Irrtums (vgl. Origenes, C. Cels. 2, 53 ff).

VI. Da das Wunder ein sinnlich wahrnehmbarer, glaubwürdig bezeugter, außerordentlicher Vorgang ist, so ist dasselbe, wie jede andere natürliche Erscheinung, nach den Regeln der historischen Kritik zu erkennen und festzustellen.

1. Das Außerordentliche des Vorganges hebt die Glaubwürdigkeit der Zeugen nicht auf, sondern verpflichtet nur zur strengeren und sorgfältigeren Prüfung. Ihr Zeugnis begründet eine moralische Gewißheit; dessen Verwerfung müßte die sittliche Ordnung selbst aufheben.

Hume (An inquiry concerning human understanding, sect. X), Rousseau (Lettres écrites de la montagne l. 2 u. 3), Laplace (Essai philosoph. sur les probabilités, deutsch Heidelberg 1819, 135), Strauß (Die christl. Glaubenslehre I 240 ff), Weisse (Philos. Dogmatik I, § 124; III, § 863) behaupten die Unmöglichkeit, einen wunderbaren Vorgang historisch zu konstatieren. „Ich würde meinen Augen nicht trauen, wenn ich ein übernatürliches Wunder vorgehen sähe; das ist ein ganz adäquater Ausdruck der Undenkbarkeit der objektiven Bürgschaft der Realität eines Wunders. Das

Sehen mit den Augen geschieht ja selbst nach Naturgesetzen: also auf Grund dieser Gesetze soll ich die Gesetzlosigkeit annehmen?" Ausführlicher Hume: „Wir setzen auf Zeugnisse Vertrauen, einzig darum, weil wir gewohnt sind, zwischen den Aussagen von Zeugen und den Tatsachen Übereinstimmung anzutreffen. Ist aber das bezeugte Faktum derart, daß ein ähnliches selten unserer Beobachtung vorkam, so ist hier ein Widerstreit zweier Erfahrungen, ein Kampf zweier Beweisgründe, von welchen der stärkere das Feld behält, doch so, daß er an seiner Stärke so viel verliert, als der des Gegengrundes beträgt. Wenn mir also ein Cato bezeugen würde, er habe einen Fabius sich übereilen sehen, so hätte ich zu berechnen, ob der Fälle mehrere waren, in welchen ich unter gegebenen Bedingungen den Fabius an Unvorsichtigkeit und den Cato nicht eben an Lüge, sondern an unrichtige Auffassung und Beurteilung des Gegebenen habe streifen sehen, und gesetzt, es wären hiernach die Wahrscheinlichkeitsgründe für die Richtigkeit der Aussage = 1, die Gegengründe aber = $^9/_{10}$, so würde die Aussage zwar recht behalten, aber doch nur mit dem geringen Ausschlage eines Zehntels überwiegender Wahrscheinlichkeit. Ein Wunder aber ist eine Verletzung der Gesetze der Natur; und da eine feste, ausnahmslose Erfahrung diese Gesetze gegründet hat, so ist der Beweis gegen ein Wunder so vollständig, als nur immer einer aus der Erfahrung möglich ist. Was müßte also ein Zeugnis für eine Beschaffenheit haben, um eine solche Tatsache beglaubigen zu können? Es müßte zu einer Klasse von Zeugnissen gehören, aus der nie eines getrogen hat — und selbst dann gingen Zeugnis und Gegenzeugnis nebeneinander auf; es müßte vielmehr die Falschheit des Zeugnisses ein größeres Wunder sein als die Tatsache, die durch dasselbe bezeugt wird."

Aber es ist nicht wahr, daß unsere persönliche Erfahrung von der Zusammenstimmung der Zeugenaussage und der Tatsache der Grund unseres Glaubens sei. Dieser ruht vielmehr auf der ontologischen Einheit von Wahrheit und Güte, dem inneren Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Wahrhaftigkeit, so daß wir, wo alle Kriterien sittlicher Glaubwürdigkeit verbunden mit der Wissensmöglichkeit in einem Zeugen sich finden, aus seiner Güte die Wahrheit der Aussage erschließen. Das Recht, auf glaubwürdige Zeugnisse zu vertrauen, ist die Grundlage des gesitteten Gemeinschaftslebens der Menschen. Seine Leugnung müßte zum vollkommenen historischen Skeptizismus führen. Schlimm genug für Hume, daß er, um sich konsequent zu bleiben, dem indischen Könige recht geben muß, der die Existenz des Eises leugnete, da er noch keines gesehen hatte. Beide Erfahrungen sollen sich widersprechen und gegenseitig aufheben; aber sie sind formell verschieden. Der natürliche Vorgang beruht auf dem Naturgesetz, der übernatürliche wird ja eben als Wirkung einer nicht natürlichen Ursache berichtet. Der allgemeine Erfahrungssatz: Tote werden nicht wieder lebendig, sagt uns nur, was natürlicherweise geschieht, sagt aber nicht: Es ist schlechterdings unmöglich, daß Tote wieder lebendig werden durch übernatürliche Kausalität. Gegen Weisse gilt: Das Wunder ist keine Gesetzlosigkeit; vielmehr sieht das Auge nach seinen Gesetzen den Vorgang; es bezeugt auch nicht den übernatürlichen Charakter desselben, sondern berichtet nur das sinnlich wahrgenommene Ereignis; die übernatürliche Kausalität erschließt die Vernunft. Vgl. Bonnet, Lettres philosophiques sur les preuves du Christianisme, ch. 13; E. Müller, Das Wunder und die Geschichtswissenschaft, Freiburg i. Schw. 1898.

2. Eine andere Einwendung, welche jedoch bereits auf den Boden der Geschichte sich begibt, erheben der Verfasser der Questions sur l'Encyclopédie, Hume (a. a. O.), nach

ihm Strauß (a. a. O. I 240). In der ganzen Geschichte, sagt man, ist kein Wunder aufzufinden, welches a) von einer hinreichenden Anzahl b) hinlänglich gebildeter Personen bezeugt wäre, um die Möglichkeit der Selbsttäuschung auszuschließen, c) von Personen ferner, die urkundlich so rechtschaffen waren und so viel Ansehen aufs Spiel setzten, daß eine absichtliche Täuschung undenkbar würde; d) kein Wunder, das in einem so frequenten Teile der Welt vor sich gegangen wäre, daß die Entdeckung der etwaigen Unwahrheit nicht hätte ausbleiben können. Ausonio Franchi (Il razionalismo del popolo², Mail. 1861, 122), Voltaire (Diction. philos., s. v. Miracles), Fréret (Examen critique des Apologistes de la religion chrétienne, Paris 1767, ch. 3) und Renan (Vie de Jésus, Introduct.) verlangen eine Auferweckung im Sektionssaale vor den Mitgliedern der Medizinerfakultät, nach Belieben wie ein Experiment wiederholt (Le thaumaturge serait invité à reproduire son acte merveilleux dans d'autres circonstances, sur d'autres cadavres, dans un autre milieu. Si chaque fois le miracle réussissait, serait prouvé qu'il arrive dans le monde des faits surnaturels etc.).

Aber das Zeugnis der Menge bei der Auferweckung des Jünglings zu Naim (Lc 7, 16), die gerichtliche Untersuchung der Heilung des Blindgebornen (Io 9), die Auferstehung des Herrn durch mehr als „fünfhundert Brüder" bezeugt (1 Cor 15, 6), das Geständnis der Feinde des Herrn (Act 4, 14 16) beweisen die Notorietät der wunderbaren Vorgänge. Mc 3, 22; Io 8, 48; Mt 21, 13; Lc 23, 8; Io 9, 13; 11, 47 beweisen, daß die Gebildeten jener Zeit diese Vorgänge kannten, welche sich durch nichts weniger als Leichtgläubigkeit charakterisiert. Übrigens hat die Verteidigungsschrift des Quadratus an Kaiser Hadrian, in welcher derselbe sich auf das Zeugnis der noch zu seiner Zeit lebenden vom Herrn Geheilten und von den Toten Erweckten (Anfang des zweiten Jahrhunderts) beruft, das Gewicht einer öffentlichen Urkunde, wie sie der Verfasser der Questions sur l'Encyclopédie verlangt.

VII. Die geschichtliche Tatsache sowie der übernatürliche Charakter der Wunder empfangen besonders dann ihre volle Evidenz, wenn wir sie nicht bloß im allgemeinen und abstrakt, sondern im einzelnen und in ihrer konkreten Erscheinung betrachten.

1. Die Wunder Jesu sind in ihrer Eigenart als bloße Willenswirkung Christi so einzig in der Geschichte, daß eine natürliche Verursachung derselben rätselhafter wäre als der göttliche Wunderakt. Außerdem stehen die Wunder des Herrn in innigstem Zusammenhang mit seiner Lehre (Lc 6, 9. Mt 17, 5; 11, 1; 12, 28. Io 5, 21); seine Wunder und seine Worte bilden ein unzerreißbares Ganze. Der hohe sittliche Gehalt seiner Lehre lehnt sich an an seine wunderbaren Taten, diese finden ihre Erklärung in seinen Worten. Endlich bürgt der sittliche Charakter Jesu, seine eigene Erklärung für die Wirklichkeit seiner Wunder. Ein Betrug würde ihn von seiner Höhe stürzen, selbst von jener, auf der die ihn erblicken, die ihn als den „Weisen von Nazareth" verehren; es wäre eine Anklage gegen die göttliche Vorsehung, die einem Menschen allein unter allen solche Mittel und Kenntnis der Natur zu Gebote stellte zum Zwecke schmählicher Täuschung und tausendjährigen Wahnes.

2. Die neuere Zeit weist auf die Erscheinungen des Magnetismus hin als ein Analogon der biblischen Wunder (vgl. Der animalische Magnetismus

in seinem Verhältnis zu den Wundern, Regensburg 1853; aus der Civiltà cattolica, ser. I, vol. VI u. VII. Finlay, Der Hypnotismus, Aachen 1892. Lehmann-Huber, Lehrbuch des Hypnotismus, München 1905). Dagegen gilt:

a) Die Wissenschaft der Gegenwart schreibt dem Magnetismus eine nur sehr untergeordnete und problematische Bedeutung zu. b) Keinenfalls kann der Magnetismus Erscheinungen hervorbringen, die wir als miracula quantum ad id, quod fit (Totenerweckung) und miracula quantum ad id, in quo fit (z. B. Heilung des von Geburt Blinden) bezeichnet haben. c) Es käme demnach nur noch jene Stufe des Wunders als Analogon in Betracht, welche wir als miraculum quantum ad modum seu ordinem faciendi bezeichnet haben. Aber auch hier erscheint alsbald der Unterschied. Der Magnetismus heilt nicht augenblicklich, sondern verlangt langwierige, oft wiederholte Operationen; er heilt nicht mit Sicherheit, sondern seine Erfolge sind ungewiß, zufällig, selten. Er heilt, wenn er überhaupt heilt, nur bestimmte Krankheiten, besonders nervös-psychischer Natur, meistens bei Verschiedenheit der Geschlechter usf. Des Mousseaux, La magie au XIXe siècle ch. XII, S. 327: Lorsque l'agent magnétique opère sur les maux de nos corps, l'expérience établit, à titre de vérité générale, qu'il ne les guérit point sans causer de vives douleurs, ou sans nous faire courir le risque de la vie, que souvent il éteint. Ses cures sont d'une longueur désespérante; elles ne sont complètes que par exception; le mal qu'il chasse d'un organe est souvent remplacée dans un autre organe par un mal plus farouche, et les maladies dissipées sont sujettes à de cruels retours. d) Es gilt daher für diese, vorausgesetzt wirklichen Erfolge des Magnetismus, was Thomas (Quaest. disp. I, de potentia q. 6, a. 5) von den mirabilibus daemonum sagt: Neutra operatio est miraculosa, sed per modum artis, nämlich durch Anwendung der Gesetze der Natur selbst. Den Einfluß der Phantasie auf die Hebung krankhafter Gefühle kannte schon Bartolini (bei Benedict. XIV., De servorum Dei beatificatione et canonisatione l. 4, p. 1 ult.): Acriter de imaginatione inter alios disceptatur, an morbos curare valeat. Non dubitarim conferre plurimum, movendo et excitando spiritus sopitos et calorem. Phantasia plerique morbi curantur, qui ope medicamentorum, importune ab indoctis exhibitorum, creduntur cessisse. Allein dieser Erklärungsgrund reicht für die biblischen Wunder nicht aus, da die Phantasie organische Übel nicht zu heilen vermag; vgl. das Urteil der Ärzte bei Benedict. XIV. a. a. O.; K. Knur, Christus medicus? Freiburg i. Br. 1905.

§ 24. Beweiskraft des Wunders.

I. Die Beweiskraft des Wunders im eigentlichen Sinne zur Erhärtung der Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarung ergibt sich: a) aus dem Wesen des Wunders, wonach es eine von Gott allein gesetzte Wirkung ist; b) aus der Beziehung des Wunders zu der

Tatsache und dem Inhalt der göttlichen Offenbarung; c) aus der Idee der göttlichen Vorsehung, welcher die Betätigung der Wunderkraft zur Bestätigung des Irrtums widerstreitet.

1. Die Heilige Schrift bezeichnet konstant das Wunder als ein Zeugnis für die Wahrheit und Göttlichkeit der Offenbarung (Io 14, 10—12). Paulus beweist aus den von ihm gewirkten Wundern die Rechtmäßigkeit seines Apostolats (Rom 15, 18. 2 Cor 12, 12. Hebr 2, 4. Gal 3, 5).

2. Wohl wirkt Gott als causa prima und per concursum naturalem auf jede natürliche Tätigkeit der Kreatur (causa secunda) ein; jedoch ist die Kreatur causa efficiens des Aktes, den sie durch Betätigung der in sie gelegten Kraft setzt. Anders verhält sich dies im Wunder. Hier betätigt sich die Kreatur entweder gar nicht, oder doch nur als Instrument in der Hand Gottes als der causa principalis et efficiens. Bei dieser unmittelbaren Ursachebeziehung des Wunders auf Gott muß auch sein Zweck unmittelbar göttlich sein, und die Bestätigung des Irrtums durch ein Wunder würde auf Gott selbst zurückfallen. Thom., S. th. 2, 2, q. 178, a. 2: Vera miracula non possunt fieri nisi virtute divina; operatur enim ea Deus ad hominum utilitatem et hoc dupliciter: uno quidem modo ad veritatis praedicatae confirmationem; alio modo ad demonstrationem sanctitatis alicuius, quam Deus vult hominibus proponere in exemplum virtutis. Primo modo miracula possunt fieri per quemcumque, qui veram fidem praedicat et nomen Christi vindicat, quod etiam interdum per malos fit. . . . Secundo autem modo non fiunt miracula nisi a sanctis, ad quorum sanctitatem demonstrandam miracula fiunt vel in vita eorum vel etiam post mortem, sive per eos, sive per alios. Ebd. ad 3: Semper miracula sunt vera testimonia eius, ad quod ordinantur. Unde a malis, qui falsam doctrinam annuntiant, numquam fiunt vera miracula ad confirmationem suae doctrinae, quamvis quandoque fieri possunt ad commendationem nominis Christi quod invocant, et virtutis Sacramentorum quae exhibent. Ab his autem, qui veram doctrinam annuntiant, fiunt quandoque vera miracula ad confirmationem doctrinae, non autem ad testificationem sanctitatis. Suarez, De mysteriis vitae Christi disp. 31, sect. 2: Declaro pertinere ad divinam providentiam, ut non permittat aliquid falsum suo sub nomine et auctoritate ita proponi atque exterius confirmari, ut secundum rectam rationem cogantur homines ad credendum, illud esse dictum a Deo, et assentiendum ea certitudine, quae omnem dubitationem expellat. Quia si Deus hoc permitteret, et cooperaretur ad talia signa et opera quibus mendacium confirmatur, quamvis proprie non mentiretur . . . quodammodo tamen abuteretur sua potestate in praeiudicium suae auctoritatis, qua fide dignus exsistit. Nam si concurrentibus tot signis et divinis operibus exterius factis in confirmationem veritatis adhuc posset subesse falsitas, nulla superesset via ad credendum Deo loquenti per homines vel per signa, quod est contra divinam veritatem

et auctoritatem, quam ipsum oportet habere in dicendo. Vgl. Lugo, De fide disp. 4, sect. 1 2.

II. Auch die uneigentlichen Wunder, von höheren Geistern gewirkt, dienen zur Bekräftigung der göttlichen Wahrheit, da Gott nicht zugeben kann, daß der Mensch ohne seine Schuld in den Irrtum geführt wird.

Suarez, De incarnatione II. De myst. vitae Christi disp. 31, sect. 2: Non pertinet ad providentiam Dei non permittere falsa signa, quae ad probationem et profectum electorum prosunt (Mt 24, 24); sed pertinet ad providentiam Dei, dare auxilium ac modum, quo possint diiudicari et cognosci, quia non est divinae bonitatis et sapientiae, ut permittat hominem tentari ultra id, quod potest. Ac propterea, quando facta morali diligentia et investigatione adhuc constat, evidenter vera esse miracula quae fiunt in contestationem doctrinae, nulla relinquitur ratio dubitandi de talis doctrinae veritate, praesertim si miracula sint frequentia, et magna auctoritate et potestate facta, et vitae innocentia, et sanctitate confirmata, et in ipsa doctrina nihil contra honestatem, nihil contra rationem rectam, nihil denique contra alias divinas revelationes appareat. Bellarmin, De sacramentis in genere 1, 14: Eadem est vis sigilli et miraculi; semper enim sigillum regis notius est quam literae regis. . . . Sic etiam miraculum notius est et efficacius quam praedicatio; omnes enim, qui vident caecum illuminari aut mortuum suscitari, intelligunt illud opus esse supernaturale et divinum. Wenn einige Theologen (Petrus Hurtado de Mendoza, Scholasticae et morales disputationes de tribus virtutibus theologicis [2 Bde, Salm. 1631] disp. 26, sect. 4; Bañez, Schol. Comment. in D. Thom. 2, 2, q. 5, a. 1) die Möglichkeit statuierten, es könne Gott an sich (de potentia absoluta und in alio ordine providentiae) mitwirken zu einem Wunder, wodurch der Irrtum bekräftigt würde (durch Mißbrauch der Wundergabe von seiten des Thaumaturgen), so behaupteten sie dies, wie bemerkt, de potentia absoluta. Doch ist diese Hypothese darum unhaltbar, weil in dem Wunder Gott nicht bloß wirkt wie zum bösen Akt quoad esse materiale, sondern quoad esse formale; er wäre positiv Urheber des Irrtums. Denn die Wunder sind (Lugo a. a. O. disp. 2, sect. 1, n. 29, vgl. 20) sigilla, quibus Deus specialiter mentem et voluntatem suam manifestat.

III. Hiermit fallen die Einwendungen gegen die Beweiskraft des Wunders, weil: a) dieses als endliche Wirkung nur auf eine endliche Kausalität hinweise; b) weil auch die falschen Propheten Wunder wirken und durch diese verführen können; c) weil einige Väter und Theologen dem Wunderbeweis ohne den Beweis aus der Weissagung kein Gewicht zuschrieben.

1. „Gesetzt auch", sagt Strauß (Die christl. Glaubenslehre I 232), „es ließe sich aus dem Wunder etwas erschließen, so wäre dies doch auf keinen Fall das Dasein des absoluten Wesens. Denn das Wunder ist ein einzelnes beschränktes Werk, das uns also höchstens berechtigt, auf eine Ursache zurückzuschließen, deren Kraft größer als jene Wirkung, nicht aber auf eine solche, deren Macht unendlich ist." Die sichtbare Erscheinung ist allerdings eine an sich endliche; aber die Art und Weise, wie sie gewirkt wird, außer und über den Kräften der Natur, beweist den Absoluten als Ursache, Gott, wie die endliche Welt den unendlichen Schöpfer beweist.

2. Die Hauptstelle für b) ist Dt 13, 1 f. Ist im Hinblick auf Ir 23, 21 ff und Mt 24, 24 hier nicht etwa anzunehmen, daß Moses (wie Paulus Gal 1, 8) von einer unmöglichen Bedingung spricht, so ist die Berufung doch damit zu erklären, daß er nur von Wundern im weiteren (populären) Sinne spricht gleichwie Paulus 2 Thess 2, 9 *(σημεῖα καὶ τέρατα ψεύδους)*.

Zur Unterscheidung des wahren Wunders von natürlicher und außernatürlicher Magie dient:

a) Der Vorgang selbst, der in keiner Weise mit den Wundern des Evangeliums, Totenerweckung, Heilung des Blindgebornen usf., in Vergleich kommen kann; b) die Person des Wundertäters; ein Wunder durch Böse gewirkt gehört zu den Ausnahmen und steht im Dienst sicher als göttlich erkannter Veranstaltungen, so daß die böse Persönlichkeit nur als untergeordnet erscheint; vgl. Nm 22, 20 ff. Mt 4, 5. Act 16, 17; 19, 13. Apc 13, 13; c) der nächste und entfernte Zweck des Wunders, Gottes Ehre, des Menschen Heil (vgl. S. 210); d) seine Wirkung ist sittlich anregend, das falsche Wunder ist dieses nicht oder das Gegenteil; e) die Umstände des wahren Wunders. Es erscheint auf Geheiß, nach Gebet, häufig verbunden mit Kardiognosie, während das Scheinwunder eines Apparates bedarf.

Vgl. I. Lipsius, Diva Virgo Hallensis. Beneficia eius et miracula fide atque ordine descripta, Antv. 1604, c. 5. Thom., In II Sent. dist. 7, q. 3, a. 1 ad 2: Dicendum, quod signa facta per bonos possunt distingui ab illis, quae per malos fiunt, tripliciter ad minus. Primo ex efficacia virtutis operantis, quia signa facta per bonos virtute divina fiunt in illis etiam, ad quae virtus activa naturae se nullo modo extendit, sicut suscitare mortuos et huiusmodi, quae daemones secundum veritatem facere non possunt, sed in praestigiis tantum, quae diu durare non possunt. Secundo ex utilitate signorum, quia signa per bonos facta sunt de rebus utilibus, ut in curatione infirmitatum et huiusmodi; signa autem per malos facta sunt in rebus nocivis vel vanis. . . . Tertia differentia est quantum ad finem, quia signa bonorum ordinantur ad aedificationem fidei et bonorum morum, sed signa malorum sunt in manifestum nocumentum fidei et honestatis. Et quantum ad modum differunt, quia boni operantur miracula per invocationem divini nominis pie et reverenter, sed mali quibusdam deliramentis. Dieselben Gedanken leiten Origenes (C. Cels. 1, 68; 2, 20 52 53), der den wunderbaren Vorgang selbst, den Charakter des Wundertäters, die Bezeugung des Wunders durch ganze Völker,

ihre Wirkung und ihren bleibenden Erfolg als das charakteriſtiſche Merkmal des wahren Wunders den Scheinwundern gegenüber hervorhebt.

3. Für c) werden angeführt: Ioan. Chrysost., In Ioan. hom. 24, 1: *τοὺς μὲν γὰρ παχυτέρους τὰ σημεῖα ἐφείλκετο, τοὺς δὲ λογικωτέρους αἱ προφητεῖαι καὶ διδασκαλίαι.* Lactant., Instit. div. 5, 3: Disce igitur non solum idcirco a nobis Deum creditum Christum, quia mirabilia fecit, sed quia vidimus in eo facta esse omnia, quae nobis annuntiata sunt vaticinio prophetarum. Ähnlich Suarez a. a. O. De fide, disp. 4, sect. 3, n. 7 8: Miracula Christi, ut coniuncta prophetiis, quae de Messia erant, absque alia Christi testificatione suae divinitatis, evidenter ostendebant eum esse Messiam et Deum, dummodo et prophetiae intelligerentur et veritas miraculorum evidenter cognosceretur. Sämtliche Stellen ſchließen das Wunder als Beweismittel nicht aus und berufen ſich auf die prophetiſchen Beweisſtücke teils gegen jene, welche den Wunderbeweis nicht annahmen, teils um die Bedeutung der Weisſagungen für die Bezeugung der Gottheit Chriſti zu betonen, welche aus den Wundern allein ohne das Lehrwort der Propheten und Chriſti ſelbſt nicht klar genug erkannt wird; heißt es doch Io 14, 12 ſogar von ſeinen Jüngern: Maiora horum faciet.

4. Im Kampfe gegen die Donatiſten, welche die Gerechtigkeit ihrer Sache durch die in ihrer Mitte geſchehenen Wunder zu beweiſen ſuchten, antwortete Auguſtinus (De unitate Eccl. c. 19 [50]): Quaecumque talia in Ecclesia catholica fiunt, ideo sunt approbanda, quia in catholica fiunt, non ideo ipsa manifestatur catholica, quia in ea fiunt. Er wollte hiermit nicht die Beweiskraft der Wunder an ſich leugnen, ſondern den Donatiſten gegenüber, welche mit den Katholiken die Autorität der Schrift annahmen, die Notwendigkeit der Prüfung ihrer angeblichen Krankenheilungen und Exorzismen nach einem ſicheren Maßſtabe klarlegen. Vgl. De div. quaest. 83, q. 79, 3: Quod ante dicit pseudoprophetas multa signa et prodigia facturos, ita ut fallant, si fieri potest, etiam electos, admonet utique, ut intelligamus, quaedam miracula etiam sceleratos homines facere, qualia sancti facere non possunt. . . . Ebd. 4: Ita nonnunquam vel schismatici vel haeretici per nomen Christi exigunt aliquid a potestatibus, quibus honori Christi cedere indictum est. C. literas Petiliani 2, 55 (126): Nam de exclusione daemonum et de potentia miraculorum, quoniam plerique talia non faciunt et tamen ad regnum Dei pertinent, nec nostri nec vestri debent gloriari, si qui forte illa possunt. Die Lehre vom Wunder, als Kriterium des Chriſtentums und fortdauernd in der Kirche, entwickelt derſelbe ausführlich mit Angabe vieler einzelnen Wundererſcheinungen De civ. Dei 22, 7 8 9.

§ 25. Die Weisſagung.

Hengſtenberg, Chriſtologie des Alten Teſtaments III² 2, Berl. 1857. Reinke, Allgemeine Einleitung in die Weisſagungen, insbeſondere in die meſſianiſchen: Beiträge zur Erklärung des A. Teſt. II 1 ff. Tholuck, Die Propheten und die Weisſagungen², Gotha 1861. Oehler, Über das Verhältnis der altteſtamentlichen Prophetie zur heidniſchen Mantik, Tüb. 1861. Civiltà cattolica ser. I, vol. VII: Sonnambulismo

e previsioni. E. König, Das alttestamentliche Prophetentum und die moderne Geschichtsforschung, Gütersloh 1910. Döller, Die Messiaserwartung im Alten Testamente, Münster 1911.

a) Begriff und Möglichkeit.

I. Weissagung im eigentlichen Sinne ist das gewisse und bestimmte Vorauswissen und Vorausverkünden eines (zukünftigen) Ereignisses, das in der Gegenwart weder erkannt ist noch erkannt werden kann, demnach nur von Gottes Offenbarung ausgeht.

1. Prophet, נָבִיא von נָבָא, verwandt mit נָבַע, hervorsprudeln, sprechen, „Sprecher", d. i. Gottes (Ex 7, 1; 4, 16); ebenso die ursprüngliche Bedeutung von προφήτης, gleichbedeutend mit רֹאֶה und חוֹזֶה, Seher. Im Begriff des Propheten liegt dessen Inspiration (Ex 7, 1. Ir 17, 16; 20, 7). Vgl. Redslob, Der Begriff des Nabi, 1839; Knobel, Der Prophetismus der Hebräer 1. Tl, Bresl. 1837, 136 ff; Delitzsch, Kommentar zur Genesis 403 634. Propheten hießen jene, welche Gott als Organe seiner Mitteilung an die Menschen unmittelbar berief und mit übernatürlicher Erkenntnis ausstattete. Vgl. Dt 18, 15; 34, 10. 1 Rg 3, 10. 2 Rg 7, 2; 24, 11. Eccli c. 47—49; ähnlich im N. T. 1 Cor 14, 3: Qui autem prophetat, ecclesiam Dei aedificat. 2 Petr 1, 21: Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines; Mt 15, 7. Als übernatürliches Wissen kann die Prophetie alles das zum Gegenstand haben, was dem natürlichen Erkennen als solchem unerfahrbar ist; das ist alles der Beobachtung des Erkennenden nicht Unterworfene, also alles, was der Freiheit Gottes oder der Freiheit der Kreatur unterliegt, alles, wofür zwingende Ursachen nicht bestehen. Praktisch wird demgemäß das absolut — auch in seinen Ursachen noch nicht erkennbar bestimmte — Zukünftige am meisten Gegenstand der Prophetie, so daß sie vielfach mit dem Vorauswissen gleichgestellt wird. Das ist bei den meisten alttestamentlichen Prophetien der Fall. So wird sie auch zur Vorherverkündigung. Auch auf die vergangenen Ereignisse, die von niemand gekannt waren, erstreckte sich die Prophetie (im weiteren Sinne) und auf verborgenes Gegenwärtige (Kardiognosie); Io 2, 25; 21, 19. 1 Cor 2, 11. Vgl. Gregor. M., Hom. in Ezech. 1, 1; Benedict. XIV. a. a. O. IV 45. Wir bezeichnen die Weissagung als ein Voraus*wissen*, im Gegensatz zu Vorhersagungen, die zufällig eintreffen. Thom., S. th. 2, 2, q. 71, a. 1: Dicendum, quod prophetia primo et principaliter consistit in *cognitione*.

2. Wir bezeichnen die Weissagung als *gewisse* und *bestimmte* Vorausverkündigung gegenüber den dunkeln, zweideutigen, unbestimmten Aussprüchen der heidnischen Orakel; Cic., De divinatione 2, 54: Callide, qui illa (carmina) composuit, perfecit, ut quodcumque accidisset, praedictum videretur. Ebd. 2, 56: ut interpres egeat interprete, et sors ipsa ad sortes referendam sit. Dem widerspricht nicht die Dunkelheit vieler Prophetien, „wie eine Lampe in der Finsternis leuchtend" (2 Petr 1, 19. Iren., Adv. haer. 4, 21). Diese hat darin ihren Grund, daß den Propheten nicht eine Totalanschauung wurde, sondern nur einzelne Glieder des Ganzen ihnen im Gesicht bekannt wurden; 1 Cor 13, 9: Ex parte prophetamus. Reinke a. a. O.

II 62. Außerdem schildern sie Zukünftiges, das sie schauen, als gegenwärtig, nur mit Rücksicht auf den inneren Zusammenhang ohne Angabe des Zeitunterschiedes, wie z. B. die erste und zweite Ankunft Christi. Die Darstellung der Ereignisse in Bildern, hergenommen von der Gegenwart und Vergangenheit, besonders den Institutionen und Personen der alttestamentlichen Gottesanstalt, gab vielfach die Einkleidung für die Weissagung (Lc 1, 32. Gal 6, 15. Rom 9, 8. Zach 1, 9; 2, 2. Ez 40—48). Die Herrlichkeit Davids und Salomons wird der Typus für die Herrlichkeit des messianischen Reiches. Hieron., In Malach. c. 1, 10: Sic enim propheta futurorum texit vaticinium, ut praesens tempus non deserat (nam utriusque miscent sermonem et ex occasione huius felicitatem Christi praedicant). Viele Weissagungen deuten daher selbst auf ihren bildlichen Charakter hin (Zach 10, 11. Ps 109, 3 4. Is 53, 12. Ez 47, 1—12), und die Propheten erklären dies ausdrücklich (Ez 40—48). Doch dieses Dunkel in untergeordneten Fragen schließt die Bestimmtheit der Weissagung in den wichtigsten Zügen, namentlich des Messiasbildes, nicht aus.

II. Die naturalistischen und rationalistischen Erklärungen der prophetischen Tätigkeit, wodurch diese ihrem Wesen nach geleugnet wird, sind durch den Inhalt und Zusammenhang der Heiligen Schrift ausgeschlossen; aber auch die Abschwächung der vollen Bedeutung der Prophetie als bloßen Ausdruckes des allgemein religiösen Gefühls läßt sich aus ihr nicht begründen.

Die rein natürliche Erklärung der Weissagungen durch Ahnungen, somnambule Zustände oder als ganz allgemeine Drohungen und Verheißungen im Namen Gottes bei Collins, System vom buchstäblichen Sinne der Weissagung, 1726; Hase, Evang.-prot. Dogmatik § 139; Wegscheider, Instit. theol. christ. dogm. § 50; Bretschneider, Handbuch der Dogmatik der evang.-luth. Kirche I, § 30; Strauß, Die christl. Glaubenslehre I 220. In den Prophetien sprechen sich nach ihnen nur die allgemeinen Erwartungen einer besseren Zeit aus, die nach und nach an bestimmte Persönlichkeiten geknüpft werden (Semler, Versuch einer freieren theologischen Lehrart 175. Bretschneider a. a. O. § 137. Wegscheider a. a. O. § 50. Strauß a. a. O. 221 222. Herder, Vom Erlöser der Menschen, 1796, 97. De Wette, Lehrbuch der christl. Dogmatik § 75). Doch waren nach ihnen die Propheten insofern Werkzeuge der Vorsehung, als dadurch das Erscheinen Jesu vorbereitet wurde (so Ammon, Christologie, 1794; Steudel, Glaubenslehre 302). Bei Schleiermacher (Über die Religion. Reden I IV V, hrsg. von Pünjer, Braunschweig 1879, 1 178 238) ist die Weissagung ein notwendiges, aber rein subjektives Moment des religiösen Lebens. Twesten (Dogmatik I 350), Nitzsch (System der christlichen Lehre[6] § 35), Rothe (Theol. Ethik § 540), Martensen (Christl. Dogmatik § 123), Voigt (Fundamentaldogmatik 290) erkennen allerdings ein Göttliches in der Prophetie, aber dieses ist teils ganz allgemeiner Art, wie das Göttliche in der Geschichte überhaupt sich offenbart, teils nur Ausdruck und Folge des typischen Charakters der alttestamentlichen Ordnung, so daß das eigentlich Übernatürliche und für den unmittelbar göttlichen Ursprung der Prophetie Beweisende wegfällt.

III. Die Möglichkeit der Weissagung ist gegründet in Gottes absoluter Intelligenz, die alles Intelligible, unbeengt von den Schranken des Raumes und der Zeit, erkennt.

1. Die Möglichkeit der Weissagung steht und fällt mit der Idee der göttlichen Persönlichkeit. Cic., De divinatione 1, 5: Si quidem ista sic reciprocantur, ut et, si divinatio sit, dii sint, et, si dii sint, sit et divinatio. Vgl. Ovid., Fasti 1, 456; Ammianus Marcellinus 21, 1; Huet, Demonstratio evangelica 1, axioma 4. Hat auch der zukünftige freie Akt in der Gegenwart keine Wirklichkeit (esse physicum), so hat er doch Wahrheit (esse logicum) und ist darum von Ewigkeit intelligibel. Dasselbe gilt von dem bedingt Zukünftigen (condicionate futurum), da das Eintreten oder Nichteintreten der Bedingung die Intelligibilität des Aktes nicht mitbedingt. Cic. a. a. O. 1, 56: Sunt enim omnia, sed tempore absunt. Noch mehr ist Gott die Erkenntnis des durch die Naturkräfte Bedingten, wenngleich für den kreatürlichen Intellekt nicht Berechenbaren möglich.

2. Was dagegen vorgebracht wird, ist der scheinbare Gegensatz zwischen göttlichem Vorauswissen und menschlicher Freiheit (Cic. a. a. O. 2, 7. Socinus, Praelect. theolog. c. 8 10. Limborch, Theologia christiana c. 27. Kant, Anthropologie § 36: WW. 1907, 188. Wegscheider, Instit. § 49. Weiße, Die Idee der Gottheit 304. Rothe, Theol. Ethik I 117 (§ 42); II 258 (§ 529). Martensen a. a. O. § 116). Prinzipiell hat Augustinus dieses Problem richtig gelöst (De civ. Dei 5, 10): Non propterea nihil est in nostra voluntate, quia Deus praescivit quid futurum esset in nostra voluntate, non enim, qui hoc praescivit, nihil praescivit. Porro si ille qui praescivit, quid futurum esset in nostra voluntate, non utique nihil, sed aliquid praescivit, profecto et illo praesciente est aliquid in nostra voluntate. De lib. arbitrio 3, 3: Cum sit praescius Deus voluntatis nostrae, cuius est praescius, ipsa erit. Voluntas ergo erit, quia voluntatis est praescius. Nec voluntas esse poterit, si in potestate (nostra) non esset. Die formale Unterscheidung von necessitas antecedens und consequens gibt schon Anselmus (De concordia praescientiae ... cum libero arbitrio q. 1, c. 2). Vgl. De casu diaboli c. 21: Praescientia Dei non proprie dicitur praescientia; cui enim omnia sunt semper praesentia, non habet futurorum praescientiam, sed scientiam. Thom., S. th. 1, q. 14, a. 13: Aeternitas tota simul exsistens ambit totum tempus. Unde omnia, quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione, qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia eius intuitus fertur super omnia, prout sunt in sua praesentialitate ... et tamen sunt futura contingentia suis causis proximis comparata. Vgl. De verit. q. 2, a. 12; Kolb, Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin, Freiburg 1908.

b) Beweiskraft.

IV. Die Beweiskraft der Weissagung für den göttlichen Ursprung der Offenbarung ergibt sich aus ihrem Begriffe; es wird darum die Weissagung in der Schrift wie von den Vätern stets als ein Beweis der göttlichen Sendung der Propheten und der Wahrheit ihrer Lehre bezeichnet.

Isaias beweist aus dem Mangel an Weissagung die Falschheit des Heidentums (41, 23) und aus ihrer Existenz die Wahrheit der Offenbarung (46, 9 10; vgl. 41, 22; 42, 9; 19, 12. 2 Petr 1, 21). Ebenso bezüglich der Kardiognosie Ir 17, 9. Io 2, 25. Mt 9, 4. Vgl. 1 Cor 2, 11. 3 Rg 8, 39. 2 Par 6, 30. Ps. 7, 10; 43, 22. Dt 18, 22. Christus beruft sich auf seine eigene Weissagung Io 13, 19; 16, 1; 14, 29 und auf die Weissagung des Alten Bundes Mt 26, 24. Io 5, 39. Unter den Vätern sind mit Justin und Irenäus (Erweis der apostolischen Verkündigung; vgl. oben S. 30) zu nennen: Tertull., Apologeticum c. 20: Idoneum testimonium divinitatis veritas divinationis. Hieron., In Ier. c. 17: Simpliciter accipiamus, quod nullus cogitationum secreta cognoscat nisi solus Deus. . . . Si autem de Salvatore dicitur „videns autem cogitationes eorum Iesus" nullusque potest videre cogitationes eorum, nisi solus Deus: ergo Christus Deus est, qui scrutatur corda et probat renes. Hilarius Pictav., De Trinit. 9, 61: Proprium Deo quid aliud, quam cognitio futurorum est? Origenes, C. Cels. 6, 10: *τὸ χαρακτηρίζον τὴν θειότητα ἡ περὶ μελλόντων ἐστὶν ἐπαγγελία, οὐ κατ' ἀνθρωπίνην φύσιν λεγομένων, καὶ ταῖς ἐκβάσεσι κρινομένων, ὅτι θεῖον πνεῦμα ἦν τὸ ταῦτα ἐπαγγέλλον.* Cyrill. Alex.: Dial. 4: *πρέπει τῶν ὄντων οὐδενὶ τὸ γινώσκειν τὰ μέλλοντα πλὴν ἐπὶ τῷ μόνῳ κατὰ φύσιν θεῷ.* August., De Genesi ad lit. 12, 13: Nonnulli volunt animam humanam habere vim quandam divinationis in se ipsa. Sed si ita est, cur non semper potest, cum semper velit? Thom., S. th. 2, 2, q. 172, a. 1: Prophetia non est ex natura, sed ex dono Spiritus Sancti. Prophetica cognitio potest esse de futuris dupliciter, uno modo secundum quod sunt in se ipsis, alio modo secundum quod sunt in suis causis. Praecognoscere autem futura, secundum quod sunt in se ipsis, et proprium divini intellectus, cuius aeternitati sunt omnia praesentia. — Ein natürliches Vorauswissen dagegen hat der Mensch secundum quod in eo invenitur perfectio virtutis imaginativae (Instinkt, vgl. ebd. 1, q. 86, a. 4) et claritas intelligentiae; haec tamen cognitio futurorum differt a prima . . ., est circa quosdam effectus, ad quos se potest extendere experientia humana . . . et potest ei subesse falsum. Vgl. das bereits über die Beweiskraft des Wunders Gesagte S. 216 ff.

V. Die geschichtliche Wirklichkeit der Weissagung sowie deren Erfüllung als Beweis der Göttlichkeit der Offenbarung ist wie jede historische Tatsache festzustellen und gewinnt durch die Betrachtung des Zweckes, der Art und Weise der Verkündigung, der Person des Propheten und des Inhaltes der Weissagung ihre volle Gewißheit.

1. Rousseau (Émile) stellt drei Bedingungen für die Beweiskraft einer Weissagung: a) wir sollen Zeugen der Verkündigung einer Weissagung sein; b) ebenso Zeugen ihrer Erfüllung und c) die Gewißheit haben, daß auf natürlichem Wege die Erfüllung nicht konnte vorausgesehen werden und diese auch

nicht das Werk des Zufalls ist. An sich ist hiermit das Unmögliche gefordert; doch unsere eigene Erfahrung wird hinreichend ersetzt durch das glaubwürdige geschichtliche Zeugnis sowohl für die Verkündigung der Weissagung wie für deren Erfüllung. Übrigens erscheinen in der Schrift Ereignisse, für deren Verkündigung und Erfüllung dasselbe Menschenalter Zeuge war; so z. B. Christi Auferstehung, Zerstörung der Stadt und des Tempels (vgl. Euseb., Hist. eccl. 3, 5 von der Auswanderung der Christen zu Jerusalem nach Pella, die eingedenk waren der Weissagung). Die Möglichkeit eines zufälligen Eintretens des Verkündigten wird durch die Erwägung ausgeschlossen, daß die Weissagung nicht vereinzelt, sondern als ein geschichtlich sich entwickelndes, innig zusammenhängendes System göttlicher Veranstaltung erscheint und einen Komplex freier Taten, die Geschichte des kommenden Heiles, zum Gegenstande hat.

2. Der Zweck der prophetischen Verkündigung scheidet diese vollständig von allem Wahrsagerwesen des Heidentums und verwandten Erscheinungen des Somnambulismus und Spiritismus; diese dienen vielfach nur zur Befriedigung der Neugierde und stehen im Dienste menschlicher Leidenschaft, während jene innig zusammenhängt mit den religiösen Tatsachen des Reiches Gottes auf Erden, namentlich in den großen Epochen und Wendepunkten der Heilsgeschichte. Ebenso sind sie unterschieden durch ihren Inhalt; der Prophet schaut alles in seiner Beziehung zum Reiche Gottes, zu dem religiösen und sittlichen Leben; die heidnische Mantik bewegt sich in der Sphäre der mit dem Individuum in Berührung stehenden Sinnenwelt, dem Gebiet der endlichen Interessen. Der Prophet sinkt nicht zur Bewußtlosigkeit herab wie der heidnische Wahrsager (Plato, Apologia Socr., ed. Steph. p. 22) und das spiritistische Medium, sondern erhebt sich in sittlicher Freiheit, seine geistigen Vermögen entfalten sich unter dem Wehen des Heiligen Geistes und werden gesteigert. Der Prophet endlich ist ein Held, Streiter, Märtyrer für die Sache Gottes (Act 7, 22); der Wahrsager sucht sich, seine Ehre und seinen Gewinn. Der Prophet bereitet sich vor durch Fasten, Sammlung und Gebet; der Wahrsager ruft durch Naturgenuß den orgiastischen Rausch in sich hervor.

VI. Wenngleich daher die Erscheinungen der heidnischen Mantik und Orakel in alter wie der Somnambulismus und Spiritismus in neuerer Zeit scheinbare Analogien bieten für die biblischen Weissagungen, so können sie doch sämtlich wegen des Mangels an historischer Beglaubigung, wegen gänzlicher Verschiedenheit ihres Zweckes, Ursprunges und Inhaltes sowie aller sie begleitenden Umstände mit diesen nicht in Vergleich gebracht werden.

1. Was als Weissagung bei den Alten gerühmt wurde, hält die historische Kritik nicht aus; so jene von Vetius von der Dauer des römischen Reiches (bei Varro, Antiquitates 28), des Germanikus vom Tode des Agrippa (Flavius Iosephus, Antiquitates 18, 6). Vgl. Origenes, C. Cels. 8, 3; Lucian., Iuppiter Tragoedus, Opera II 143. Sibyllen (*Σιὸς βυλλή*,

ältere Form für *Διὸς βουλή*) sollen nach Varro zehn gewesen sein: die persische, libysche, delphische, kimmerische, erythräische, sabinische, kumäische, hellespontische, phrygische und liburtinische; über die Forderung der kumäischen Sibylle an Tarquinius (900 Goldstücke) für neun Bücher, die sie nach sechs verbrannten für die drei übrigen erhielt, vgl. Lactant., Instit. div. 1, 6. Besonders die Weissagungen jener von Cumä wurden von einzelnen Vätern als wahre Weissagungen auf Christus betrachtet, doch fehlt jede nähere Nachricht über ihren Inhalt. Was unter dem Namen der sibyllinischen Weissagungen auf uns gekommen ist, ist offenbar unecht (vgl. Gallandi, Bibl. vet. Patrum I, Praef. c. 16; Prud. Maran, Iustini philos. et mart. opp., Praef.), von Juden und Christen vom 1. bis 3. Jahrhundert teils erweitert teils unterschoben; doch gehören manche Partien der vorchristlichen Zeit an. Vgl. Oracula Sibyllina, hrsg. von Friedlieb, 2 Bde, Leipz. 1852; Lüken, Die sibyllin. Weissagungen, 1875; Vetter, Das Sibyllenzitat bei Moses von Chorene (Tüb. Theol. Quartalschr. 1893).

Daß bei den neueren Erscheinungen des Somnambulismus und Spiritismus viel Selbstbetrug und absichtliche Täuschung stattfindet, steht nach dem Urteile aller, die mit Besonnenheit prüften, fest und haben die neuesten Tatsachen zur Genüge dargetan. Bezüglich des heidnischen Orakelwesens entspann sich im 18. Jahrhundert eine vielfach besprochene Kontroverse: van Dale (De oraculis veterum ethnicorum², Amstelod. 1700) behauptete, nur Priesterbetrug liege demselben zu Grunde; Fontenelle übersetzte und verteidigte dessen Buch, ebenso dachten Basnage, Clericus und Mosheim. Dagegen trat Baltus auf (Réponse à l'histoire des oracles de Fontenelle, Strasb. 1707, und Suite de la réponse à l'histoire des oracles), welcher fast alle Erscheinungen der Orakel dem Teufel zuschrieb. Als Werk teils des Betrugs teils des Teufels erklärten die Orakel Mamachi (Origines et Antiquitates christ. I 411; III 128), Zaccaria (Additamenta ad Tournely II 2, 411).

2. Die Möglichkeit und Wirklichkeit von Prophetien im weiteren Sinne durch dämonische Einflüsse haben die heiligen Väter und Theologen nicht geleugnet. So besonders Tertull., Apologeticum c. 22 f; Lactant., Instit. div. 4, 27 und De mortibus persecutorum c. 10. Letzterer weist wiederholt auf die Störungen hin, welche die heidnischen Opfer und Orakel durch die Gegenwart von Christen erlitten, die sich mit dem Kreuze bezeichnet hatten. Origenes, C. Cels. 7, 4. Athanas., De incarn. Verbi c. 46. Euseb., Demonstr. evang. 3, 6. Cyrill. Hieros., Catech. myst. 1, 8. August., De civ. Dei 22, 8. Das Orakel des Apollo zu Daphne schwieg, weil der heilige Leib des Märtyrers Babylas in seiner Nähe lag (Ioan. Chrysost., Hom. in S. Babyl. n. 15); Julian ließ daher in aller Schnelligkeit den Sarg entfernen. Vgl. Socrates, Hist. eccl. 3, 18; Sozomenus, Hist. eccl. 5, 19; Ammianus Marcellinus 22, 12. Die biblische Grundlage für diese Anschauung Act 16, 16—18: Praecipio tibi in nomine Iesu Christi, exire ab ea. Et exiit eadem hora. Vgl. Mt 12, 24. Lc 8, 31. 1 Tim 4, 1.

Die religiösen Greuel und sittlichen Verirrungen des Heidentums und seiner Mythologie selbst bei den Griechen berechtigten die Väter, in den Orakeln Werkzeuge der Dämonen zu erkennen, die im und durch das Heidentum ein Reich erbauten in der Menschenwelt, das dem Reiche Gottes widerstrebt. Thom.,

S. th. 2, 2, q. 172, a. 5: Manifestum est, quod intellectus superioris ordinis aliqua cognoscere potest, quae sunt remota a cognitione intellectus inferioris. Supra intellectum autem humanum non solum est intellectus divinus, sed etiam angelorum bonorum et malorum secundum naturae ordinem. Et ideo cognoscunt daemones quaedam etiam sua naturali cognitione, quae possunt hominibus revelare.... Revelatio facta per daemones potest prophetia secundum quid dici.

3. Was die Erscheinungen des Spiritismus oder nekromantischen Spiritualismus angeht, so hat derselbe seinen Ausgangspunkt in den Erscheinungen des tierischen Magnetismus (Fr. A. Mesmer, 1775) und des hiermit in engster Verbindung stehenden Somnambulismus; die Anhänger des alten Mesmerismus, die Reste der Swedenborgianer, die Freunde der Jung-Stillingschen und J. Kernerschen Geisterseherei neigten zu ihm hin (vgl. Histor.-polit. Bl. XXXVI 88 ff; XXVII 897 ff; Davis, Die Prinzipien der Natur 1847; Die große Harmonie, deutsch Leipzig 1867; Epp, Seelenkunde, Mannh. 1866; Güldenstubbe, Positive Pneumatologie, 1868; dagegen besonders de Mirville, La Pneumatologie des esprits, Paris 1863; Des Mousseaux, La magie au XIXe siècle; Les hauts phénomènes de la magie, 1860; Rechenberg, Der Spiritismus, Leipzig 1870). Das Unwesen begann 1847 bei den Töchtern der Methodistenfamilie Fox, welche bald ein Anfragebureau für „Geisterklopferei" errichteten; jene Personen, bei welchen das Vermögen sich kundgab, die Zeichensprache der Geister hervorzurufen und zu deuten, wurden „Medium" genannt; sie gehörten zumeist dem weiblichen Geschlechte an. Die Mediums empfahlen sich wie Geschäftsreisende durch Karten und Zeitungsannoncen und „arbeiteten" gegen Honorar. Sie zerfielen in vier Kategorien: klopfende, schreibende, hörende, heilende. Sie bedienten sich fabrikmäßig verfertigter Instrumente zum Befragen der Geister, „Spiritoskop", „Psychograph"; aber die Geister, selbst der hervorragendsten Verstorbenen, geben vielfach widersprechende Antworten und verraten häufig einen bedenklichen Mangel an historischem, biblischem und sprachlichem Wissen. Ein religiöses System ist bei den Anhängern des Spiritismus nicht vertreten; aber in seinen pantheistisch-sozialistischen, subjektiv-eklektischen Tendenzen, seinen polytheistischen Anklängen, seinen die Gesundheit des Leibes und der Seele gefährdenden Folgen (Nervenkrankheiten, Wahnsinn, Selbstmord) bildet der Spiritismus das Widerspiel zu dem lauteren, nüchternen, klaren Geist des Christentums. Näheres bei Schneid, Der moderne Spiritismus, Eichstätt 1880; Schneider, Der neuere Geisterglaube[2], Paderb. 1885; Gutberlet, Der Spiritismus, Köln 1882; Wieser, Der Spiritismus, 1881, welche sämtlich diese Frage eingehend besprochen haben. Seit Mrs Corners Entlarvung in London und Mr Eglintons in München (1880), Roths in Berlin (1900) wird die Realität der spiritistischen Phänomene sehr zweifelhaft. In den Confessions of a Medium. With five Illustrations, London 1882 erklärt ein gewesenes Medium in dem Aufsatze Spiritualism exposed in Wilford's Mirocosm, New York 1883 (gegen Slade) die ganze Manipulation für Betrug. Über den Hypnotismus (Braidismus) vgl. Preyer, Die Entdeckung des Hypnotismus, Berlin 1881; Der Hypnotismus, Wien 1890; Franco, L'ipnotismo tornato di moda, Prato 1887. Siehe Dippel, Der Spiritismus, Würzb. 1897 (dort S. 96 ff die Erzählung von der Entlarvung einiger Medien, z. B. Bastians durch Erzherzog Johann von Österreich; vgl. dessen Schrift: Einblicke in den Spiritismus[5], Linz 1886); Gutberlet, Der Kampf um die Seele, Mainz 1903.

4. Man hat für diese wie für die verwandten Erscheinungen des Somnambulismus („Hellsehen") und des heidnischen Orakelwesens Trug oder Selbsttäuschung als Erklärungsgrund geltend gemacht; allein dies reicht nicht aus; eine Realität lag ihnen zu Grunde (Otfr. Müller, Die Dorier[2], Bresl. 1844, 343 ff. K. F. Hermann, Lehrbuch der griech. Antiquitäten, 2. Bd: Gottesdienstliche Altertümer der Griechen, Heidelb. 1846, 195. Baltus,

Réponse à l'histoire des oracles de Fontenelle, Strasb. 1707; bezüglich des Spiritismus vgl. Mirville a. a. O.; Civiltà cattolica ser. I, vol. V 278 f; Perrone, Praelectiones de virtute religionis, Turin 1867, 176 f). Vieles läßt sich erklären als Wirkung krankhaften Reizes des Nerven- und besonders des Gangliensystems, der selbst ansteckend wirkt, wie bei den „Lesern" in Schweden, den „Propheten" in den Cevennen und zum Teil auch bei den Irvingianern. Die älteste Mantik zeigt sich als eine Art instinktiver Meteorologie. Nicht allein die Vögel, welche die Jahreszeiten vorherzuwissen scheinen, wie ihre jährlichen Wanderungen beweisen, sondern auch nervöse Personen, Frauen und Kranke sind für wechselnde Einflüsse der Atmosphäre besonders empfänglich. Diese ausnahmsweise nervöse Sensibilität konnte den Alten als ein Geschenk der Götter erscheinen und damit behaftete Personen wurden deshalb um Rat gefragt (Döhler in der Sammlung wissenschaftl. Vorträge, Hft 150, Berlin 1872). Dasselbe hatte schon Thomas bemerkt (S. th. 2, 2, q. 172, a. 1 ad 3): Bruta animalia non habent praecognitionem futurorum eventuum, nisi secundum quod ex suis causis praecognoscuntur, ex quibus eorum phantasiae moventur magis quam hominum, quia phantasiae hominum, maxime in vigilando, disponuntur magis secundum rationem, quam secundum impressionem naturalium causarum. Vgl. ebd. 1, q. 86, a. 4. Die Phantasie steht zu den instinktiven Vermögen in innigster Beziehung, wird durch sie erregt und gibt ihnen Gestalt; man denke nur an die Traumbilder und ihr Verhältnis zu den körperlichen Zuständen. Wie das Tier seine Nahrung, das heilende Kraut wittert, so der Mensch im krankhaften Zustande. Daher das Verlangen des Kranken nach gewissen Speisen, an denen er sich „gesund ißt"; das Bedürfnis dieses Heilmittels kann im Bilde der Phantasie als eine von außen kommende Mahnung sich zeigen. Aber alles bewegt sich nur im Kreise des Instinktmäßigen und Subjektiven, das von den eigenen körperlichen Zuständen und jenen der mit ihr in Berührung stehenden Umgebung Einwirkungen erfährt; darum können die Äußerungen eines solchen Zustandes über den natürlichen Bereich der subjektiven Vorstellungen nicht hinausgehen. Es tritt demnach in diesen Erscheinungen ein Zurücksinken des Menschen in das bewußtlose Naturleben ein, wie sich dies beim Tier als Instinkt und natürliches Vorgefühl zeigt; sie bezeichnen demnach einen Zustand der Depotenzierung, nicht Steigerung der menschlichen Vermögen. Daher findet beim Somnambulismus und den verwandten Erscheinungen Bewußtlosigkeit statt, während bei dem Propheten Gottes Bewußtsein und geistiges Leben gesteigert erscheinen. Indem Platon (Timaeus, ed. Steph. p. 71) die philosophische Erkenntnis hoch über die Mantik stellt und dieser ihren Sitz in der Leber anweist, ahnte er den Zusammenhang der natürlichen Mantik mit dem Gangliensystem, dessen abnorme Tätigkeit die befremdenden Erscheinungen der Hysterie, des Hypnotismus usf. erzeugt. Dem Orakelwesen, namentlich in späterer Zeit, liegen ähnliche natürliche Ursachen zu Grunde; durch die aus dem Erdspalt aufsteigenden Dünste war man zuerst auf das Orakel von Delphi aufmerksam geworden; Plutarch., Moralia (de defectu oraculorum c. 40), ed. Wech p. 432: *μαντικὸν ῥεῦμα καὶ πνεῦμα.* Gregor. Nyss., De fato, bei Migne. P. gr. 45, 173: *Καὶ γὰρ καὶ ὕδωρ τι μαντικόν, παραφορὰς καὶ μανίας*

τοῖς γευσαμένοις ἐνεργαζόμενον, καὶ πνεῦμα κάτωθεν διά τινος στομίου διεξερχόμενον. Cic., De divinatione 1, 19. Ursprünglich war das Orakel die oberste religiöse Behörde, „nicht zur Befriedigung vorsichtiger Zukunftsforscher, sondern um die göttlichen Satzungen zu verkünden" (O. Müller a. a. O. Schömann, zu Äschylos' Eumeniden, Greifswald 1844, 75).

5. Sollte alles auf diesem Wege sich erklären lassen? So glaubten es jene, die zuerst von seiten der protestantischen Geschichtschreibung auch die außerordentlichen Erscheinungen im Leben der katholischen Heiligen zu erklären suchten, wobei schon die Bewußtlosigkeit der außerkirchlichen Ekstase einen entscheidenden Gegensatz bildet gegenüber den Verzückungen der Heiligen. Vgl. Tholuck, Vermischte Schriften I 27 ff; Hase, Die hl. Caterina von Siena², Leipzig 1892; Perty, Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur², 2 Bde, Leipzig 1872; Die Realität magischer Kräfte und Wirkungen, ebd. 1862; J. H. v. Fichte, Anthropologie, Heidelb. 1876, §§ 153—185. Gewiß nicht! Nach dem Grundsatz: Cum anima est corpori unita, non movet corpus nisi vivificatum (vgl. Thom., S. th. 1, q. 76, a. 4 ad 2; Suarez, De anima 1, 14), kann die Seele außer ihrem Leibe und ohne leibliche Organe nicht unmittelbar auf andere Körper wirken. Thom. a. a. O.: Unde, si aliquod membrum corporis mortificetur, non oboedit animae ad motum localem. Wie sollte sie daher wirken auf Körper außer ihr? Und selbst jenes unbekannte magnetische Fluidum (Figuier, Histoire du merveilleux dans les temps modernes III, Par. 1861, 344), wenn es ein solches gibt, wie sollte es diese Fragen und Antworten der Klopfgeister erklären? Oder ist es ein Rest der ursprünglichen erhabenen Stellung des Menschen vor dem Falle, was diese prophetische Gabe sowie das Wirken in der Ferne erklärt? (Histor.-polit. Blätter XXXVII 897; dagegen Civiltà cattol. ser. I, vol. V: La moderna necromanzia). Wäre es wirklich ein Rest der höheren Ausstattung des Menschen, dann wäre es eben eine Gabe, die mit der übernatürlichen Gnade gegeben war, darum auf natürlichem Wege nicht wieder gewonnen wird und auch mit der Erlösung an sich nicht zurückgegeben ist. Wenn aber eine außerirdische Kausalität hier einwirkt, so beweist der ganze Vorgang, seine religiösen und sittlichen Wirkungen, daß er nicht von guten Geistern ausgeht. Vgl. Decr. S. Officii 25. Ian. 1840, de usu magnetismi, und 21. Apr. 1841: Usum magnetismi, prout exponitur, non licere; Encycl. S. Officii 4. Aug. 1856. Es weist auf das Statut vom 28. Juli 1847 zurück: Applicatio principiorum et mediorum pure physicorum ad res et effectus vere supernaturales, ut physice explicentur, non est nisi deceptio omnino illicita et haereticalis . . . et scandalum contra honestatem morum (Denz. n. 1653 f). Vgl. Lehmkuhl, Theol. moralis I 227. Koch, Lehrbuch der Moraltheologie², Freiburg 1907, 406. Wir schließen die natürlichen Faktoren hierbei nicht aus; sie mögen diesen finstern Mächten die Wege bahnen; denn wo Bewußtsein und Freiheit gebunden und die niederen Seelenkräfte entfesselt sind, da steht die Seele jenen offen. Vgl. Perrone a. a. O. 207 f; Pruner, Kathol. Moraltheologie I, Freiburg 1902, 268 ff; Dumesnil, Le Spiritualisme, Par. 1905; Walter, Aberglaube und Seelsorge, Paderborn 1904.

VII. Die Weissagung findet statt sowohl durch das Wort als durch das Symbol und den Typus; letzterer erscheint dann, wenn Personen, Völker, Institutionen und Ereignisse Darstellung und Vorbild (τόπος, figura) künftiger Begebenheiten, Zustände und Ereignisse sind.

1. Die ganze Geschichte der alttestamentlichen Offenbarung ist nicht eine zusammenhangslose, sondern derart von göttlichen Prinzipien ausgehend und unter der leitenden Hand Gottes dem Ziele des Gesetzes, Christus, zugeordnet, daß Personen (Adam Rom 5, 14, Melchisedech Hebr 7, 1 ff, Isaak und Ismael Gal 4, 23, Moses 1 Cor 10, 11, David und Salomon Ir 33. Ez 37. Act 15, 16), Institutionen (Gesetz Hebr 10, 1, Opfer und Tempel Hebr 9, 9, Feste Col 2, 16) und Ereignisse (Durchgang durch das Rote Meer 1 Cor 10, 1 f) Vorbilder dessen werden, was das Ziel des Ganzen von Anfang an gewesen ist. Thom., S. th. 1, q. 1, a. 10: Auctor Sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est, ut non solum voces ad significandum accommodet, quod etiam homo facere potest, sed etiam res ipsas. . . . Et ideo ipsae res significatae per voces etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel literalis; illa vero significatio, qua res significatae per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super literalem fundatur et eum supponit. Vgl. Thom., Quodlib. 7, q. 6, a. 14 15 16; Huet, Demonstratio evangel. prop. 7, 2; prop. 9, c. 170; Patrizi, De interpretatione Scripturarum Sacrarum I, Romae 1844, 170 f und nach diesem Wilke, Bibl. Hermeneutik nach katholischen Grundsätzen, Würzb. 1853, 576 ff.

2. Die wichtigste und älteste Einteilung ist jene in prophetische, anagogische und tropologische Typen, insofern sie teils auf das messianische Reich, teils auf die Zustände des ewigen Lebens sich beziehen, teils Regeln der Sittlichkeit andeuten. Der prophetische Typus fällt nicht zusammen mit der symbolischen Weissagung, welche im Bilde oder in einer bildlichen Handlung oder von dieser begleitet den Gedanken ausspricht. Die Existenz von Typen, welche das Zukünftige nicht zufällig, sondern definito consilio et praescientia Dei (Act 2, 23) ankünden, setzt das Neue Testament voraus. Vgl. unten § 34.

Zweites Buch.

Von der christlichen Religion.

Die Aufgabe dieses Buches ist der Nachweis der Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung und besonders jener in Christus.

§ 26. Gang der Beweisführung.

I. Die geoffenbarte Religion erscheint in zwei Hauptformen. Die Religion Israels und des Christentums stellen sich als die alleinigen Offenbarungsveranstaltungen Gottes im geschichtlichen Leben der Mensch-

heit hin. Dabei gründet sich das Christentum als neutestamentliche Offenbarung auf die Religion Israels als alttestamentliche in einem Stufenverhältnis, wonach sie Vollendung und Erfüllung der letzteren als ihrer Vorbereitung und Verheißung ist.

Die Urkunden beider Testamente heißen die Heilige Schrift (Scriptura, *γραφή*) oder das Buch (*βίβλος, βιβλία, ἱερὰ γράμματα*, literae sacrae, scriptura veteris, novae legis, Bibel). Das religiöse Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen wurde als ein Bund (בְּרִית, *διαθήκη* LXX) zwischen beiden dargestellt, der gewisse Verpflichtungen in sich schließt; darum heißt die Schrift סֵפֶר בְּרִית, *βιβλίον τῆς διαθήκης* (Ex 24, 7. 1 Mach 1, 60). In gleicher Weise erscheint auch die neue Heilsordnung in Christo als ein Bund, der durch Christus vermittelt wurde (Hebr 8, 6—13; 9, 15; 12, 24). Diese beiden Bünde, der Zeit nach nacheinander mit den Menschen abgeschlossen, erscheinen darum als Alter und Neuer Bund (*παλαιά, καινὴ διαθήκη* — Mt 26, 28. 1 Cor 11, 25. 2 Cor 3, 6—14. Ir 31, 31) und verhalten sich wie der Schatten zum Körper, die Verheißung zur Erfüllung.

Das Wort „Bund" wird sowohl für das Verhältnis selbst (Mt 26, 28) als für dessen Urkunde gebraucht. *Διαθήκη* bezeichnet eine Anordnung, kontraktliche, rechtskräftige Disposition inter vivos, seltener mortis causa; in der alten lateinischen Übersetzung (Itala) wird *διαθήκη* weniger genau mit Testamentum wiedergegeben, während es Hieronymus in seiner Version des Alten Testaments mit foedus (Gn 9, 17. Ex 24, 7 8) oder pactum (Gn 9, 9) übersetzte. Hebr 9, 15 bedient sich Paulus des Ausdrucks *διαθήκη* auch in jener Bedeutung.

II. Der Beweis des göttlichen Ursprungs dieser Offenbarung allein wird am besten so geführt, daß wir die Gründe für den göttlichen Ursprung des Christentums darstellen und von diesem Standpunkt aus die Ungöttlichkeit der mit dem Christentum in Widerspruch stehenden Religionen erschließen. Der Weg vergleichender, mit den nicht biblischen Religionen beginnender Betrachtung muß zwar zur Erkenntnis führen, daß das Christentum die erhabenste und vollkommenste Religion ist; aber der Erweis seiner alleinigen Göttlichkeit als historische Offenbarung und absolute Religion muß zuletzt doch auf die tatsächlichen und lehrhaften Selbstzeugnisse der christlichen Offenbarung über seinen Ursprung sich stützen. Dabei ist der Widerspruch heidnischer Religionen zur erkannten natürlichen Religion des Monotheismus auch als grundlegender Widerspruch zum göttlichen Offenbarungscharakter derselben zu betrachten.

1. Schon Hume (Natural History of Religion, sect. II: Essays IV Lond. 1770, 245) stellt den rohesten Polytheismus, durch erregte Triebe und Einbildungskraft hervorgerufen, an den Anfang der religiösen Entwicklung, aus dem dann allmählich der Monotheismus sich herausgebildet habe. Nach Hegel (Vorlesungen über die Philosophie der Religion II 260 ff) ist jede Religion,

auch die primitive oder Naturreligion, eine bestimmte Erscheinung des religiösen Geistes und eine notwendige Entwicklungsstufe für denselben. Diese Auffassung, als sei das Heidentum die notwendige Durchgangsstufe zum Christentum, letzteres bloße Frucht der Entwicklung, scheitert am Widerspruch des heidnischen religiösen Glaubensinhalts zum christlichen Glaubensgehalt; aus diesem Widerspruch erhellt, daß es nicht positive Vorbereitung der göttlichen Offenbarung durch Gott sein kann.

Schelling (Philosophie der Mythologie und Offenbarung, 1842) stimmt insofern mit Creuzer (Symbolik und Mythologie der alten Völker, bes. der Griechen I³, Darmst. 1836, Vorwort) überein, als er die der Trennung und Völkerbildung vorausgehende Einheit des Menschengeschlechts durch das Bewußtsein eines Gottes erhalten sein läßt. Aber ihm ist diese einheitliche Urreligion bloß ein relativer Monotheismus, der eine Gott nur das erste Glied in der folgenden Reihe der Götter. So ist ihm der Polytheismus „ein wahrhafter Übergang zum Besseren, zur Befreiung der Menschheit von einer an sich wohltätigen, aber ihre Freiheit erdrückenden, alle Entwicklung hemmenden und damit die höchste Erkenntnis niederhaltenden Gewalt; offenbar ist dies eine erfreulichere und zugleich begreiflichere Ansicht als jene, welche eine ursprünglich reine Gotteserkenntnis völlig zwecklos, ohne daß dieser Vorgang irgendwie als Vermittlung eines höheren Verhältnisses erschiene, sich zerstören und untergehen läßt". „Man kann diesen ganzen mythologischen (theogonischen) Prozeß ansehen als Übergang von jenem bloß wesentlichen, gleichsam in das Wesen des Menschen eingewachsenen Monotheismus zum frei erkannten Monotheismus: eine Ansicht, bei welcher der Polytheismus als Übergangserscheinung eine andere Bedeutung gewinnt und in Bezug auf den Plan der Weltvorsehung eine andere Rechtfertigung erhält als bei jener andern Annahme, welche den Polytheismus erklärt aus einem zu nichts führenden und für nichts erfolgenden Auseinandergehen eines für ursprünglich ausgegebenen, eigentlich aber auch nur als Lehre, als System, d. h. als zufällig vorgestellten Monotheismus" (II 126 ff). Diese gegeneinander in Spannung geratenen Potenzen bemächtigen sich des Bewußtseins als beherrschende Mächte, d. h. in Form sukzessiver Götter. — Doch diese a priori konstruierte Entwicklung der Mythologie findet ihre Bestätigung keineswegs in der Geschichte.

2. Die Ansicht (Lechler, Geschichte des engl. Deismus, Tüb. 1841, 4 ff), es könne die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion nur dadurch bewiesen werden, daß alle andern Religionen als auf sie vorbereitende erkannt würden, geht von der unberechtigten Meinung aus, als ob alle Religion in ihrem positiven Gehalte normale Gestaltung des religiösen Wesens sein müßte (vgl. auch Wendt, System der christl. Lehre II, Götting. 1907, 251 ff). Nur so kann man fordern, daß die christliche Religion als Vervollkommnung des im Heidentum enthaltenen Unvollkommenen ihre Wahrheit beweise durch Herausbildung aus dem geschichtlichen Gange der Menschheit. Dies entspricht weder der Religionsphilosophie noch der Selbstdarstellung des Christentums noch der Logik. Nicht nur eine unvollkommene Form des religiösen Lebens ist die heidnische Religion, wie jene Israels, sondern eine Fälschung der religiösen Idee, weswegen es unstatthaft ist, Judentum und Heidentum in gleicher Weise als Vorbereitungsstufen zum Christentum zu bezeichnen. Das Heidentum ist das Werk des religiösen und sittlichen Irrtums; dieser aber kann an und durch sich nie zum Besseren führen; er wird immer wieder Sünde zeugen. Auch widerspricht diese Anschauung der Geschichte. Die heidnischen Religionen entwickelten sich nicht aufwärts zu reineren Vorstellungen, sondern sie sanken immer tiefer, das Göttergewimmel ward immer verworrener (August.,

De civ. Dei 6, 9 f. Cic., De divinatione 2, 79. Plutarch., De superstition., ed. Par. 1868, III 195 ff), die Vorstellungen wurden immer unreiner, die Einwirkung auf die Völker zeigte sich immer verderblicher (vgl. Villemain, Tableau de l'éloquence chrétienne au IVe siècle[3], Par. 1861, deutsch von Köhler, Regensb. 1855, 4 f; Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, deutsch Straßburg [2]1881; Th. Achelis, Abriß der vergleichenden Religionswissenschaft[2], Leipzig 1908). Es fällt sonach diese Methode, gründlich durchgedacht, auf den Standpunkt des Pantheismus zurück.

3. Gewiß hat das Heidentum als irrtümliche und den Menschen nicht befriedigende Religion den positiven Wert gehabt, die Sehnsucht nach einer besseren Religion und nach der göttlichen Erlösung aus Sünde und Irrtum zu wecken; man darf aber nicht so weit gehen, auch das Heidentum als das notwendige Glied eines göttlichen Systems der Offenbarung und vorbereitenden Weltleitung zu betrachten.

Wenn v. Drey (Apologetik I 4) es für die Aufgabe der Wissenschaft ansah, das Ganze der religiösen Entwicklung als ein System zu betrachten, das in der Geschichte sich auf oft unbegreifliche Weise entwickelt habe, und unter dieser Voraussetzung dem Besondern und Einzelnen seine notwendige Stellung anzuweisen und die Beziehungen seiner Notwendigkeit aufzufinden und zur Anerkennung zu bringen, so beachtete er nicht, daß Gott die Sünde nicht positiv wollen und zum notwendigen Durchgangspunkt für die höhere sittliche Entwicklung machen kann.

III. Der Beweis für die Wirklichkeit der göttlichen absoluten Offenbarung kann in zweifacher Weise geführt werden. Wir können den göttlichen Charakter der Offenbarung bei ihrem ersten Eintreten in die Geschichte und ihrem stufenweisen Fortschritte bis zur Vollendung in Christus nachweisen; oder wir können von der Offenbarung Christi im Alten und Neuen Testament, als dem Ziel- und Schlußpunkte der Offenbarung Gottes an die Welt, ausgehen, von wo dann alle andern damit zusammenhängenden Offenbarungen ihr Licht und Verständnis empfangen. Die zentrale Stellung Christi in der Offenbarungsgeschichte lassen die zweite Methode als die zweckmäßigere erkennen.

1. Es ist natürlich, daß im Alten Testament als Vorbereitungsstufe der einheitlichen Offenbarung manche Lehren nur unvollkommen, ja nur keimhaft sich finden (Thom., S. th. 2, q. 107, a. 3: [Implicite] sicut tota arbor continetur in semine), die erst im Lichte des Neuen Testamentes klar erkannt werden, ebenso daß Gott viele Glaubenssätze dagegen erst durch Christus und die Apostel geoffenbart hat, die den Vätern des Alten Bundes verschlossen waren. Daher ist für die geschichtliche Betrachtung der Beweis für die Göttlichkeit des Alten Testamentes allein schwieriger als der des Christentums in Verbindung mit dem Alten Testament.

2. Was von den Lehrsätzen gilt, erscheint nicht minder auf dem Gebiete des alttestamentlichen Gesetzes mit gleicher Wirkung für die fundamentaltheo-

logische Beweisführung. Christus ist nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen (Mt 5, 17); das alttestamentliche Gesetz ist gut und heilig (Rom 7, 10—12), und dessen Beobachtung führt zum Leben (Mt 19, 16—18). Vgl. Conc. Tolet. (a. 447) gegen die Priscillianisten (Denz. n. 19 ff), Eugen. IV. in Decreto pro Iacobitis (Denz. n. 706 ff). Professio fidei Waldensibus praescripta a. 1210 (Denz. n. 420 ff). Thom., S. th. 1, 2, q. 98, a. 1. Aber im Christentum ward es gelöst von der Schale der judiziellen und zeremoniellen Satzungen, welche bloß für die Stufe der Vorbereitung ihre Bedeutung hatten, hinweisend auf Christus. Gal 3, 24 f: Itaque lex paedagogus noster fuit in Christo *(εἰς Χριστόν)*, ut ex fide iustificemur. At ubi venit fides, iam non sumus sub paedagogo. Vgl. Gal 4, 9 10. 2 Cor 3, 12—17. Col 2, 16 17. 1 Tim 1, 5—7. Hebr 10, 1. Die Lösung von der lex iudicialis und der damit innig verbundenen caeremonialis, im Prinzip durch das Gesetz des Neuen Bundes ausgesprochen, fand ihren tatsächlichen Vollzug durch die Zerstörung Jerusalems und des Tempels; die Vorbedingung und Grundlage beider, das jüdische Staats- und Kultuswesen, war hiermit untergegangen. Die Lehre der Kirche hierüber hat Eugen IV. (a. a. O.) ausgesprochen: Firmiter credit, profitetur et docet, legalia Veteris Testamenti . . . quia significandi alicuius futuri gratia fuerant instituta, licet divino cultui illa aetate congruerent, significato per illa Domino nostro Iesu Christo adveniente cessasse. . . . Quemcunque etiam post passionem [Christi] in legalibus spem ponentem et illis velut ad salutem necessariis se subdentem, quasi Christi fides sine illis salvare non posset, peccasse mortaliter (Denz. n. 712).

Diese Folge mit ihrem Wechsel läßt sich in der Weise des hl. Thomas (S. th. 1, 2, q. 103, a. 3) wie folgt verstehen: Omnia praecepta caeremonialia Veteris Legis ad cultum Dei sunt ordinata; exterior autem cultus proportionari debet interiori cultui, qui consistit in fide, spe et caritate. Unde secundum diversitatem interioris cultus debuit diversificari exterior cultus. Potest autem triplex status distingui interioris cultus: unus quidem, secundum quem habetur fides, et spes de bonis caelestibus, et de his, per quae in caelestia introducimur; de utrisque quidem sicut de quibusdam futuris, et talis fuit status fidei et spei in Veteri Lege. Alius autem est status interioris cultus, in quo habetur fides et spes de caelestibus bonis sicut de quibusdam futuris, sed de his, per quae interducimur in caelestia, sicut de praesentibus vel praeteritis; et iste est status Novae Legis. Tertius autem status est, in quo utraque habentur ut praesentia ... et iste est status beatorum. Ebd. a. 4: Quamvis sit eadem fides, quam habemus de Christo et quam antiqui Patres habuerunt, tamen quia ipsi praecesserunt Christum, nos autem sequimur, eadem fides diversis verbis significatur et a nobis et ab eis. . . . Sicut igitur peccaret mortaliter, qui nunc suam fidem protestando diceret Christum nasciturum, quod antiqui pie et veraciter dicebant, ita etiam peccaret mortaliter, si quis nunc caeremonias observaret, quas antiqui pie et fideliter observabant. Vgl. ebd. q. 104, a. 3: Praecepta iudicialia non sunt instituta ad figurandum, sed ad disponendum statum illius populi, qui ordinabatur ad Christum; et ideo, mutato statu illius populi, Christo iam veniente, iudicialia praecepta obligationem amiserunt. . . . Quia tamen huiusmodi iudicialia praecepta non ordinantur ad figurandum, sed ad aliquid faciendum, ipsa eorum observatio absolute non praeiudicat fidei veritati. Sie sind daher mortua, aber nicht wie die praecepta caeremonialia mortifera.

Jener Teil des Gesetzes dagegen, der das sittlich-religiöse Leben in seiner Substanz betrifft (praecepta moralia), muß als Anleitung zur Nachahmung der unwandelbaren göttlichen Güte auch im Neuen Bunde seine Verbindlichkeit behalten; denn diese hat er schon auf Grund der sittlichen Menschennatur. Thom., S. th. 1, 2, q. 100, a. 11: Praecepta iudicialia et caeremonialia ex sola institutione vim habent. . . . Sed praecepta moralia ex ipso dictamine naturalis rationis efficaciam habent. Darum hat die Kirche von Anfang an den Dualismus und Antinomismus der Gnostiker und Manichäer verworfen. Doch steht auch hierin das Gesetz des Neuen Bundes dem des Alten wie das Vollkommene dem der Vervollkommnung Fähigen gegenüber. Vgl. Thom. a. a. O. q. 107, a. 2.

3. Aus dem Verhältnis zum Neuen Testament ist ferner der Partikularismus der göttlichen Offenbarung im Alten Bunde zu beurteilen und zu verstehen, welchem wieder besonders Satzungen politischer Art entsprachen (praecepta iudicialia). Der Alte Bund hat als Vorbereitung auf Christus zu gelten, er war daher nur relativ und auch seine politischen Satzungen nur von relativer Geltung (vgl. Thom. a. a. O. q. 104, a. 3; Gal 4, 26 ff). Die christliche Offenbarung wendet sich an die gesamte Menschheit, indem sie die Schranken der Nationalität durchbricht und alle in das Reich des Sohnes beruft, die er durch seinen Opfertod für alle zu seinen Erben erhalten hat.

4. Das Christentum kündet sich an als die absolute Religion, weil vollendete Offenbarung (Hebr 1, 1). Vom Sohne Gottes unmittelbar ausgegangen, nicht von einem menschlichen Gesetzgeber, wie Moses, erscheint hier die Offenbarung als das Wort des Eingebornen, der im Schoße des Vaters ist und uns die Kunde bringt (Io 1, 1 f); so ist im eigentlichen Sinne Gott durch Gott offenbar geworden (Phil 2, 5—11), die Erlösten sind von Gott selbst belehrt (*θεοδίδακτοι*, Io 6, 45. Ir 31, 34), sowohl durch sein Wort wie durch seine Taten (Act 1, 1). Hieraus fließt die reichere Fülle der Offenbarung in Christus; ihre höhere Würde ist auch zugleich gegeben. Sie erscheint auf jedem Punkte des dogmatischen Systems, besonders in der Lehre von Gott dem Dreieinen, vom Menschen, seinem Urzustand und Fall, von der Person und dem Werke des Erlösers, von der Gnade, den Sakramenten und in der Eschatologie. Das Geheimnis der Gottheit, das Innerste in der Menschheit, das Verborgenste aus dem jenseitigen Leben ist in der evangelischen Predigt offenbar geworden (1 Cor 2, 7: sapientiam in mysterio; vgl. Col 1, 26). Von hier aus gelingt uns daher erst die richtige Beurteilung nicht nur sämtlicher heidnischen Religionen, sondern vor allem auch des Offenbarungslebens in Israel.

IV. Unsere Beweisführung hat darum eine zweifache Aufgabe zu lösen: a) sie hat die christliche Offenbarung als geschichtliche Tatsache nachzuweisen; b) den göttlichen Charakter derselben zu begründen.

1. Es wäre einseitig, zum Beweise der Geschichtlichkeit der göttlichen Offenbarung im Christentum den Nachweis der Authentie, Integrität und Glaubwürdigkeit aller biblischen Bücher zu verlangen. Es genügt der generelle

Nachweis der Göttlichkeit der biblischen Offenbarung aus einzelnen authentischen biblischen Büchern der beiden Testamente. Diese Erkenntnis kann nicht in Frage gestellt werden dadurch, daß für andere Bücher die Authentie und Integrität nicht ebenso zwingend durch die Vernunft und Geschichte erwiesen werden kann. Es ist auch der Beweis für den historischen Charakter der Offenbarung gar nicht durch die Authentie der biblischen Bücher absolut bedingt. Der christliche Glaube lebte und die Kirche blühte, ehe noch die Evangelien geschrieben und verbreitet waren.

2. Anderseits dürfte ein gänzliches Verzichtleisten auf die Beweisführung für die historische Glaubwürdigkeit der schriftlichen Quellen für die Geschichte der Offenbarung und ein ausschließliches Betonen der inneren Beglaubigung „durch die Übereinstimmung der Begebenheiten und Tatsachen miteinander, den durch alle sich hinziehenden, in allen sichtbaren Zusammenhang, darum die Notwendigkeit des Einzelnen in dem Ganzen, wie die Notwendigkeit des letzteren aus der Idee, endlich auch die Angemessenheit des Historischen an die Räumlichkeit und Zeitlichkeit" (vgl. v. Drey, Apologetik II VII f) sich weniger empfehlen. Die inneren Gründe bilden allerdings ein gewichtiges Motiv für den historischen Glauben; sie ergänzen die äußeren, empfangen aber auch wieder von diesen helleres Licht und stärkere Kraft der Überzeugung, weil dem subjektiven Ermessen des einzelnen nicht preisgegeben.

Erster Abschnitt.

Die geschichtliche Tatsache der christlichen Offenbarung.

§ 27. Das Zeugnis der Kirche.

a) Die Natur des Zeugnisses.

I. Christus hat seine Kirche gestiftet ohne Schrift; die Kirche war, ehe noch eine Schrift war. Erst in ihr, als ihre Vorsteher und Lehrer, verfaßten dann die Apostel und Apostelschüler auf besondere Veranlassung, namentlich den Häresien gegenüber, die Evangelien und Sendschreiben, ohne den Zweck auszusprechen, den ganzen Lehrinhalt in ihnen niederlegen zu wollen; schon die Form der meisten Schriftwerke deutet dies an.

Christus wählte die Zwölfe aus, welche die Zeugen seines Lebens, die Verkünder seiner Botschaft sein sollten; diese wurden von ihm eingeweiht in „die Geheimnisse des Reiches Gottes" (Lc 8, 10), sie „sollten bezeugen, was sie gesehen und gehört, in Jerusalem und Judäa und Samaria und auf der ganzen Erde" (Act 1, 8). Und auf Grund ihres Zeugnisses glaubten alle, denen der Geist hierzu die Gnade verlieh (Act 16, 4. 1 Io 2, 21). Paulus legt das Hauptgewicht auf seine mündliche Lehre (Rom 1, 10 ff. 1 Thess 3, 10). Iren., Adv. haer. 3, 4: Quid autem, si neque Apostoli Scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradi-

derunt iis, quibus Ecclesias commiserunt? Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum, eorum, qui in Christum credunt sine charta et atramento, scriptum habentes in cordibus suis per Spiritum, salutem et veterem traditionem diligenter custodientes. Ebd. 3, 1, 1: Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos Evangelium pervenit ad nos; quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt. Euseb., Demonstr. evang. 1, 8: *πολλὰ καὶ ἀγράφως*. Basil., Ep. 140, 2: *ἄπερ παρὰ τῶν ἁγίων Πατέρων δεδιδάγμεθα, ταῦτα τοῖς ἐρωτῶσιν ἡμᾶς διαγγέλλομεν*.

II. Die Bedürfnisse der einzelnen christlichen Gemeinden, die Umstände, unter denen die Kirche sich zu entwickeln begonnen hatte, gaben erst den Antrieb und bezeichneten den Zeitpunkt, auf Grund der mündlichen Evangelisation zur Schrift überzugehen und Berichte über Christi Leben und Lehre sowie Entwicklungen einzelner Lehrpunkte abzufassen. Das Verlangen, nachdem die Stimmen der ersten Glaubensboten verhallt wären, einen festen Besitz des Überlieferten zu sichern, ergab sich von selbst. Daß Gott die Erfüllung dieser Bedürfnisse durch die Inspiration des Heiligen Geistes sicherte, lag in der Natur dieses Geschehens. Es war eine Stufe im Prozeß der Offenbarung. So entstanden die ersten Evangelien als schriftliche Darstellungen der mündlichen Überlieferung, die dadurch fixiert und gesichert wurde.

1. Lc 1, 1—4 f. Die Apostel wenden sich in ihren Briefen, worin sie der Gefahr der Entstellung und Fälschung der christlichen Lehre und Versuchungen zur Spaltung in den jungen Gemeinden begegnen, ermuntern, warnen, trösten und belehren, nur an solche, die bereits im Glauben stehen, und *setzen ein entwickeltes gläubiges Bewußtsein voraus*. So waren sie abwesend doch gegenwärtig. Tertull., De praescriptionibus haeret. c. 36: Apud quas ipsae eorum authenticae literae recitantur, sonantes vocem et repraesentantes imaginem uniuscuiusque. August., In Ioan. tract. 30, 1: Nos itaque sic audiamus Evangelium quasi *praesentem Dominum*, nec dicamus: o felices illi, qui eum audire potuerunt. . . . Quod enim pretiosum sonabat de ore Domini, et propter nos scriptum est et nobis servatum, et propter nos recitatur et recitabitur etiam propter posteros nostros et donec saeculum finiatur. Sursum est Dominus, sed etiam hic est veritas. . . . Dominum ergo audiamus, et quod ipse donaverit de verbis suis, et nos dicamus. Hierin liegt auch der Grund für die rasche Verbreitung, sorgfältige Sammlung und Aufbewahrung der apostolischen Schriften.

2. Die Abfassung schriftlicher Nachrichten über Christus und die Tätigkeit der Apostel durch die ersten christlichen Sendschreiben bleibt so eine Tatsache, die aus dem Wesen der Offenbarung zur Grundlegung der Kirche aus inneren Gründen nicht gefordert war; *Lessing* hatte darum recht, wenn er seine Thesen

gegen Goeze aufstellte; denn der Apostel sagt ganz allgemein: fides ex auditu (Rom 10, 17).

Kahnis (Lutherische Dogmatik II 25): „Von der alleinigen Autorität der Heiligen Schrift weiß die alte Kirche nichts. In dem apostolischen und nachapostolischen Zeitalter war es das traditionelle Wort, welches die Gemeinde so gründete als in Einheit erhielt. Nachdem das neutestamentliche Schriftwort in sein Recht (welches?) getreten war, sah man in ihm, dem inspirierten Zeugnisse der Apostel und Propheten, zwar das Richtmaß der Wahrheit und den Mittelpunkt der Gemeindeerbauung, aber es entwickelte doch seine Wirkung nur auf dem Boden des Gemeindelebens, dieser zum Organismus gewordenen Tradition (Iren., Adv. haer. 4, 33, 8), in welchem zunächst das lebendig fortgepflanzte Wort, also abermals die Tradition, den lebendigen Glauben erzeugte und ernährte (Tertull., De carne Christi c. 2; De praescript. haeret. c. 14 19). Die Autorität der Schrift ruhte auf der Autorität der Kirche, wie es das bekannte Wort Augustins (C. epist. Manichaei quam dicunt fundamenti c. 5) ausspricht. Die Kirche war es, die den einzelnen die Schrift als ihr heiliges Buch übergab; ihre Zeugnisse verbürgten die Glaubwürdigkeit der Schrift; ihr Glaube und Leben war die faktische Auslegung der Schrift; die Bedeutung der Schrift als Richtmaß des Glaubens setzte eben den Kirchenglauben voraus." Vgl. über die Entwicklung der dogmatischen Anschauungen im Protestantismus Schmidt, Evang. Dogmatik I, Bonn 1895 (Sammlung theologischer Handbücher). Jülicher (Einleitung in das Neue Testament, Freiburg 1894, 276; vgl. 1906[6], 420) bemerkt: „Nicht zufällig hat selbst die spätere, in Legendenbildungen so fruchtbare Zeit nicht gewagt, Jesus den Befehl zu den Fabrikaten erteilen zu lassen, die man unter dem Namen aller möglichen Apostel verfertigte. Durchs Wort, wie er, zu wirken, hat er seine Jünger berufen; die große Mehrzahl derselben hat denn auch keine Zeile hinterlassen, manche werden des Schreibens unkundig gewesen sein. . . . Auch Paulus wollte nicht eine neue heilige Literatur schaffen; nur Gelegenheitsschriften hat er geschrieben; lediglich einen augenblicklichen Ersatz seines persönlichen Auf- und Eintretens für bestimmte Situationen erstrebte er mit seinen Briefen."

3. Ehe noch die heiligen Schriften geschrieben und gesammelt waren und in allen Kirchen gelesen wurden, waren die Kirchen selbst schon gegründet, die Bischöfe in ihnen aufgestellt, denen die Apostel das depositum fidei übergeben hatten (2 Tim 1, 13 14. 1 Tim 4, 13 14 16; 6, 13 14 20. 2 Tim 1, 6 8. Act 20, 28—38), und die selbst wieder sich Nachfolger bestellen sollten, um das Evangelium zu verkünden bis ans Ende. 2 Tim 2, 2: Quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt, et alios docere; vgl. Tit 1, 5 9. Den Vorgang selbst beschreibt als Augenzeuge Klemens von Rom (Ep. I. 42 44): *κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις . . . λειτουργίαν αὐτῶν*; vgl. Iren., Adv. haer. 3, 3. Auf alle diese, die in rechtmäßiger Sukzession von den Aposteln ihre Sendung herleiten, ist das Wort des Herrn, zugleich aber auch die Verheißung seines Geistes übergegangen (Mt 28, 18. Io 14, 16). Vincent. Lirin., Commonitorium c. 27: O Timothee, depositum custodi . . . quid est hodie Timotheus nisi vel generaliter universa Ecclesia vel specialiter totum corpus praepositorum, qui integram divini cultus scientiam vel ipsi habere debent vel aliis infundere. So waren die Apostel die authentischen Organe des Lehramts, durch welche Christus seine Offenbarung der Welt mitteilen wollte, „lebendige Bücher, beschrieben durch die Gnade des Geistes" (Ioan. Chrysost., In Matth. hom. 1, 1). Rom. 1, 5: Per quem accepimus gratiam et Apostolatum ad oboediendum fidei *(εἰς ὑπακοὴν πίστεως)* in

omnibus gentibus pro nomine eius. An ihre Stelle tritt die Sukzession der von ihnen gewählten Nachfolger bis ans Ende der Welt.

Dem Gebot der Lehre durch eine persönliche lebendige Autorität entspricht die Pflicht des Glaubens und Gehorsams. Es ist dies der von Christus gewollte, in den Aposteln und ihren Nachfolgern gegebene Weg zum Heile. Diese ursprüngliche Institution schließt keineswegs die schriftliche Abfassung der Lehre aus als Vehikel für Lehrende und Lernende; aber letztere hebt die fundamentale Aufgabe und Institution des kirchlichen Lehramtes nicht auf, sondern kommt nur nach dem Willen der göttlichen Vorsehung zu ihr hinzu. Darum schreiben alle Apostel sich das Lehramt zu, nicht aber die Abfassung von Schriften, wie wir denn von den meisten keine besitzen. Die Abfassung von Schriftwerken gehört darum nicht zur wesentlichen Aufgabe des Apostolats. Mit der Abfassung der neutestamentlichen Schriften war eine zweite, geschriebene Quelle der Offenbarung neben der bisher alleinigen, der mündlichen Predigt, gegeben; aber in der christlichen Heilsökonomie, welche den Gläubigen an das kirchliche Lehramt als die nächste Norm seines Glaubens hinweist, war darum keine Veränderung eingetreten. Selbst wenn daher bewiesen werden könnte, der gesamte Glaubensinhalt sei infolge besonderer göttlicher Veranstaltung in den heiligen Schriften enthalten, so ist damit noch immer nicht eine Änderung der ursprünglichen Lehrform bewiesen. Die Feststellung der Urtatsachen christlicher Offenbarung und des christlichen Lehrgehaltes muß das Zeugnis der Kirche, die vor der Schrift, neben ihr und nach ihr bestand, dauernd nach seinen Aussagen befragen.

4. Die absolute Notwendigkeit der Schrift wird weder durch die anfängliche Entwicklungsstufe des christlichen Bewußtseins noch durch die Mängel der sittlichen Haltung in der Erstlingszeit bewiesen, als ob, wie Voigt (Fundamentaldogmatik 483) meint, sonst der Verlust wichtiger Wahrheiten gedroht hätte oder die richtige Anwendung auf das Leben nicht erkannt worden wäre. Gegen Lessing bemerkt er: „Vor Entstehung und allgemeiner Verbreitung der neutestamentlichen Schriften waren eben die Apostel selbst die Träger der urkundlich treuen Überlieferung jener Offenbarung, gleichsam die lebendige Urkunde derselben, und solange es diese gab, bedurfte es allerdings nicht notwendig einer geschriebenen Urkunde. . . . Nichtsdestoweniger machte sich schon zu Lebzeiten der Apostel in einzelnen Gemeinden, da die Apostel sich nicht stetig in einem und demselben Orte aufhalten konnten, das Bedürfnis des geschriebenen apostolischen Wortes geltend, wodurch bekanntlich die neutestamentlichen Schriften entstanden sind. Als die Apostel nun aber von dem irdischen Schauplatze ganz abgetreten waren, was, von Johannes abgesehen, um das Jahr 75 geschehen sein wird, muß sich das Bedürfnis noch entschiedener fühlbar gemacht haben, und die von den Aposteln hinterlassenen schriftlichen Urkunden der Heilswahrheiten müssen je mehr und mehr als ein durchaus unentbehrlicher Ersatz ihrer früheren persönlichen Heilsverkündigung erschienen und schnell zu einem allgemeinen Gebrauche gelangt sein." Ähnlich Neander, Christl. Dogmengeschichte I, Berl. 1857, 76; Dorner, System der christlichen Glaubenslehre, Berl. 1879, 667 ff.

Allein a) die Authentie der apostolischen Schriften ruht zum Teil selbst auf dem Zeugnis der Kirche. August., C. Faustum Manich. 11, 2: Vides in illa re, quid Ecclesiae catholicae valeat auctoritas. Tertull., Adv. Marcion. 4, 5: Etsi Apocalypsin eius (Ioannis) Marcion respuit, ordo tamen episcoporum ad originem recensus in Ioannem stabit auctorem. Sic et ceterarum (Scripturarum) generositas recognoscitur. . . . His fere compendiis utimur, cum de Evangelii fide adversus haereticos experimur defendentibus et temporum ordinem posteritati falsariorum et auctoritatem Ecclesiarum traditioni Apostolorum patrocinantem, quia veritas falsum praecedat necesse est, et ab eis procedat, a quibus tradita est. Nur die Autorität der Kirche bewahrte vor Fälschungen, wie sie die Apokryphen und Pseudepigraphen enthalten im Interesse judaisierender und gnostischer Anschauungen. De praescript. haeret. c. 19: Quibus competat fides ipsa, cuius sunt Scripturae, a quo, per quos et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt Christiani. Ubi enim apparuerit esse veritatem fidei et disciplinae, illic erit veritas Scripturarum et expositionum et omnium traditionum Christianarum. So entscheidet nicht die Schrift zwischen echter und unechter Lehre, sondern die überlieferte Lehre über echte und unechte Schrift. Die Autorität der Kirche, wie sie sich in der Reihenfolge ihrer Bischöfe auf den apostolischen Stühlen bis hinauf zu ihren Gründern aussprach, bot die Garantie für die Apostolizität der Lehre und Schriften. Ebd. c. 32: Edant (haeretici) origines Ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successores ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex Apostolis vel Apostolicis viris, qui tamen cum Apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo Ecclesiae Apostolicae census suos deferunt, sicut Smyrnaeorum Ecclesia Polycarpum ab Ioanne collocatum refert, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum. Vgl. August., De doctrina christ. 2, 12. Tertull., Adv. Marcion. 4, 5: In summa, si constat id verius, quod prius, id prius, quod ab initio, id ab initio, quod ab Apostolis, pariter utique constabit id esse ab Apostolis, quod apud Ecclesias Apostolorum fuerit sacrosanctum. Serapion von Antiochien bei Euseb., Hist. eccl. 6, 12: *Ἡμεῖς καὶ Πέτρον καὶ τοὺς ἄλλους Ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστόν· τὰ δὲ ὀνόματα αὐτῶν ψευδεπίγραφα ὡς ἔμπειροι παραιτούμεθα, γινώσκοντες, ὅτι τὰ τοιαῦτα οὐ παρελάβομεν.* So galt die Abweichung von der Regula fidei an sich schon als Überführung der Fälschung. Iren., Adv. haer. 3, 11, 9: Si enim, quod ab eis (Valentinianis) profertur, veritatis est Evangelium, dissimile est autem hoc illis, quae ab Apostolis nobis tradita sunt; qui volunt, possunt discere, quemadmodum ex ipsis Scripturis ostenditur iam non esse id, quod ab Apostolis traditum est, veritatis Evangelium. Dasselbe Prinzip, welches die Kirche in den Stand setzte, die Apokryphen und Pseudepigraphen zurückzuweisen, schützte sie a fortiori vor jeder falschen Lehre.

b) Wie bezüglich der Bewahrung der echten Heiligen Schrift, so bedurfte es auch hinsichtlich des wahren Sinnes derselben der Sicherstellung durch

die Kirche. Die Sekten tauchten auf, nicht weil es an heiligen Schriften fehlte, sondern trotz derselben, indem sie auf unterschobene sich beriefen, die echten aber verstümmelten und falsch deuteten. Nicht die Schrift schützte das Christentum vor den Entstellungen durch die Häretiker, sondern die Tradition und Autorität der Kirche. August., C. Iulianum Pelag. 2, 10 (34): Quod invenerunt in Ecclesia, tenuerunt; quod didicerunt, docuerunt; quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt. Vincent. Lirin., Commonitorium c. 27: Depositum custodi, i. e. quod tibi traditum est, non quod a te inventum, quod accepisti, non quod excogitasti, res non ingenii, sed doctrinae, non usurpationis privatae, sed publicae traditionis. Nicht auf das Schriftwort kommt es an, sondern auf das Schriftverständnis. Hilar. Pictav., Ad Constantium Augustum l. 2, 9: Memento neminem haereticorum esse, qui se non secundum Scripturas praedicare ea, quibus blasphemat, mentiatur. Hinc enim Marcellus verbum Dei cum legit, non intelligit. Hinc Photinus hominem Iesum Christum, cum loquitur, ignorat. Hinc et Sabellius, dum „Ego et Pater unum sumus" (Io 10, 30), non intelligit, sine Deo Patre et sine Deo Filio est. Hinc et Montanus per insanas feminas suas Paracletum alium defendit. Hinc et Manichaeus et Marcion legem odit, quia „litera occidit" (2 Cor 3, 6) et mundi princeps diabolus est. Omnes Scripturas sine Scripturae sensu loquuntur, et fidem sine fide praetendunt. Scripturae enim non in legendo sunt, sed in intelligendo.

c) Es ist eine ganz willkürliche Voraussetzung, daß das gesamte Glaubensleben der apostolischen Kirche in den Schriften der apostolischen Väter ausgesprochen sei. Auch ihre Schriften sind meistens gelegentlich entstanden, konnten und wollten nur das für die Betreffenden, an welche sie ergingen, Wichtige mitteilen, Mahnungen zur Beharrlichkeit im Glauben und in der Liebe, Warnungen vor der Häresie und dem Schisma. Da das Christentum nicht als das Ergebnis menschlicher Forschung, sondern als göttliche Offenbarung in die Welt eintrat, so forderte es Glauben, und seine ersten Bekenner hatten vor allem die Aufgabe, die Heilswahrheiten im Leben durchzuführen; daher war die wissenschaftliche Demonstration, zumal da ein großer Teil der Gläubigen aus dem einfachen Volke bestand, kein Bedürfnis. Doch finden wir selbst hier schon die Grundformen aller späteren theologischen Disziplinen angedeutet: so die Apologetik im Briefe an Diognet, das Kirchenrecht im Schreiben des Klemens von Rom an die Korinther und die Grundzüge der katholischen Kirchenverfassung in den Briefen des Ignatius, im Briefe des Barnabas einen Ansatz zur spekulativen Dogmatik, im Pastor des Hermas den ersten Versuch einer christlichen Sittenlehre, in den Leidensakten des Ignatius die erste historische Arbeit. Vgl. Möhler, Patrologie oder christl. Literärgeschichte, Regensb. 1840, 51.

d) Hätten in der apostolischen Kirche nach dem Tode der Apostel die geschriebenen Urkunden für absolut unentbehrlich gegolten, wie kam es, daß Briefe Pauli (1 Cor 5, 9. Col 4, 16 [?]) nicht auf uns gekommen sind, und schon in der alten Kirche nicht mehr bekannt waren? Wie kam es, daß bis

zur Mitte des zweiten Jahrhunderts „die Tradition die Basis der Kirche war", und selbst nach Tertullian „das traditionelle Wort Quell des Glaubens ist"? (Kahnis, Lutherische Dogmatik I 654.) Woher weiß der Christ überhaupt, daß die Apostel inspirierte Lehrer waren und ihre Schriften inspirierte Lehre enthalten? Dies bezeugt die Tradition und Autorität der Kirche, und nur sie allein. Wer darum die heiligen Schriften als Norm des Glaubens anerkennt, kann ebendarum auch dem kirchlichen Lehramte und dem geschichtlichen Zeugnis der kirchlichen Überlieferung, die auf dieselbe Tradition sich stützen, seine Zustimmung nicht versagen.

e) In der Kirche ist jene unerschütterliche Glaubensregel, die wir in der Taufe empfangen haben, sagt Irenäus (Adv. haer. 3, 1), der die Evangelien bereits kannte. Wir empfangen sie aber durch die Vorsteher der Kirche. Ebd. 3, 3: Traditionem Apostolorum in toto mundo manifestatam in omni Ecclesia adest respicere omnibus, qui vera velint: et habemus annumerare eos, qui ab Apostolis instituti sunt episcopi in Ecclesiis et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt nec cognoverunt, quale ab his (den Gnostikern) deliratur. Etenim in recondita mysteria scivissent Apostoli . . . his vel maxime traderent ea, quibus etiam ipsas Ecclesias committebant; valde enim perfectos et irreprehensibiles in omnibus eos volebant esse, quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes. Ebd. 4, 26, 2: Quapropter eis, qui in Ecclesia sunt, presbyteris obaudire oportet, his, qui successionem habent ab Apostolis, sicut ostendimus, qui cum Episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt. . . . Ubi igitur charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea, quae est ab Apostolis Ecclesiae successio, et id, quod est sanum et irreprobabile conversationis, et inadulteratum et incorruptibile sermonis constat. Eine Änderung dieser Art und Weise des christlichen Unterrichts, was eine Tatsache von den allergrößten Folgen gewesen wäre, ist vom Protestantismus nicht nachgewiesen, aber auch von vornherein nicht denkbar; denn gerade in der Heiligen Schrift wird sie so oft als die Norm unseres christlichen Glaubens vorgehalten und hängt innigst und wesentlich mit den geoffenbarten Wahrheiten selbst zusammen. 2 Petr 1, 20 21: Hoc primum intelligentes, quod omnis prophetia Scripturae propria interpretatio non fit. Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines. Der umfassendere Gebrauch der Heiligen Schrift in der späteren Zeit kann keinen wesentlichen Unterschied in dem Formalprinzip begründen, noch in dessen Auffassung und Anwendung. Er ging aus dem praktischen Bedürfnis der Widerlegung von Häretikern hervor, die auf die Schrift sich stützten, und aus dem Vorteil der durch die kirchlich beglaubigte und erklärte Schrift nun einmal ermöglichten klaren Erhärtung, welches die apostolische Lehre sei. Die Apostel haben nicht ein einziges Mal darauf hingewiesen, daß anstatt der lebendigen Autorität des kirchlichen Lehramtes in Zukunft ihr durch eigene Forschung gedeutetes geschriebenes Wort treten sollte. Die Kirche aber konnte, je weiter sie von

ihrem Ursprung zeitlich sich entfernte, desto weniger daran denken, in der Schrift die sich selbst genügende Quelle des christlichen Glaubens zu erkennen, weil die ursprünglichen Verhältnisse neuen Platz gemacht hatten, unter denen das Verständnis der Lehre aus der Schrift allein schwieriger ward, als es zuvor gewesen. Der Auftrag des Herrn bei Mt 28, 18 f. Mc 16, 15. Lc 24, 47. Act 1, 8. Io 17, 18 bleibt Gesetz der Kirche für alle Zeit: Ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi, und der Weg des Glaubens ist unverändert derselbe, wie ihn Paulus beschreibt (Rom 10, 9 f). So ruht die Kirche auf dem Lehramt (Eph 4, 11 f). Weil Grundgesetz der Kirche, wirkt es fort in den Nachfolgern der Apostel (2 Tim 1, 13 f). So ist und bleibt der Weg der Überlieferung der allgemeine und ordentliche des kirchlichen Lehramtes (Act 20, 28 f), wie er zu den Zeiten der Apostel war, die nur selten, gelegentlich und in außerordentlicher Weise der schriftlichen Mitteilung sich bedienten.

f) Wahr ist an allen diesen Einwendungen nur dies, daß die Tradition, an und für sich betrachtet, vor Entstellung des Christentums und Irrtümern nicht bewahrt, so wenig als die Heilige Schrift an und für sich. Für die historische Forschung in der fundamentaltheologischen Begründung ergibt sich daraus aber nur, daß auch die kirchlichen Zeugnisse auf ihre Unverfälschtheit und Glaubwürdigkeit untersucht werden müssen, während für den religiösen Glauben daraus das Bedürfnis einer zureichenden Autorität für die Interpretation erwächst.

In diesem Sinne schrieb Irenäus (Adv. haer. 3, 24): Praedicationem vero Ecclesiae undique constantem et aequaliter perseverantem et testimonium habentem a prophetis et ab Apostolis et ab omnibus discipulis ostendimus per initia et medietates et finem ... quam perceptam ab Ecclesia custodimus et quae semper a Spiritu Dei, quasi in vase bono eximium quoddam depositum iuvenescens, et iuvenescere faciens ipsum vas, in quo est. Hoc enim Ecclesiae creditum est Dei munus (Geschenk), quemadmodum ad inspirationem plasmationi ... et in eo disposita est communicatio Christi, i. e. Spiritus Sanctus, arrha incorruptelae et confirmatio fidei nostrae et scala ascensionis ad Deum. In Ecclesia enim, inquit, posuit Deus apostolos, prophetas, doctores et universam reliquam operationem Spiritus; cuius non sunt participes omnes, qui non currunt ad Ecclesiam, sed semetipsos fraudant a vita, per sententiam malam et operationem pessimam. Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, ibi Ecclesia et omnis gratia: Spiritus autem veritas. Tertullian fügt bei (De praescript. haeret. c. 21): Communicamus cum Ecclesiis apostolicis, quod nulli doctrina diversa; hoc est testimonium veritatis. Ebd. c. 28: Age nunc, omnes Ecclesiae erraverint ... nullam respexerit Spiritus Sanctus, ad hoc postulatus a Patre, ut sit doctor veritatis; neglexerit officium Dei villicus, Christi vicarius, sinens Ecclesias aliter interim intelligere, aliter credere, quod ipse per Apostolos praedicabat: ecquid verisimile est, ut tot et tantae in unam fidem erraverint?

III. Fragen wir nach den Zeugnissen für die historische Gewißheit der evangelischen Tatsachen, so zeugt für dieselbe in erster Linie die Kirche selbst, und zwar: a) durch ihre Existenz an sich; b) durch ihre gesamte Überlieferung von Anfang an, welche c) in den bei ihr niedergelegten Urkunden des Neuen Testaments ihre schriftliche Darstellung gefunden hat.

Die Kirche, der „Leib Christi“ (Eph 4, 15 f), und das Christentum steht da vor aller Augen. Ihre Existenz fordert Erklärung. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 3: Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile (Denz. n. 1794). Die neue Weltordnung, das höhere Leben, das im Christentum der Welt gegeben wurde, muß seine geschichtliche zureichende Ursache haben. Man muß nach ihr um so mehr fragen, als weder aus dem ins äußerliche Zeremoniell verirrten offiziellen Judentum noch aus dem der Genußsucht verfallenen Heidentum, noch aus der Skepsis der Philosophie und der politischen Entartung der Geist des Christentums hervorgehen konnte, derselbe plötzlich auftritt und mit erstaunlicher Geschwindigkeit seine Ausbreitung findet. Daß neben ihm auch heidnische neue Kulte weite Verbreitung fanden, verschärft das Fragebedürfnis nur, weil das ein Zeichen ist, wie wenig das Christentum aus dem Denken der mit ihren überkommenen Kulten unzufriedenen Heiden entsprungen sein kann.

b) Die Kraft des Zeugnisses.

IV. Die Kraft dieses Beweises ergibt sich klarer, wenn wir hinblicken: a) auf die Ausbreitung, Dauer und Einheit der Kirche. Diese Tatsachen setzen die Wahrheit der überlieferten Grundlagen der Kirche voraus, die historische Wirklichkeit der Person und des Werkes Christi; b) auf die Erscheinungen hoher sittlicher Vollkommenheit und auf die sittlichen Wirkungen überhaupt, durch welche die christliche Kirche eine neue Weltordnung begründet hat. Dies sind überzeugende Beglaubigungen ihrer grundlegenden, wesentlichen und allgemeinen Überlieferungen.

1. Diese neue, unerhörte Tatsache der Einheit im Glauben betont schon Irenäus (Adv. haer. 1, 10): „Una fides“, „doctrina“ und „traditio“, „una anima“, „unum cor“, „unum os“, „una ac eadem praedicatio“ ac ecclesiastici regiminis forma. Nun folgt die oratorische Schilderung dieser Einheit. Ebenso Tertullian (Adv. Marcion. 5, 18 f; De praescript. haeret. c. 20); er hebt besonders auch die Tatsache der raschen Verbreitung hervor (Apologeticum c. 37; Ad Scapulam c. 11).

2. Diese neue Weltordnung erscheint auf allen Gebieten, in Staat und Familie, Wissenschaft und Kunst, Sitte und Recht, was den christlichen Völkern die Hegemonie über die Welt gegeben hat. Besonders weisen wir hin auf die fortgesetzte Erscheinung der Heiligkeit in heroischer Gottes- und Menschenliebe durch alle Jahrhunderte und ihre großartigen Schöpfungen, gegenüber dem Egoismus im Heidentum und Judentum.

V. Die Kraft dieses Beweises kann dadurch nicht abgeschwächt werden, daß man die Behauptung aufstellt:

a) es sei das Christentum mit der Summe seiner Wirkungen nur das Ergebnis der aus dem Kontakte heidnischer Mythen, griechischer Philosophie und jüdischer Messiashoffnungen entwickelten Zeitideen, welche b) auf die Person Jesu als den Ausgangs- und Mittelpunkt derselben übertragen wurden.

Denn a) die Zeitideen gingen der Lehre des Christentums keineswegs parallel, widersprachen ihr vielmehr in vielen und wesentlichen Punkten; b) es bliebe schlechterdings ein Rätsel, warum gerade die Person Jesu von Nazareth es war, auf welche die Menschheit ihre höchsten religiösen und sittlichen Ideen übertrug, für welche viele Tausende litten und starben, wäre von ihr nicht in ganz besonderer Weise ein religiöser Anstoß ausgegangen.

1. Strauß nimmt als Faktoren des Mythus von Jesus und seinen Wundern, besonders von jenem der Auferstehung, die bei den Juden im Schwange gehenden messianischen Ideen an, und bezüglich seiner Auferstehung die Deutung mancher Stellen des Alten Testamentes, die dem Messias ewiges Leben verheißen, zugleich mit der zufälligen Entfernung des Leichnams aus dem Grabe (Leben Jesu I, § 15; II, § 137; Der alte und der neue Glaube[6] 66 ff). Auch Chr. Baur, Scholten, Keim, Volkmar lassen die „Wundersagen" unter dem Einfluß messianischer Vorbilder und Erwartungen entstehen. Aber abgesehen von allen andern Gegengründen hat das Alte Testament für die größte Zahl der Wunder im Leben des Herrn keine Parallelen, auch widerlegt die ins einzelne gehende Darstellung derselben jede Möglichkeit einer Ableitung aus den allgemeinen Weissagungen der messianischen Zeit. Das Wunder aller Wunder aber, die Auferstehung, hat im Alten Testamente gar keine Parallele. Außerdem muß auch der gründlichste Kenner der jüdischen Literatur eingestehen, daß die beiden Fundamentaldogmen des Christentums, Trinität und Inkarnation, in ihr keine Bestätigung finden. Das Hauptwerk der Kabbala, der Sohar, ist erst im 13. Jahrhundert entstanden, in dem allerdings das Bedürfnis eines lebendigeren Gottesbegriffes sich ausspricht, als der abstrakte Monotheismus bietet. Was aber die Menschwerdung Gottes in Christo anlangt, so wird man die ganze kabbalistische Literatur vergebens nach einem Ausspruche durchsuchen, welcher den Messias als eine Inkarnation der mittleren Hypostase der Gottheit bezeichnet. Diese Vorstellung ist der Kabbala ebenso fremd wie dem in die Anfangszeit des Christentums hineinreichenden Alexandrinismus. Vgl. Delitzsch, System der christl. Apologetik, Leipzig 1869, 441. Der Pantheismus mit seiner Identifizierung von Gott und Welt war längst vor Jesus in der Welt; warum ist er spurlos überall vorübergegangen, warum hat er nur an diesem Punkte so Wichtiges gewirkt? Außerdem standen Judentum und Heidentum einander schroff gegenüber; auf welche Weise, wann, durch wen sollte eine Verschmelzung beider stattgefunden haben? Wäre das Christentum das Produkt der Zeitideen, dann hätte die Zeit in ihm den Ausdruck ihres eigenen Strebens erkannt, es wäre

ihr nicht ein Ärgernis und eine Torheit gewesen; aber das Gegenteil trat ein, die Verfolgung bis zum Tode.

2. Die Behauptung, das Christentum sei nur eine Weiterbildung platonischer Ideen, findet sich schon bei Celsus (Origenes, C. Cels. 6, 1 16. Vgl. August., De consensu Evangelistarum 1, 7; De doctrina christ. 2, 23; Ep. 31, 8). Sie wurde von den Vätern auf Grund einer vergleichenden Darstellung des Christentums und Platonismus zurückgewiesen. „Das System des Plato wurde nur beziehungsweise als das beste anerkannt; im übrigen ward es angesehen wie jedes andere, in keinem fand das christliche Bewußtsein seine Grundlage" (Staudenmaier, Johannes Scotus Erigena I. II, Frankf. 1834, 375). Vgl. Souverain, Le Platonisme dévoilé, Amst. 1700; dagegen Baltus, Défense des Saints Pères accusés de Platonisme, Par. 1711. Die platonische Logoslehre ist der einzige Berührungspunkt, welcher durch Vermittlung der philonischen Logoslehre auf dem gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft mit einigem Schein geltend gemacht werden könnte. Allein der philonische Logos ist von jenem des Johannes wesentlich verschieden. Dort ist er der Gottheit subordiniert, Weltbildner (*δημιουργός*), nicht Weltschöpfer, nicht einmal seine Persönlichkeit ist festgehalten; an eine Menschwerdung und Erscheinung desselben als Messias dachte Philo ohnehin nicht. Die Logoslehre des Johannes dagegen war sachlich und selbst dem Worte nach, wenngleich nicht in vollendeter Ausbildung, im Alten Testament, besonders den Weisheitsbüchern gegeben; sie erscheint einerseits als Antithese zu der alexandrinischen Logoslehre, anderseits als Affirmation des Wahrheitselementes in derselben und Erhebung zu dem vollen Gehalte des Offenbarungsgedankens. Vgl. Belser, Das Evangelium des hl. Johannes, Freiburg i. Br. 1905. E. Krebs, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert, Freiburg 1910. Heinisch, Judentum und Griechentum im 1. Jahrhundert vor Christus, Münster 1911.

Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß so manche Ideen des Christentums auch in jene Kreise gedrungen waren (Stoizismus, Neuplatonismus), die ihm nicht angehörten, ja sogar ihm feindlich gegenüberstanden. Statt daß man daher das Christentum als eine Frucht dieser philosophischen Anschauungen bezeichnete, hätte man besser getan, das Verhältnis umzukehren und diese aus den Einwirkungen christlicher Gedanken zu erklären. Was man als Platonismus der Kirchenväter bezeichnete, hätte man daher nicht als das Produkt philosophischer Spekulation, sondern als die Erklärung und Deutung platonischer und neuplatonischer Ideen vom Standpunkte des Christentums bezeichnen müssen; hierin allein liegt der Schlüssel zur Lösung dieses manchem so auffallenden Problems. War doch Ammonius Sakkas, der Vater des Neuplatonismus, nach dem Zeugnis des Eusebius und Porphyrius im Christentum erzogen worden.

3. Daß Jesus von Nazareth nicht aus dem Judentum seiner Zeit als dessen eigenste Frucht hervorgegangen ist, beweist Schürer (Lehrb. der neutest. Zeitgeschichte II, Leipzig 1898, 495): „Wenn wir von einzelnen Lichtblicken und ebenso von den tieferen Schatten, welche den Gegensatz dazu bilden, absehen, so können wir die Gesamtrichtung des Judentums jener Zeit nicht besser charakterisieren als mit den Worten des Apostels: Sie haben einen Eifer um Gott, aber in Unverstand (Rom 10, 2). Ethik und Theologie löst sich auf in Jurisprudenz. Und welche übeln Folgen diese äußere Auffassung für die Praxis des Lebens hatte, ist in einigen Fällen bereits angedeutet worden. Und sie mußte ja notwendig solche Folgen haben. Selbst im günstigsten Falle, daß die juristische Kasuistik sich in sittlich korrekten Bahnen bewegte, war sie ebenfalls schon eine Vergiftung des

sittlichen Prinzips." In den letzten Dezennien ist eine Reihe von Schriften an das Licht gebracht worden, außer der rabbinischen Tradition im Talmud und in den Midraschim, namentlich der apokryphen Bücher. Sie stellen und geben uns den ganzen Gegensatz zwischen jüdisch-rabbinischem und christlichem Geiste, der die notwendig entstehende äußere Verfolgung der Christen vollständig erklärt.

4. Angesichts der Unzulänglichkeit der vorgenannten Herleitungsversuche des Christentums behaupteten andere Rationalisten die Entstehung des Christentums im Kreise der Essener. Vgl. Wachter, De primordiis Christianae religionis, 1713; Voltaire in seinem Dictionnaire philosophique s. h. v.; namentlich Freimaurer und Deisten des 18. Jahrhunderts, unter den Neueren Strauß, Das Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet, Leipz. 1864, 175 ff; Baldensperger, Das spätere Judentum als Vorstufe des Christentums, 1900.

Vergleichen wir jedoch die Schilderungen von der Lehre und dem Leben der Essener (Iosephus Flav., Bellum iudaicum 2, 8, 2; Antiquitates 13, 5, 9; 15, 10, 4; 18, 1, 2. Philo, Quod omnis probus liber sit, ed. Mangey II 458 f. Plinius, Hist. natur. 5, 17 (73). Vgl. E. Lucius, Der Essenismus in seinem Verhältnis zum Judentum, Straßburg 1881; Hilgenfeld in Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1869, 328 ff; Bousset, Die Religion des Judentums im neutestam. Zeitalter[2], 1906) mit dem Leben und der Lehre Christi, so tritt uns alsbald der stärkste, eine Herleitung ausschließende Gegensatz zwischen beiden entgegen. Jene nehmen ihren Ausgangspunkt von der pharisäischen Partei, haben sich aus levitischem Reinheitsstreben vollständig von der Welt zurückgezogen, beobachten aufs peinlichste die Sabbatfeier, Waschungen und Reinigungen usf., verschmähen jedes religiöse Bild und treiben Wahrsagekunst und Traumdeuterei unter gleichzeitiger Bewahrung dualistischer Anschauungen, des Sonnenkultes (Morgensonne) und Schicksalsglaubens; sie verschmähen auch teilweise die Ehe (O. Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte[2], Tübingen 1906, 214 ff).

Der Herr hingegen hat keine Geheimlehren (Lk 8, 17), keine abenteuerlichen Offenbarungen mitgeteilt. Er will keinen Sonderbund, sondern die allgemeine Religion für alle Welt, eine Herde unter einem Hirten, die Heiligung des ganzen Lebens, die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit. Nur gelegentlich klingt eine Forderung oder ein Lob essenischen Anschauungen ähnlich. Das System der Essener im ganzen, die Grundrichtung und hauptsächlichen Formen sind ihm fremd, so wenig er auch die Essener direkt bekämpfte.

Die Analogie zwischen dem Christentum und Buddhismus wurde häufig als Beweis für die Abhängigkeit der Lehre Jesu von diesem mißbraucht. Aber diese Ähnlichkeit ist nur eine rein äußerliche. Man weist auf den angeblichen Parallelismus zwischen der biblischen Erzählung von Simeon im Tempel und der Asitaerzählung im Lalita-Vistara 7; vom zwölfjährigen Jesus im Tempel und der Erzählung vom vermißten Buddhakinde, das unter einem spät nachmittags noch wunderbar rundum Schatten werfenden Baume gefunden wird (a. a. O.); von der Versuchung Jesu und der nach Schauplatz, Versucher, Inhalt und Verlauf der Versuchung anders beschriebenen Versuchung Buddhas (a. a. O.); von der Seligpreisung der Mutter Jesu und dem Lobpreis einer Jungfrau über Buddhas Eltern und Gattin; vom Scherflein der Witwe und dem Opfer einer Witwe, die zwei auf dem Mist gefundene Kupferstücke opfert, dafür von Arhat besungen wird, dann selbst singt, voll Hoffnung, entsprechend belohnt zu werden, und wirklich auf

dem Heimweg vom verwitweten Landeskönig geheiratet wird; vom Wandeln Jesu auf dem Meer und dem Überschreiten eines Flusses durch einen verzückten buddhistischen Mönch; von Jesus am Jakobsbrunnen und der Begegnung des vorurteilslosen Dieners Buddhas mit einem wasserschöpfenden Mädchen aus niederer Kaste; vom Blindgeborenen und der buddhistischen Anschauung vom Karma und von der Seelenwanderung; endlich von der Verklärung Jesu und dem Leuchten der Haut Buddhas, welches nach späteren Berichten von ihm als Zeichen des baldigen Hinscheidens betrachtet wurde. Dazu kommen eine Anzahl angeblicher Parallelen zwischen buddhistischer Sage und den christlichen Apokryphen. Allein in keinem dieser Gegenstücke liegen individuelle, durchgehende und folgerichtige Parallelen vor. Es handelt sich immer nur um generelle Analogien und um solche, wie sie der Buddhismus mit vielen andern Sagen gemein hat; es sind fast Typen, wie sie den Kategorien der Sagenwelt naturgemäß sind, und überall fehlt im Gegensatz zu den Evangelien der historische Rahmen und Boden. Einzelne Erzählungen sind relativ spät, die Übertragung auf Jesus ist weder geographisch geklärt noch geschichtlich begreifbar, da sie schon unter den Augen der Apostel und zu Lebzeiten der bittersten Feinde Jesu hätte geschehen sein müssen. Der Gegensatz zwischen dem Buddhismus mit seiner Weltflucht, seinem Quietismus, seinem metaphysischen Nihilismus, seiner Selbsterlösungslehre einerseits und dem Christentum anderseits, das die Pflicht zum Wirken, zum Gerechtigkeitsstreben in der Welt lehrt, Gott als unendliche, persönliche Realität lehrt, in ihm die Bürgschaft persönlicher Unsterblichkeit findet und die Welt mit den Augen eines gemäßigten metaphysischen Realismus betrachtet, ist der größtmögliche. Ähnlichkeiten allgemeiner religiöser Natur oder aus der menschlichen Beschaffenheit und den Verhältnissen sich allgemein ergebende religiöse Formen und sittliche Gedanken sind natürlich auch im Buddhismus vorhanden, aber diese begründen keine Abhängigkeit. Doch selbst jene Ähnlichkeiten, wie sie nur in den nördlichen buddhistischen Ländern bestehen, gehören einer jüngeren Zeit an und sind Nachahmungen christlicher Formen der abendländischen Kirche von seiten der Mongolen und Tibetaner. Vgl. v. Himpel, Art. Buddhismus in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon II² 1432. Die Mitwirkung des Buddhismus beim Ursprung unserer Religion ist eine Hypothese, welche die streng historische Untersuchung widerlegt (Aiken-Collin, Bouddhisme et Christianisme, Paris 1903. Hardy, Der Buddhismus nach den älteren Paliwerken, Münster 1890. van den Berg van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen, Göttingen 1904. Wecker, Christus und Buddha, Münster 1908). Die Ableitung des Christentums aus dem Parsismus, welche Ernst Bunsen (The hidden wisdom of Christ, Lond. 1865) versucht hat, und aus der Vedareligion (Burnouf, La science des religions⁴, Paris 1885) ist von Spiegel, Max Müller und andern längst widerlegt.

5. Noch weniger aber läßt sich behaupten, Jesus von Nazareth, „von dem wir nicht wissen, was er gewollt, was er geworden und wie er geworden“ (Strauß, Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet² 77), habe nur zufällig den Kristallisationskern gebildet, um welchen die christlichen Ideen sich abgelagert hätten. Derf., Leben Jesu II² 731 ff (Schlußabhandlung):

„Das ist der Schlüssel der ganzen Christologie, daß als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht kantisch unwirkliche, gesetzt wird. In einem Individuum, einem Gottmenschen gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Funktionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt: in der Idee der Gattung stimmen sie zusammen. Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäußerte unendliche und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist; sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters: des Geistes und der Natur; sie ist der Wundertäter: sofern im Verlauf der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur bemächtigt, diese ihm gegenüber zum machtlosen Material seiner Tätigkeit heruntergesetzt wird; sie ist der Unsündliche: sofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Auferstehende und gen

Himmel Fahrende: sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit als persönlichen, nationalen und weltlichen Geistes ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiste des Himmels hervorgeht. Durch den Glauben an diesen Christus, namentlich an seinen Tod und seine Auferstehung, wird der Mensch vor Gott gerecht: d. h. durch die Belebung der Idee der Menschheit in sich, namentlich nach dem Momente, daß die Negation der Natürlichkeit, welche selbst schon Negation des Geistes ist, also die Negation der Negation, der einzige Weg zum wahren geistigen Leben für den Menschen sei, wird auch der einzelne des gottmenschlichen Lebens der Gattung teilhaftig.

„Dies allein ist der absolute Inhalt der Christologie; daß derselbe an die Person und Geschichte eines einzelnen geknüpft erscheint, hat nur den subjektiven Grund, daß dieses Individuum durch seine Persönlichkeit und seine Schicksale Anlaß wurde, jenen Inhalt in das allgemeine Bewußtsein zu erheben, und daß die Geistesstufe der alten Welt und des Volkes zu jeder Zeit die Idee der Menschheit nur in der konkreten Figur eines Individuums anzuschauen vermag."

Etwas verschieden hiervon Chr. Baur. Er erkennt in der Entstehung des Christentums ein Wunder, freilich eigentümlicher Art (Das Christentum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte, Tüb. 1853, 21): „Daß nun aber diese an sich schon vorhandenen Elemente des Judentums, Heidentums und Essäismus gerade auf einem bestimmten Punkt in einem bestimmten Individuum zur Erzeugung eines neuen Lebens sich zusammenschlossen, dies ist das Wunder der Entstehungsgeschichte des Christentums."

Gegen die Hypothese von Strauß gilt:

a) Wenn die pantheistische Weltanschauung der Urgrund der christlichen Ideen ist, weshalb ist es nicht viel früher, nicht allenthalben, wo der Pantheismus herrschte, aufgetreten und weshalb ganz ausschließlich in der Form des Monotheismus?

b) Wenn die „Gemeinde" das Christusbild entworfen hat, so ist dieses ihr Produkt. Aber woher stammt die Gemeinde, gebildet aus früheren Juden und Heiden, früheren Gesetzesgläubigen und Philosophen, gesammelt aus allen Völkern, bei so gänzlicher Verschiedenheit ihrer früheren religiösen, politischen und nationalen Anschauungen, wenn die verbindenden Ideen nicht da waren? Völker können vor aller Reflexion entstehen, nicht aber durch geistige Entschließungen verbundene internationale Gemeinschaften.

c) Wie kam es, daß eine Generation, welche so hartnäckig, wie die Gegner annehmen, vom Messias Wunder fordert, daß sie sogar ihrem Messias ideale Wunder andichtet, nun gleichwohl ein menschliches Individuum, welches nie Wunder getan, für den Messias gehalten?

d) Die ganze Hypothese fällt jedoch in sich zusammen, wenn wir die Berichte über das Leben Jesu näher betrachten, welche uns die Kirche vorlegt. Sie gehen in solche Einzelheiten ein, enthalten überall so genaue Angaben, daß von einem „bewußtlosen Schaffen", einer „absichtslos dichtenden Sage" keine Rede sein kann. Darum gibt es keine andere Erklärungsweise als: Entweder wir erkennen ihre historische Treue an, oder wir erklären sie als „Tendenzschriften", d. i. als das Werk absichtlichen Betrugs zu bestimmten Zwecken. Das hat Chr. Baur getan, und Strauß hat dessen Meinung in seinem neuen „Leben Jesu", wenn auch verblümt, adoptiert. Einer Widerlegung bedarf sie nicht.

VI. Die Überlieferung der Kirche ist niedergelegt in der Regula fidei, dem Glaubensbekenntnis, welches, in die apostolischen Zeiten

zurückgehend, den Glauben der Kirche an Christi Person und Werk beurkundet.

1. Die regula fidei, *κανὼν τῆς ἀληθείας, πίστις, ὁμολογία* erwähnt Irenäus (Adv. haer. 1, 9, 4; 10, 2, 3; 11, 1): *σωμάτιον τῆς ἀληθείας*. Tertull., De praescript. haeret. c. 13; De virginibus velandis c. 1; Adv. Praxeam c. 2. Origenes, De principibus, praef. n. 4 5. Von dem Symbolum Apostolicum sagt Ambrosius (Ep. 42, 5 ad Siric.): Credatur Symbolum Apostolorum, quod Ecclesia Romana intemeratum semper custodit et servat, und Rufinus (Commentarius in Symb. Apost. 3): In diversis Ecclesiis aliqua in his verbis inveniuntur adiuncta, in Ecclesia tamen urbis Romae hoc non deprehenditur factum. Die Sorgfalt, mit welcher die Kirche über die Unversehrtheit des Symbolums wachte, beweist Leos Lobpreisung des incommutabile symbolum in der römischen Kirche (Ep. 102, 2) und Augustinus in seiner Beschreibung der redditio symboli (Sermo 215) und der fidei professio, quae verbis certis conceptis retentisque memoriter de loco eminentiore, in conspectu populi fidelis reddi solet. Seinen Inhalt gibt Tertullian (De praescriptionibus c. 13) in erweiterter Form. Es wird gesprochen beim Empfang der Taufe (Tertull., De corona militis c. 3): Ter mergitamur amplius aliquid respondentes, quam Dominus in Evangelio determinavit. „Das Taufsymbol geht ohne alle Frage seinem ganzen Inhalte nach und wenigstens zum größten Teil auch nach seiner Form in das apostolische Zeitalter zurück, und in das johanneische Stadium desselben oder auch schon in die zweite Hälfte des paulinischen, als die Kirche zuerst festere und entwickeltere Verfassungs- und Kultusformen erhielt; das verhältnismäßig Wenige, was später zu ihm hinzugekommen ist, ist nicht nur schon Gegenstand apostolischer Verkündigung und urkirchlichen Glaubens gewesen, sondern hat sich auch im Grunde nur unter verschiedenem äußerem Anlaß und Anstoß aus der vorhandenen Formel herausentwickelt" (Caspari, Quellen zur Geschichte der Glaubensregel und des Taufsymbols I, Christiania 1866, Vorwort). Vgl. Krawutzky, Petrinische Studien, 2 Bde, Breslau 1872 f.

2. Symbolum Apostolicum nach der römischen Form (Denz. n. 2): Credo in Deo Patre omnipotente et in Christo Iesu, unico filio eius, Domino nostro qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus tertia die resurrexit a mortuis ascendit ad coelos sedet ad dexteram Patris inde venturus est iudicare vivos et mortuos et in Spiritu Sancto sanctam Ecclesiam remissionem peccatorum carnis resurrectionem. Der trinitarisch gegliederte Taufbefehl Christi ist der Rahmen, in den die verschiedenen Formularien der okzidentalischen und orientalischen Kirche sich einfügen; so jenes von Aquileja, Ravenna, Afrika, Spanien, Gallien, Alexandrien, Cäsarea, Antiochien, Jerusalem, mit geringen Erweiterungen zur Abwehr der Häresie.

§ 28. Die Urkunden des Neuen Testamentes.

I. Die neutestamentlichen Schriften haben wie jene des Alten Bundes für Glauben und Theologie eine zweifache Bedeutung. Sie sind in erster Linie „göttliche Bücher", d. i. verfaßt durch besondere

Eingebung und unter besonderer Leitung des Heiligen Geistes, so daß Gott selbst primärer, aber nicht einziger Urheber derselben ist, während der menschliche Schriftsteller als bewußtes, freies Werkzeug Gottes erscheint. In zweiter Linie sind sie authentische Urkunden für die Entstehung und Entwicklung der Offenbarung, darum jene des Neuen Testamentes das treue Bild und geschichtliche Denkmal für die Anfänge des Christentums.

1. Als übernatürlicher Offenbarung entstammende Schriften sind sie Quellen des Glaubens in übernatürlichem Sinne (regula fidei remota). Als solche erklärte sie die Kirchenlehre: Conc. Florent., Decr. pro Iacobitis (Denz. n. 706), Conc. Trid. Sess. IV (ebd. n. 783), Conc. Vatic. Sess. III, cap. 2 (ebd. n. 1787). Ebendadurch sind sie allen späteren in der Kirche entstandenen Schriftwerken gegenüber ausgezeichnet. Diese Definitionen über die Inspiration sprechen das Glaubensbewußtsein aus, wie es seit den ältesten Zeiten in der Kirche gelebt. Zeugen für dasselbe sind Polykarp (Ad Philipp. c. 3: *Οὔτε γὰρ ἐγὼ οὔτε ἄλλος ὅμοιος ἐμοὶ δύναται κατακολουθῆσαι τῇ σοφίᾳ τοῦ μακαρίου καὶ ἐνδόξου Παύλου, ὃς . . . ἐδίδαξεν ἀκριβῶς καὶ βεβαίως τὸν περὶ ἀληθείας λόγον. ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι ὑμῖν πίστιν*) und Augustinus (C. Faustum Manich. 11, 5: Distincta est a posteriorum libris excellentia canonicae auctoritatis Veteris et Novi Testamenti, quae Apostolorum confirmata temporibus per successiones Episcoporum et propagationes Ecclesiarum tamquam in sede quadam sublimiter constituta est, cui serviat omnis fidelis et pius intellectus. . . . In opusculis autem posteriorum, quae libris innumerabilibus continentur, sed nullo modo illae sacratissimae canonicarum Scripturarum excellentiae coaequantur, etiam in quibuscumque eorum invenitur eadem veritas, longe tamen impar est auctoritas). Vgl. De gratia Christi c. 43.

2. Außer ihrem Charakter als göttlich inspirierter Schriften lassen die neutestamentlichen Bücher noch eine zweite Betrachtungsweise zu; sie sind die ältesten, authentischen, d. i. von den Aposteln und apostolischen Schülern selbst verfaßten, verhältnismäßig ausführlich erzählenden Urkunden für die Geschichte des Lebens Jesu. Wir abstrahieren hierbei von der Eigenschaft ihrer Verfasser als außerordentlicher Organe der Offenbarung, von dem Charisma der Inspiration und Unfehlbarkeit, welches ihr mündliches wie schriftliches Wort begleitet, von der Glaubenspflicht, welche der Inhalt der in denselben enthaltenen Lehren auferlegt. Wir erblicken in ihnen nur die treue Darstellung des Geschehenen und Erlebten, um auf Grund dieser Erzählung ein Bild von Christi Leben und Lehre, Wort und Werk zu gewinnen, woraus als notwendige Folgerung der göttliche oder menschliche Ursprung des Christentums sich ergeben wird.

II. Wenn die katholische Apologetik von den in den Schriften des Neuen Testamentes beurkundeten Tatsachen ausgeht und nach allseitiger

Erwägung ihres Inhaltes die Göttlichkeit des Christentums und der Kirche daraus erweist, anderseits aber behauptet, daß nur die Autorität der Kirche die Existenz und den richtigen Sinn der Schrift verbürgt, so bewegt sie sich hierbei in keinem Zirkelbeweis; denn a) sie betrachtet die heiligen Schriften unter dem von uns in zweiter Linie bezeichneten Gesichtspunkte als menschlich glaubwürdige Urkunden des Geschehenen. b) Das Neue Testament enthält Bücher, die auch von der äußersten Kritik als Zeugnisse apostolischer Lehren und verläßlicher Überlieferung über Christus nicht abgewiesen werden können, sondern anerkannt sind. c) Als geschichtliche Zeugen erhärten diese Bücher die Tatsache, daß Jesus Christus glaubwürdig als wahrer Gott erklärt worden ist, und daß die Kirche durch göttliche Autorität als Verkünderin und Hüterin der Offenbarungswahrheit bestellt wurde.

1. Es ist aber kein Widerspruch, daß Umfang und Sinn einer übernatürlichen Offenbarungsurkunde nur durch übernatürliche Offenbarung verbürgt wird und daß dieselbe dennoch historische Mitteilungen enthalte, die als solche mit natürlicher Gewißheit wissenschaftlich erkannt werden. Die übernatürliche Bürgschaft gibt der natürlichen Erkenntnis übernatürliche Bestätigung, ohne sie aufzuheben, und rückt dieselbe in den höheren Zusammenhang ein, in welchem sie, ohne die natürliche Wahrheit einzubüßen, geklärter, heller beleuchtet und ihrem ganzen Wert nach erfaßbar wird. Über den genannten Vorwurf siehe schon Ioh. Gerhard, Loci theol. I, Ienae 1621, c. 2, p. 7.

2. In der Polemik gegen solche, welche die übernatürliche Autorität der Schrift anerkennen, ist es logisch unanfechtbares Recht, die Autorität der Kirche vom beiderseits anerkannten autoritativen Boden zu erweisen. So geschieht es gegenüber dem Protestantismus. So wurde es auch gehalten von Anfang an. Die regula fidei bildete den Glaubensgrund und Inhalt für den Katechumenen bei der Taufe. Iren., Adv. haer. 1, 22, 1: Quum teneamus nos regulam veritatis, licet varia et multa dicant (haeretici), facile eos deviasse a veritate agnoscimus. Vgl. Hilar. Pict., Ad Constantium Augustum 2, 4 7. Origenes, De principibus, praef. n. 2: Servetur ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab Apostolis tradita et usque ad praesens in Ecclesia permanens; illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab Apostolica et ecclesiastica discordat traditione. August., De doctrina christ. 3, 2: Consulat regulam fidei, quam de Scripturarum planioribus locis et Ecclesiae auctoritate percepit. Iren. a. a. O. 4, 33, 8: Agnitio *(γνῶσις)* vera est Apostolorum doctrina et antiquus Ecclesiae status *(σύστημα)* in universo mundo, et character corporis Christi secundum successiones Episcoporum, quibus illi eam, quae in uno quoque loco est, Ecclesiam tradiderunt. Aber auf dem Grunde des kirchlichen Lehramtes stehend (Tertull., De praescript. haeret. c. 19—21), beriefen sich die Väter den Häretikern gegenüber, welche teils Geheimlehren von den Aposteln her, teils apokryphe Schriften, teils After-

konzilien, teils falsche Tatsachen (z. B. die Wunder der Arianer) vorbrachten, auf die Schrift als den gemeinsamen Boden zur Entscheidung der Kontroverse. So verfuhr Augustinus gegen die Arianer und Donatisten. C. Maximinum Arianum 2, 14: Nunc nec ego Nicaenum, nec tu debes Ariminense tamquam praeiudicaturus proferre Concilium. Nec ego huius auctoritate, nec tu illius detineris. Scripturarum auctoritatibus non quorumcumque propriis, sed utriusque communibus testibus res cum re . . . concertet. De unitate Ecclesiae contra Donatistas c. 3: Non audiamus: Haec dicis, Haec dico; sed audiamus: Haec dicit Dominus. Sunt certe libri Dominici, quorum auctoritati utrique credimus . . . ibi quaeramus Ecclesiam. Tertullian erklärt (a. a. O. c. 37), es sei kein Kampf über die Heilige Schrift mit den Häretikern zulässig, da wir ohne Schrift ihnen beweisen, daß die Schrift ihnen nicht gehört, und ihre Abweichung von der kirchlichen Lehre sie von vornherein des Irrtums überführt; dennoch argumentiert er gegen sie aus der Schrift (c. 26 f), da selbst die von ihnen nicht entstellten Texte gegen sie zeugen. Ebd. c. 37: Si haec ita se habent, ut veritas nobis adiudicetur, quicumque in ea regula incedimus, quam Ecclesia ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit, constat ratio propositi nostri, definientis, non esse admittendos haereticos ad ineundam de Scripturis provocationem, quos sine Scripturis probamus ad Scripturas non pertinere. Si enim haeretici sunt, Christiani esse non possunt, non a Christo habendo, quod de sua electione sectati haereticorum nomine admittunt. Ebd. c. 38: Illic igitur et Scripturarum et expositionum adulteratio deputanda est, ubi diversitas doctrinae invenitur. Quibus fuit propositum aliter docendi, eos necessitas coegit aliter disponendi instrumenta doctrinae. . . . Sicut illis non potuisset succedere corruptela doctrinae sine corruptela instrumentorum; ita et nobis integritas doctrinae non competisset sine integritate eorum, per quae doctrina tractatur.

Die Väter waren durch die Beweisführung der Häretiker ganz besonders genötigt, auf die Schrift einzugehen. An sich stützte sich ihre Predigt nicht auf die Schrift, sondern auf die regula fidei, die apostolische Überlieferung; sie machten von den Schriften der Apostel gelegentlichen Gebrauch, ohne jedoch ganz genau dem Wortlaut zu folgen; ihr Hauptbeweis war ihre Einheit mit der apostolischen Überlieferung; vgl. Euseb., Hist. eccl. 2, 23. „Eine Beweisführung aus den neutestamentlichen Büchern hätte bei ihnen wie ein Verzichten auf ihr höchstes Privilegium, die Teilnahme am Unterricht aus dem Munde der Apostel, gelautet" (Schegg, Sechs Bücher des Lebens Jesu I, Freib. 1874, Vorw.). Aber die ältesten Häretiker, wie z. B. Basilides (zwischen 63 und 132), wiewohl wir nur geringe Fragmente von ihnen besitzen, flüchteten zur Heiligen Schrift, weil sie sich nicht im Einklang mit der kirchlichen Lehre wußten, um durch deren falsche Deutung ihren Irrtum zu stützen; gelang auch dies nicht, so beriefen sie sich auf geheime Überlieferungen von den Aposteln her (Tertull. a. a. O. c. 25 36. Iren. a. a. O. 3, 1), fälschten die kanonischen Schriften oder unterschoben neue (Tertull. a. a. O. c. 38). Da war dann die Beweisführung der Väter auf Grund der echten unver-

fälschten Heiligen Schrift notwendig geworden. Freilich muß man sich bewußt bleiben, daß diese polemische Argumentation nicht mehr auf dem Boden strenger mit Vernunftgründen für die Vernunft beweisender Apologetik steht.

III. Die 27 heiligen Schriften des Neuen Testamentes sind, vom rein menschlichen Standpunkt aus angesehen, eigentümlich charakterisiert a) durch die Einheit des Idioms und einheitliche Erhebung in den Geist christlicher Wahrheit, bei Verschiedenheit der (acht) Verfasser, Verschiedenheit des Ursprungsortes und Verschiedenheit der literarischen Form. b) Durch die Einheit des geschichtlichen Berichtes und der doktrinellen Entwicklung bei fast gelegentlicher Entstehung und gegenseitiger persönlicher Unabhängigkeit der Schriftsteller. c) Durch die einheitliche erhabene Größe, unerforschliche Tiefe und ewige Bedeutung des Inhaltes bei vielfach kunstloser Form und fast gänzlichem Mangel an wissenschaftlicher Bildung bei den Verfassern.

Den ersten Eindruck derselben auf den Geist des Lesers schildert Augustinus (Confess. 3, 5): Institui animum intendere in Scripturas sanctas, ut viderem, quales essent. Et ecce video rem non compertam superbis, neque nudatam pueris; sed incessu humilem, successu excelsam et velatam mysteriis; et non eram ego talis, ut intrare in eam possem aut inclinare cervicem ad eius gressus. ... Tumor meus refugiebat modum eius, et acies mea non penetrabat interiora eius. Er bewundert die Tiefe unter der einfachen Hülle (ebd. 6, 5): Iam enim absurditatem, quae me in illis literis solebat offendere, ... ad mysteriorum altitudinem referebam: eoque mihi illa venerabilior et sacrosancta fide dignior apparebat auctoritas, quo et omnibus ad legendum esset in promptu, et secreti sui dignitatem in intellectu profundiore servaret, verbis apertissimis et humillimo genere loquendi se cunctis praebens, et exercens intentionem eorum, qui non sunt leves corde. Über ihre harmonische Einheit bei aller Verschiedenheit C. Faustum Manich. 33, 8: Multa diversa, nulla tamen adversa, et multa varia, nulla contraria.

IV. Die in den Urkunden des Neuen Testamentes bezeugten Tatsachen gehören ihrem wesentlichen Inhalte nach dem Gebiete des Übernatürlichen im Natur- und Geistesleben an; mit dem Beweise ihrer Glaubwürdigkeit ist darum im voraus und im allgemeinen der Beweis für den übernatürlichen Charakter der christlichen Offenbarung gegeben. Ebendarum werden jene, welche diesen sowie das Übernatürliche überhaupt aus Gründen, die der historischen Untersuchung ferne liegen, leugnen, auch den historischen Charakter der erzählten Tatsachen leugnen müssen.

Hier liegt der Grund für die Bestreitung der Geschichte des Lebens Jesu. Zeller (Vorträge und Abhandlungen I², Leipzig 1875, 243 533 ff; II 491) erklärt, daß er die Auferstehung Jesu nicht glauben könne, wenn sie auch noch so stark bezeugt wäre. Strauß (Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet, Leipz. 1864, 18): „Sind die Evangelien wirklich geschichtliche Urkunden, so ist das Wunder aus der Lebensgeschichte des Herrn nicht zu entfernen; ist um-

gekehrt das Wunder mit der Geschichte unverträglich, so können die Evangelien keine geschichtlichen Quellen sein." S. 19: „Wer die Pfaffen aus der Kirche schaffen will, muß erst das Wunder aus der Religion schaffen." S. 13: „Wer über die Herrscher von Ninive oder über die ägyptischen Pharaonen schreibt, der mag dabei rein historisches Interesse haben; das Christentum dagegen ist eine lebendige Macht, und die Frage, wie es bei seiner Entstehung zugegangen, schließt so eingreifende Konsequenzen für die Gegenwart in sich, daß der Forscher ein stumpfsinniger sein müßte, um bei der Entscheidung jener Fragen eben nur historisch interessiert zu sein." Harnack (Das Wesen des Christentums. 16 Vorlesungen, Leipz. 1900, 17): „Wir sind der unerschütterlichen Überzeugung, daß was in Raum und Zeit geschieht, den allgemeinen Gesetzen der Bewegung unterliegt, daß es also in diesem Sinne, d. h. als Durchbrechung des Naturzusammenhanges, keine Wunder geben kann." Vgl. dazu von dems., Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament: III. Die Apostelgeschichte, Leipz. 1908, 18.

§ 29. Echtheit, Integrität und Glaubwürdigkeit der Evangelien.

J. L. Hug, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments[4], 2 Bde, Stuttg. u. Tüb. 1847. Kaulen, Einleitung in die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes, neu bearbeitet von Hoberg I, Freiburg i. Br. 1911. Cornely, Introductio in utriusque Test. libros sacros, Par. 1885. Trenkle, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg 1897. Al. Schäfer, Einleitung in das Neue Testament, Paderborn 1898. Belser, Einleitung in das Neue Testament[2], Freiburg 1905. J. Schäfer, Die Evangelien und die Evangelienkritik, Freiburg 1908.

a) Die Echtheit und Integrität.

I. Zeuge für die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Evangelien ist vor allem die katholische Kirche, in welcher und für welche die Evangelien und übrigen neutestamentlichen Schriften geschrieben wurden. Ihr Zeugnis ist ausgesprochen zunächst in den Aufschriften, welche die einzelnen Bücher des neutestamentlichen Kanons führen, und gewährleistet von der öffentlichen und unbestreitbaren Sukzession der Bischöfe.

1. Sobald die ersten Quellen der Kirchengeschichte zu fließen beginnen, zeigt sich in Ansehung der apostolischen Schriften eine so gleichförmige Praxis aller Kirchen, als ob eine Hand sie allüberall eingerichtet hätte. „Alle unsere Studien führen darauf, daß keine der neutestamentlichen Schriften vereinzelt und für sich allein zu kanonischer Geltung gelangte" (Tischendorf, Wann wurden unsere Evangelien verfaßt?[2] Leipz. 1866, 47). So wurden bereits nach der Mitte des 2. Jahrhunderts harmonistische Werke über die vier Evangelien unternommen: von Tatian (vgl. Zahn, Tatians Diatessaron: Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons I, Erlangen 1881; Ciasca, Tatiani Evangeliorum harmoniae arabice, Romae 1888), Theophilus von Antiochien († um 186) in einem verloren gegangenen Werke (vgl. darüber Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur I, Freib. 1902, 288); Irenäus († um 202) kennt (Adv. haer. 3, 11, 8) die Evangelien in einer ge-

schlossenen Vierzahl und suchte diese durch Kongruenzgründe zu rechtfertigen aus der Vierzahl der Weltgegenden usf., um ihre Einheit, Allgemeinheit, Würde und relative Notwendigkeit nachzuweisen (vgl. Origenes, Hom. 1 in Luc.). Nach Eusebius (Hist. eccl. 3, 24), der auf alte Nachrichten sich beruft, hatte Johannes bei Abfassung seines Evangeliums die drei ersten schon vor sich liegen und auf Bitten der Freunde das dort Übergangene ergänzt.

2. Das Bewußtsein ihrer Einheit war von Anfang an in der Kirche lebendig und betätigte sich durch wechselseitige Unterstützung, Übung der Gastfreundschaft, den Verkehr der Bischöfe unter sich *(γράμματα συστατικά)* usf. Tertull., De praescript. haeret. c. 20: Itaque tot ac tantae Ecclesiae, una est illa ab Apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes primae et Apostolicae, dum una omnes probant unitatem. Communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis, quae iura non alia ratio regit, quam eiusdem sacramenti una traditio. Vgl. Cypr., De unitate Eccl. 4 u. pass. Chrysost., Hom. 1, 1 in Ep. 1 ad Cor. Vgl. auch S. Weber, Der Weltverkehr in der altchristl. Kirche, Stuttgart 1904; Magazin für volkstüml. Apologetik, Ravensburg 1904. So mußten denn die apostolischen Schriften als das allen Gemeinsame einander mitgeteilt und entgegengenommen werden, zumal da ein großer Teil derselben gleich anfangs für einen weiteren Kreis von kirchlichen Gemeinden bestimmt war (Briefe des hl. Johannes, des hl. Petrus, einige Briefe des hl. Paulus); bei andern war der Austausch angeordnet (Col 4, 16). Hierzu war der Metropolitanverband besonders behilflich. Tertull. a. a. O. c. 20: A quibus (Ecclesiis) traducem fidei et semina doctrinae et ceterae exinde Ecclesiae mutuatae sunt; ebd. c. 21: Communicamus cum Ecclesiis Apostolicis, quod nulla doctrinae diversitas. Iren. a. a. O. 3, 3, 2 und 4, 1. Mit der Lehre empfingen die neugegründeten Gemeinden auch die apostolischen Schriften. Euseb., Hist. eccl. 3, 37: *κηρύττειν τὸν Χριστὸν φιλοτιμούμενοι καὶ τὴν τῶν εὐαγγελίων παραδιδόναι γραφήν.*

3. So war die Kirche selbst Zeuge, da von ihren Gliedern (Apostel oder Apostelschüler) die heiligen Schriften geschrieben und von ihren Gliedern entgegengenommen wurden — den einzelnen Gemeinden oder Kirchenkreisen, an welche die Schrift gerichtet und durch besondere Boten überbracht wurde (2 Thess 3, 17). So geht ihr Zeugnis durch die Reihenfolge der Bischöfe hinauf. Iren., Adv. haer. 3, 3. Tertull., De praescript. haeret. c. 32; Adv. Marcion. 4, 5: Etsi Apocalypsin eius Marcion respuit, ordo tamen Episcoporum ad originem recensus in Ioannem stabit auctorem. Sic et ceterarum (Scripturarum) generositas recognoscitur. . . . Eadem auctoritas Ecclesiarum ceteris quoque patrocinabitur Ecclesiis, quae proinde per illas et secundum illas habemus, Ioannis dico et Matthaei licet et Marcus quod edidit, Petri affirmetur, cuius interpres Marcus. . . . His fere compendiis utimur, cum de Evangelii fide adversus haereticos experimur, defendentibus et temporum ordinem posteritati falsariorum praescribentem et auctoritatem Ecclesiarum traditioni Apostolorum patrocinantem; quia veritas falsum praecedere necesse est, et ab eis procedat, a quibus tradita est. August.

De doctrina christ. 2, 8 (12): In canonicis autem scripturis Ecclesiarum catholicarum quam plurium auctoritatem sequatur, inter quas sane illae sint, quae apostolicas sedes habere et epistolas accipere meruerunt. C. Faust. Manich. 11, 2: Vides in hac re, quid Ecclesiae catholicae valeat auctoritas. Ebd. 33, 6: Quae umquam litterae ullum habebunt pondus auctoritatis, si evangelicae, si apostolicae non habebunt? De quo libro certum erit, cuius sit, quas Apostolorum dicit et tenet Ecclesia ab ipsis Apostolis propagata et ab omnibus gentibus tanta eminentia declarata, utrum Apostolorum sint incertum est. . . . Platonis, Aristotelis, Ciceronis, Varronis aliorumque eiusmodi auctorum libros, unde noverunt homines, quod ipsorum sint, nisi eadem temporum sibimet succedentium contestatione continua? Quis tandem tanto furore caecatur . . . qui dicat hoc mereri non potuisse Apostolorum Ecclesiam, tam fidam tam numerosam fratrum concordiam, ut eorum scripta fideliter ad posteros traicerent, cum eorum cathedras usque ad praesentes Episcopos certissima successione servaverint, cum hoc qualiumcumque hominum scriptis sive extra Ecclesiam sive in ipsa Ecclesia, tanta facilitate perveniat? So trägt die Kirche das Bewußtsein, Besitzerin der apostolischen Schriften zu sein, in sich selbst, und ihre Autorität bietet den Ihrigen volle Gewißheit; gegenüber der Häresie aber schlägt sie durch den Präskriptionsbeweis jede Einwendung nieder, da gegen ihren unvordenklichen Besitzstand die Behauptungen derselben hinfällig werden. „Die katholische Kirche sagt: Ich bin unmittelbar gewiß, worin die wahre Lehre Christi und der Apostel besteht, da ich in ihr von derselben unterrichtet, gebildet und erzogen bin, und was ich vernommen habe, durch den göttlichen Geist in meinem Herzen tief eingeprägt und bestätigt ist. Der schriftliche Vortrag der Apostel kann mit der mündlichen Mitteilung nur übereinstimmen und muß nach derselben verstanden werden" (Möhler, Symbolik 40).

Aus demselben Prinzip heraus verwirft daher die Kirche die Apokryphen; sie hat dieselben von den Aposteln her nicht überkommen: *τὰ τοιαῦτα οὐ παρελάβομεν* (Serapion, Bischof von Antiochien 190—211, bei Euseb., Hist. eccl. 6, 12). Ebd. 3, 25: *ὧν οὐδὲν οὐδαμῶς ἐν συγγράμματι τῶν κατὰ διαδοχὰς ἐκκλησιαστικῶν τις ἀνὴρ εἰς μνήμην ἀγαγεῖν ἠξίωσεν.* August., C. Faust. Manich. 11, 2: apocryphi . . . quia nulla testificationis luce declarati. Ebenso Clem. Alex., Strom. 3, 13: *ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέσσαρσιν εὐαγγελίοις οὐκ ἔχομεν τὸ ῥητόν.* Cyrill. Hieros., Catech. 4, 35. Iren., Adv. haer. 3, 11, 9.

Die in den ersten drei Jahrhunderten zu beobachtende Bezweiflung einiger Schriften (Brief des hl. Jakobus, Judas, 2. Petrus, 2. und 3. Johannes, Hebräerbrief und Apokalypse), welche als *ἀντιλεγόμενα* bezeichnet werden im Gegensatz zu den allgemein angenommenen (*ὁμολογούμενα*, Euseb., Hist. eccl. 3, 25) und den sicher unkanonischen (*νόθα*, ebd.), beweist nur die Sorgfalt, mit der man die apostolische Herkunft prüfte. Doch sind auch diese damals beanstandeten Schriften von alters her als apostolisch bezeugt. Hieron., Ad Dardan. ep. 129, 3: Quodsi eam (epistolam ad Hebraeos) Latinorum consuetudo non recipit inter Scripturas canonicas, nec Graecorum

quidem Ecclesiae Apocalypsin Ioannis eadem libertate suscipiunt; et tamen nos utraque suscipimus, nequaquam huius temporis consuetudinem, sed veterum scriptorum auctoritatem sequentes. Der häufigere Verkehr zwischen der orientalischen und okzidentalischen Kirche, besonders auf den großen Synoden des 4. Jahrhunderts, stellte die Übereinstimmung der Tradition und somit die Einheit des Kanons her.

4. Der innerhalb der Kirche lebende diesbezügliche Glaube fand seinen Ausdruck in den Aufschriften (ἐπιγραφαί, tituli) der einzelnen Bücher des Neuen Testamentes: εὐαγγέλιον κατὰ ... (Iren. a. a. O. 1, 26, 2; 3, 16, 2—4. Clem. Alex., Strom. 1, 21. Tertull., pass., besonders Adv. Marcion. 4, 2: Marcion evangelio scilicet suo nullum adscribit auctorem. ... Et possem hic iam gradum figere, non agnoscendum contendens opus, quod non erigat frontem, quod nullam constantiam praeferat, nullam fidem repromittat de plenitudine tituli et professione debita auctoris), während die kirchliche Autorität den Pseudepigraphen die Berechtigung zu ihren Aufschriften aberkannte. Und bei der Feststellung des Kanons bezeichnen die Synoden von Karthago (397 und 419) und Hippo (393) die in den Kanon aufgenommenen Bücher mit diesen Inskriptionen, als Zeichen des apostolischen Ursprungs und des inspirierten göttlichen Charakters, den die Überlieferung diesen Büchern zuschreibt. Hieraus ergibt sich, was Augustinus den Manichäern entgegenhielt (C. epist. Manichaei quam dicunt fundamenti c. 5 [6]): Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas. C. Faustum Manich. 32, 21: Sicut ergo certum est illos libros esse Manichaei, et omnino ridendus est, qui ex transverso veniens tanto post natus, litem vobis huius contentionis intenderit: ita certum est Manichaeum vel Manichaeos esse ridendos, qui tam fundatae auctoritati a temporibus Apostolorum usque ad haec tempora certis successionibus custoditae atque perductae audeant tale aliquid dicere.

II. Wegen der Verfasser, von denen die neutestamentlichen Schriften ausgegangen sind, und wegen der Umstände, unter denen sie geschrieben wurden (Markus, Lukas, Apostelgeschichte, Hebräerbrief), konnten diese Bücher nicht als Privatschriften betrachtet werden, sondern erschienen in den Gemeinden als Schriftwerke von amtlichem Charakter. Wie von den Aposteln in ihrer amtlichen Eigenschaft oder doch unter ihren Augen in der Kirche geschrieben, wurden sie von den Vorstehern der Kirche in ihrer amtlichen Eigenschaft entgegengenommen, bewahrt, bezeugt, als Ersatz für die Stimme des abwesenden Apostels in derselben vorgelesen und demnach in öffentlicher, amtlicher Weise von ihnen Gebrauch gemacht.

1. Der Name „Apostel" ist Amtsname; vgl. Rom 1, 1. 1 Tim 1, 1. 1 Petr 1, 1. Darum erscheint an der Spitze ihrer Briefe ihr Amt, um dessen

Inhalt als verpflichtend und zum öffentlichen Gebrauche in der Kirche bestimmt darzutun. Hieron., Explanatio in Titum 1, 1: Ut enim iudices saeculi huius, quo nobiliores esse videantur, ex regibus, quibus serviunt, et ex dignitate, qua intumescunt, vocabula sortiuntur, ita et Apostolus grandem inter Christianos sibi vindicans dignitatem Apostolum se Christi titulo praenotavit, ut ex ipsa lecturos nominis auctoritate terreret, indicans omnes, qui in Christo crederent, sibi esse subiectos. ... Sie sind die Träger der geistlichen Gewalt an Christi Statt in der Kirche. Cyprian., Ep. 69, 4 (ed. Hartel II 728, n. 66): Iudicem Dei et Christi te constituis, qui dicit ad Apostolos et per hos ad omnes praepositos, qui Apostolis vicaria ordinatione succedunt: qui audit vos, me audit, et qui reicit vos, me reicit et eum, qui me misit. Lc 10, 16. Mt 18, 17; 10, 14. Act 1, 3 8. Der amtliche Charakter drückt sich auch in dem Inhalte der Schreiben aus, vgl. 1 Cor 5, 3. 2 Cor 2, 3. 1 Cor 4, 21; 6, 12. 2 Cor 10, 1 f. 1 Cor 7, 10; 11, 34, wo von der Strafgewalt („Rute") im allgemeinen gesprochen und diese angewendet wird, einzelne aus der Gemeinde ausgestoßen und aufgenommen werden, und der Unterschied zwischen amtlichem Befehl und persönlichem Rat festgehalten wird; 2 Cor 2, 7—12 und 2 Thess 2, 14 wird das Schreiben als amtliches betont. Was sie einzelnen Kirchen schreiben, ist als Lehre und Gesetz allgemein gültig. Tertull., Adv. Marcion. 5, 17: Nihil autem de titulis interest, cum ad omnes Apostolus scripserit tum ad quosdam. In noch höherem Grade gilt dies von den Evangelien; sie waren ja eine „Botschaft" der Apostel an die Welt und enthielten die Summe der kirchlichen Überlieferung; wenngleich zwei derselben unmittelbar nur von Apostelschülern ausgegangen sind, so war die Kirche sich doch bewußt, wo ihr mittelbarer Ursprung zu suchen sei, und die Autorität der Apostel bürgte allein für das Werk des Schülers. Tertull. a. a. O. 4, 2: Constituimus in primis evangelicum instrumentum Apostolos auctores habere, quibus hoc munus Evangelium promulgandi ab ipso Domino sit impositum; si et Apostolicos, non tamen solos, sed cum Apostolis et post Apostolos. Ebd. 4, 5: Eadem auctoritas ecclesiarum Apostolicarum ceteris quoque patrocinabitur evangeliis, quae proinde per illas et secundum illas habemus, Ioannis dico et Matthaei; licet et Marcus quod edidit, Petri affirmetur, cuius interpres Marcus. Nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent; capit magistrorum videri, quae discipuli promulgarint. Euseb., Demonstratio evang. 3, 3. Bezüglich des Verhältnisses des Markusevangeliums zu Petrus vgl. Iren., Adv. haer. 3, 1, 1. Tertull. a. a. O. 4, 5. Hieron., Ad Hedib. ep. 120, 10. Euseb., Hist. eccl. 2, 15; über das Verhältnis des Lukas zu Paulus Tertull. a. a. O. 4, 5. Euseb. a. a. O. 3, 4; 6, 14. Hieron., De viris illustr. c. 7. Iren. a. a. O.

2. Die apostolischen Schriften sind an die kirchlichen Gemeinden gerichtet; diesen selbst aber ist überall von den Aposteln ein Vorsteher gesetzt: 1 Tim 4, 11; 5, 17 19 21. 2 Tim 2, 2. Tit 1, 5. Er repräsentiert die Partikularkirche, er empfängt die Schriften und sorgt für die Vorlesung vor versammelter Gemeinde. Darum mußte auch ihr Zeugnis ein höchst bedeutsames sein.

3. Der Zweck der Abfassung der heiligen Schriften war vor allem die Vorlesung derselben vor der versammelten Gemeinde. Iustin., Apol. I 67: „Am Sonntage findet eine Zusammenkunft aller, die in Städten und auf dem Lande wohnen, an demselben Orte statt, und es werden die Denkschriften *(ἀπομνημονεύματα)* der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen. Hierauf, wenn der Vorlesende aufgehört hat, hält der Vorsteher in mündlichem Vortrage eine Ermahnung zur Nachahmung dieser guten Lehren." Vgl. Tertull., De praescript. haeret. c. 36. August., Tract. 30, 1 in Ioan.: Nos itaque sic audiamus Evangelium quasi praesentem Dominum. Alles erhob sich, der Bischof legte seine Insignien ab, weil der oberste Hirte selbst gegenwärtig ist; Isidor. Pelus. l. 1, ep. 136: *αὐτὸν δηλῶν παρεῖναι τὸν κύριον.* Vgl. Constitutiones Apostolorum 2, 61. Daher die urchristliche Form der Predigt, die Homilie, Erklärung und Anwendung des eben gelesenen Abschnittes der Heiligen Schrift *(περικοπή)* nach Weise der alttestamentlichen Paraschen (Pellicia, De christianae Ecclesiae primae, mediae et novissimae aetatis politia I, Neap. 1777, l. 2, sect. 1, c. 10). So stehen die heiligen Schriften unter dem amtlichen Schutze des Bischofs, ihre Vorlesung bildet das Amt eines besondern kirchlichen Weihegrades, sie werden überwacht von der Öffentlichkeit, von allen Gliedern der Gemeinde, als das kostbare Glaubensgut derart heilig gehalten, daß ihre Auslieferung an die Heiden dem Abfall vom Glauben gleichgeachtet wurde (August., De baptismo c. Donatistas 7, 2). So entwickelte sich der Kanon, d. h. die Regel, das Verzeichnis der zur öffentlichen Vorlesung in der Kirche zugelassenen und ebendarum als apostolische bezeichneten, zur Erhärtung und Erläuterung der Glaubenssätze beweiskräftigen Schriften.

III. Ursprung, Bedeutung und Gebrauch der heiligen Schriften des Neuen Bundes

entspricht die Sorgfalt, mit welcher die Kirche über die Integrität derselben wachte, welche auch außerdem durch positive Zeugnisse beglaubigt ist.

1. Die Sorgfalt für Reinerhaltung der apostolischen Traditionen überhaupt erscheint als ein hervorragender Zug in der alten Kirche. Wir sehen dies bei der Frage über die Osterfeier, welche den hochbetagten Polykarpus von Smyrna zur Reise nach Rom bestimmte (162), um dort mit Papst Anicetus durch Sicherstellung der apostolischen Tradition die Verschiedenheit in der morgen- und abendländischen Kirche auszugleichen (Euseb., Hist. eccl. 5, 24). Er selbst hatte nichts Angelegentlicheres anzuempfehlen, als (Ep. ad Philipp. c. 7) „festzuhalten an der von Anfang an überlieferten Lehre". An ihn wandte sich die Gemeinde von Philippi, um eine Briefsammlung seines Freundes Ignatius von Antiochien zu empfangen. Hegesippus (Euseb. a. a. O. 4, 8 11 22) findet auf seiner ersten Reise vom Orient nach Rom bei allen den vielen Bischöfen, mit denen er vertrauten Umgang pflog, dieselbe Lehre. Hieronymus (De viris illustr. c. 2 und 22) nennt ihn vicinus Apostolorum, nach Eusebius (a. a. O. 4, 22) gehört er zur ersten Generation nach den Aposteln. Mit derselben Entschiedenheit, mit welcher die Kirche den Umgang

mit Häretikern verbot (2 Io 7. 1 Io 4, 1. Ignat., Ad Trall. c. 6 (?); ad Smyrn. c. 6. Euseb. a. a. O. 4, 21), mußte sie jeder ihrer Schriften den Eingang wehren. Augustinus weist auf die Treue der kirchlichen Urkunden hin (C. Faust. Manich. 11, 2) und beweist aus dem öffentlichen Gebrauche in der Kirche die Unmöglichkeit ihrer Fälschung, wodurch gerade sie vor allen andern Schriftwerken, auch den hervorragendsten, sich auszeichnen. Ep. 93, 38: Neque enim sic potuit integritas atque notitia litterarum unius quamlibet illustris Episcopi custodiri, quemadmodum Scriptura canonica tot linguarum litteris, et ordine et successione celebrationis ecclesiasticae custoditur, contra quam tamen non defuerunt, qui sub nominibus Apostolorum multa confingerent. Frustra quidem, quia illa sic commendata, sic celebrata, sic nota est etc.

2. Den Versuchen, echte Schriften zu fälschen oder falsche einzuschmuggeln, trat die Kirche mit größter Schärfe entgegen. Die Fälschung selbst galt als ein „Sakrilegium". Der 59. Apostolische Kanon spricht den Bann aus über jeden, der es wagt, apokryphe Bücher zu verbreiten. Ein Presbyter in Asien, der eine falsche Schrift unter dem Namen des hl. Paulus verbreitete, wurde abgesetzt (Tertull., De baptismo c. 17). Diesen Kampf der Kirche spiegeln die Äußerungen des hl. Augustinus (De utilitate credendi c. 3 [7]) wider: Volunt enim (Manichaei) nescio quos corruptores divinorum librorum ante ipsius Manichaei tempora fuisse etc. ... cum id nullis in tam recenti memoria exstantibus exemplaribus possint convincere. Ähnlich Tertullian (De praescript. haeret. c. 17): Ista haeresis non recipit quasdam Scripturas, et si quas recipit, adiectionibus et detractionibus ad dispositionem instituti sui intervertit: et si recipit, non recipit integras; et si aliquatenus integras praestat, nihilominus in diversas expositiones commentata convertit. Tantum veritati obstrepit adulter sensus, quantum et corruptor stilus. Besonders von Marcion sagt er (ebd. c. 38): Marcion exerte et palam machaera, non stilo usus est, quoniam ad materiam suam caedem Scripturarum confecit.

IV. Diesem Zeugnis der Kirche schließt sich, dasselbe erläuternd und bestätigend, das Zeugnis der ältesten Väter und kirchlichen Dokumente, sowie der frühesten Häretiker und Apokryphen an.

1. Die Zeugnisse der Väter bestätigen vielfach direkt für die älteste Zeit die Anerkennung der vier Evangelien in der Kirche sowie der neutestamentlichen Briefe. Ignatius unterscheidet (Ad Philad. 5) schon *εὐαγγέλιον* und *ἀπόστολοι* als Schriftgruppen (s. Belser, Einleitung[2] 703). Polykarp (Ad Philipp. 3) mahnt zur Lesung der paulinischen Briefe, von denen schon Klemens von Rom die Korintherbriefe erwähnt (Ad Corinth. I. 47, 1). Justin d. Märt. bezeichnet mit *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* das Evangelium des hl. Matthäus (und Johannes), kannte aber erweislich auch die beiden andern. Irenäus erkennt (Adv. haer. 3, 1, 1; 11, 8) die vier Evangelien allein als kanonisch an, neben den apostolischen Briefen. Vgl. Tertull., Adv. Mar-

cion. 4, 2: Nobis fidem ex Apostolis Ioannes et Matthaeus insinuant, ex Apostolicis Lucas et Marcus instaurant. Clem. Alex., Strom. 3, 13; Paedagogus 1, 8, und das sog. Muratorische Fragment, wahrscheinlich zu Rom verfaßt im letzten oder vorletzten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts (vgl. Hesse, Das Muratorische Fragment, Gießen 1873. Lietzmann, Das Muratorische Fragment und die monarchianischen Prologe zu den Evangelien, Bonn 1902). Alle diese sprechen aus dem Bewußtsein der Kirche heraus, zumeist den Fälschungen der Gnostiker gegenüber, gestützt auf die unbestreitbare, allen bekannte, von den Bischöfen behütete Tradition. Die Spuren der ältesten lateinischen Bibelübersetzung, die in die vorcyprianische Zeit hinaufreichen, machen es wahrscheinlich, daß dieselbe die Evangelien und die Paulusbriefe, wenn nicht das ganze Neue Testament umfaßte (vgl. Heer, Die Versio Latina des Barnabasbriefes, Freiburg i. Br. 1908, XXXVI u. LIX). Die ägyptische Bibelübersetzung, welche vielleicht ins 3. Jahrhundert zurückgeht, besaß (im sahidischen und bohairischen Dialekt) das ganze Neue Testament, die Apokalypse (wohl etwas später) nicht ausgenommen (vgl. Nestle, Einführung in das griech. Neue Test.[2], Göttingen 1899).

2. Eine andere Klasse von Beweisen geben die Arbeiten der Väter und kirchlichen Schriftsteller über die vier Evangelien, sowie Zitate aus denselben; ihrer wurde bereits oben gedacht; vgl. Euseb., Hist. eccl. 4, 29. Theodoret, Haereticarum fabularum compendium 1, 20. Hieron., Ep. 105, c. 5. Sie beweisen die Existenz einer bereits festgeschlossenen Einheit der vier Evangelien, so daß deren Anerkennung und Gebrauch in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts zurückgeht.

Von keinem Buche haben wir eine solche Anzahl alter und wohlerhaltener Handschriften als von den Büchern des Neuen Testamentes. Es existieren, abgesehen von den Lesebüchern, beiläufig 3000 Handschriften, welche teils das ganze Neue Testament, teils Gruppen neutestamentlicher Bücher, teils einzelne Bücher enthalten (vgl. Gregory, Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments, Leipzig 1908). Bezüglich der Datierung der ältesten Handschriften schwanken die Forscher für den Codex sinaiticus graecus in Petersburg und den Codex vaticanus zwischen dem 4. und 5. Jahrhundert. Dem 5. Jahrhundert gehört der alexandrinische Kodex in London und der sog. Codex Ephraemi rescriptus in Paris an. Der Codex Bezae stammt aus dem 6. Jahrhundert. In das 5. Jahrhundert werden auch die syrischen Handschriften, welche als Codex Curetonianus und Syrus sinaiticus bezeichnet werden, hinaufgerückt (vgl. Adalb. Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Text, 1. Tl, Übersetzung, Berlin 1897.

3. Die Darstellung der Zeugnisse für die einzelnen Evangelisten und neutestamentlichen Schriften ist Aufgabe der neutestamentlichen Einleitung.

Vgl. außer den obengenannten Werken noch Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament[2], 2 Bde, Leipzig 1900.

V. Das kirchliche Altertum erkennt vier, aber auch nur vier Evangelien oder Denkschriften über das eine Evangelium Jesu Christi an. Von diesen bilden die drei ersten eine gewisse harmonische Einheit in Bezug auf Inhalt wie Form der Darstellung, daher sie die synoptischen genannt werden, während das vierte Evangelium in beiden

Beziehungen von ihnen abweicht. Zur Erklärung dieser Tatsache ist die apostolische Überlieferung und die Benützung früherer Evangelien durch die späteren sowohl in dem aramäischen Grundtext als in der griechischen Übersetzung der ausreichende Grund.

1. Über die Hypothese der Benützung des einen Evangeliums vom Verfasser des andern vgl. August., De consensu Evangelistarum 1, 3 f. Hug, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments II 130 ff; die Hypothese eines allen dreien zu Grunde liegenden Urevangeliums findet sich bereits bei Lessing, Herder, Eichhorn u. a. (vgl. Trenkle, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg 1897, 123 ff. Hoberg, Der geschichtl. Charakter der vier Evangelien, in „Jesus Christus", Hochschulkursvorträge, Freiburg 1908, 3 ff). Letztere wird nicht dadurch bestätigt, daß Lukas einzelne kürzere Aufzeichnungen erwähnt, da es nicht Aufzeichnungen von Augenzeugen waren, sondern wahrscheinlich nur aphoristisch gehaltene und ungenaue Berichte. Die Einführung einer zweiten Quelle, der Redenquelle λόγια zum Urevangelium (Harnack, Resch), ist kritisch unsicher und erliegt schweren literarhistorischen Bedenken. Die Voraussetzung, daß Markus das älteste Evangelium sei, ist kirchlich durch Pius X. in der Approbation der Entscheidung der Bibelkommission vom 19. Juni 1911 abgewiesen worden. Das ganze Altertum hatte von einem solchen Urevangelisten keine Ahnung; vgl. dazu die Entscheidung vom 26. Juni 1912.

2. Am wahrscheinlichsten stellt sich uns als Grund der Übereinstimmung die apostolische Überlieferung dar (vgl. Heinrici, Der literarische Charakter der neutestamentl. Schriften, Leipzig 1908, 38), wobei jedoch die Beeinflussung der späteren Evangelien durch die früheren nicht gänzlich in Abrede gestellt werden soll. Die Apostel bauten die Kirche Gottes auf und verkündeten das Evangelium Christi durch die Predigt dessen, was sie von ihm gesehen und gehört hatten; Act 2, 14; 3, 12; 4, 10; 5, 29; 7, 2; 8, 35; 10, 34; 13, 16; 17, 22; 26, 1 geben uns ein Bild dieser Predigt; sie geht aus von der Auferstehung des Herrn, von da zurück auf sein Leiden und Sterben, seine Lehren und Taten, die prophetischen Vorherverkündigungen und Vorbilder. Da diese Predigt im Dienste des Heiles stand, so war dieses maßgebend für die Anordnung des Stoffes; es trat mehr der sachliche (Parabelgruppen, Sabbaterzählungen) als der chronologische Zusammenhang hervor. Bei dieser Anordnung mußten Lücken erscheinen, manche Erzählung wurde aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange gerissen. Daher Papias von Markus sagt οὐ μέντοι τάξει (bei Euseb., Hist. eccl. 3, 39), was in gewissem Sinne auch von den beiden übrigen gilt. Die Heiligkeit des Inhalts, der Charakter der semitischen Geschichtserzählung, welche ein strenges Festhalten am Wortlaut kennzeichnet, sowie die Armut an Worten und syntaktischen Formen gaben der überlieferten Lehre ein festes, bestimmtes Gepräge. Als durch den Eintritt griechisch redender Juden und Heiden in die Kirche die Übertragung ins Griechische notwendig wurde, da ward, bei der Schwierigkeit, den geeigneten Ausdruck für das aramäische Wort zu finden, das einmal gewählte konstant festgehalten und durch Ursprung und Sitte geheiligt. Diese Predigt bildete die Hauptquelle für die schriftliche Aufzeichnung; sie erzählt, was die Apostel

bezeugen konnten (Act 1, 21 f). Hierzu kommen dann noch authentische Überlieferungen über die Geburt und Jugendgeschichte Jesu, insbesondere durch die allerseligste Jungfrau und Mutter des Herrn.

3. Wenn auch bei dem bald eingerichteten regelmäßigen christlichen Unterricht (Act 19, 9) der kurze Inhalt der Predigt zu einer ausgedehnteren Katechese sich erweiterte (Lc 1, 1—4), so beschränkte sich diese doch nur auf das Wesentliche der Reden und Parabeln, Wunder und Taten des Herrn, zumeist in kurzen Sprüchen. Dieser Lehrstoff wurde eine Zeitlang mündlich fortgepflanzt, wie es ja auch mit der Liturgie und fast zu gleicher Zeit mit dem Talmud der Fall war. In dieser mündlichen Tradition haben wir ein einerseits hinlänglich festes, anderseits wieder elastisches Prinzip zur Erklärung der Ähnlichkeit wie der Verschiedenheit bei den Synoptikern.

VI. Das Evangelium nach Johannes ist der ausführlichen Entwicklung des Satzes Io 20, 31. 1 Io 1, 4; 2, 3 gewidmet, daß Jesus das fleischgewordene Wort ist; Zweck, Inhalt und Form unterscheiden es demnach von den Synoptikern, die er in seinem Bericht voraussetzt und ergänzt.

1. Klemens von Alex. erzählt (Euseb., Hist. eccl. 6, 14), Johannes habe, nachdem die drei übrigen Evangelien die äußere, leibliche Seite *(τὰ σωματικά)* des Herrn dargestellt, auf Antrieb der Freunde *(ὑπὸ τῶν γνωρίμων)* ein geistiges Evangelium *(πνευματικὸν εὐαγγέλιον)* verfaßt. Ähnlich Hieronymus (Comment. in Matth., prolog.) und das Muratorische Fragment (vgl. Gumbel, Das Johannesevangelium eine Ergänzung des Markusevangeliums, Speyer 1911). Über des Johannes Kenntnis der drei Evangelien vgl. Euseb. a. a. O. 3, 24. Persönlichkeit, Aufgabe wie Geistesrichtung des Verfassers und der Inhalt geben darum diesem vierten Evangelium einen Schwung in Anschauung und selbst stilistischer Darstellung, welche dasselbe den Synoptikern gegenüber besonders charakterisiert (Origenes, In Ioan. t. 1, 6. Ambros., De institutione Virginis c. 7; Ep. 2, 65, n. 4).

2. Hieraus widerlegen sich die Einwendungen gegen die Echtheit des vierten Evangeliums, hergenommen besonders von der Verschiedenheit im Lehrvortrage Jesu. Sachlich stimmen die Aussagen über Jesus den Menschensohn bei den Synoptikern mit denen über Jesus den Gottessohn bei Johannes zusammen (Mt 10, 37. Lc 14, 26. Mt 11, 27. Lc 10, 22. Mc 8, 38. Vgl. Io 3, 36; 8, 46; 3, 18; 10, 30). Ein streng wörtliches Wiedergeben der Reden Jesu bei Johannes soll so wenig als bezüglich der längeren Reden Jesu bei den Synoptikern behauptet werden. Anderseits war die Überlieferung der Lehren auf mündlichem Wege die gewöhnliche Weise des Unterrichts. Auch der Talmud, der erst im 2. Jahrhundert nach Christus eine schriftliche Redaktion erhielt, wurde auf solche Weise überliefert.

b) Die Glaubwürdigkeit (Mythenhypothese).

VII. Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Schriften erhellt: a) aus der Stellung ihrer Verfasser als Zeugen des Lebens Christi sowie dem sittlichen Charakter derselben; b) aus dem Charakter der evangelischen Darstellung selbst; c) aus der Größe, Erhabenheit und Einheit des Bildes Jesu in sämtlichen vier Evangelien; d) aus der genauesten Übereinstimmung der evangelischen Berichte in allen ihren ethnographischen, geographischen und chronologischen Bestimmungen mit den Resultaten der historischen Forschung; e) aus dem Geiste der Prüfung, mit welcher die Verfasser der Evangelien die Tatsachen berichten; f) aus dem Zeugnis des hl. Paulus für die wesentlichen Tatsachen der evangelischen Geschichte.

1. Die Evangelien tragen nicht bloß das Siegel ihres Zeugnisses als Berichte von Augen- und Ohrenzeugen an sich, sondern es treten die Ereignisse, welche vor achtzehnhundert Jahren sich zugetragen haben, in so lebendigen und natürlichen Zügen vor uns hin, daß wir selbst wie Augen- und Ohrenzeugen der evangelischen Geschichte werden. Überall zeigt sich das Gepräge des Selbsterlebten; die Genauigkeit und Bestimmtheit der Angaben, selbst der Nebenumstände, die erwähnt werden, die Frische und Anschaulichkeit lassen uns keinen Augenblick im Zweifel, daß die Verfasser nur Selbsterlebtes schildern. Hierfür besonders Io 9 und 20. Ebenso Lc 22, 41: „einen Steinwurf weit"; dieser an sich ganz unbedeutende Nebenumstand deutet auf einen Augenzeugen. Mc 14, 42: „Sieh! der mich verraten wird, ist nahe." Lc 22, 50: „hieb ihm sein rechtes Ohr ab"; einem späteren Verfasser wäre es gleichgültig, welches Ohr er ihm abgehauen. Überhaupt ist bei Lukas, der nach Col 4, 14 Arzt war, Sprache und Beobachtungsweise des Arztes unverkennbar (vgl. A. Harnack, Lukas der Arzt, Leipzig 1906, 122 ff; Beiträge zur Einleitung in das N. Test.: III. Die Apostelgeschichte, Leipzig 1908, 217). Wir sehen, es sind Berichterstatter, welche die Wahrheit berichten konnten, da sie jahrelang in innigem Verkehr mit Jesu (Io 15, 27. Lc 24, 48. Act 1, 21 22. Io 17, 8) und im Kreise der Gemeinde gelebt haben, die zum Teil noch bei Lebzeiten Jesu sich um ihn gesammelt hatte und Zeuge und Richterin des hier Erzählten ist. Es sind zumeist öffentliche Vorgänge, zu deren Bezeugung nichts als gesunde Sinne gefordert werden (1 Io 1, 1), zum Teil Ereignisse derart, die öffentlich besprochen und untersucht wurden (Io 9, 1 f). Für die Treue ihrer Darstellung bürgt uns ihr eminent sittlicher Charakter, der sie ihr Zeugnis mit dem Tode besiegeln ließ — nicht etwa wie Fanatiker sterben für eine subjektive Idee, sondern für die Bezeugung öffentlicher, vielen bekannter, geprüfter Tatsachen und historischer Erscheinungen, welcher sittliche Heroismus sich durch die segensvollen Schöpfungen ihrer Predigt als ein reiner und gesunder bewährt hat.

2. Vor allem ist es die Objektivität und Ursprünglichkeit, die Einfalt und Nüchternheit ihrer Darstellung, welche schon frühzeitig als ein Siegel ihrer Glaubwürdigkeit betrachtet wurde; vgl. Pascal, Pensées II 3.

3. Wir kennen das Ideal des jüdischen Gerechten und Gesetzeslehrers aus der Zeit unmittelbar vor und nach dem Auftreten Jesu (Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II[3], Leipzig 1898, 313 ff. Felten, Neutestamentl. Zeitgeschichte, Regensburg 1910, 337 ff. Delitzsch, Jesus und Hillel[3], Erlangen 1879, und besonders der Talmud). Renan gesteht: Heureusement pour lui (Jésus) il ne connut pas davantage la scolastique bizarre qui s'enseignait à Jérusalem et qui devait bientôt constituer le Talmud. Si quelques pharisiens l'avaient déjà apportée en Galilée, il ne les fréquenta pas, et quand il toucha plus tard cette casuistique niaise, elle ne lui inspira que le dégoût (Vie de Jésus[11] 38). Ist das Bild Jesu nicht Geschichte, dann ist es Erfindung; die Erfinder aber müßten für ihre Darstellung das Vorbild von den Beispielen moralischer Vollkommenheit empfangen, wie sie dieselben kannten, von dem Ideale eines national beschränkten, engherzigen, spitzfindigen jüdischen Gesetzeslehrers. Das Bild Jesu ist das gerade Gegenteil eines solchen. Es erklärt sich darum nur dadurch, daß die Evangelisten nicht erfunden („Der Dichter wäre größer als sein Held", Rousseau), sondern ein Original kopiert, und der Einklang aller Züge dieses Bildes läßt sich nur aus der Sorgfalt erklären, mit welcher sie es dargestellt haben. Die Einheit des Bildes Jesu ist nur möglich unter der eben erwähnten Voraussetzung.

4. Wären die Evangelien nicht von Augenzeugen geschrieben, so hätten wir über das Heilige Land und namentlich über Jerusalem, das im Jahre 70 in einen Schutthaufen verwandelt wurde, keine solche Detailangaben, wie sie in ihnen und bezüglich Jerusalems bei Johannes vorkommen. Die Frage wegen des Tributs (Mc 12, 16. Lc 20, 22) hat gerade nur Geltung für die Periode, in welcher Christus lebte; früher oder später kommt davon nichts vor. Die Angabe der Münzen — griechische, römische, hebräische —, die Ortsnamen, welche vielfach wechselten, die Anspielungen auf die Grundsätze und Gebräuche der Griechen, Römer und Juden wären ebensoviele Anlässe zu Irrungen für einen späteren Schriftsteller gewesen. „Ein griechischer oder römischer Christ des 2. Jahrhunderts, sei er auch in den Schriften der Alten noch so sehr bewandert, hätte die jüdische Literatur nicht so gut gekannt, und ein bekehrter Jude in dieser Zeit, wäre er auch der gelehrteste Rabbiner gewesen, würde von Griechenland und Rom wenig Kenntnis gehabt haben."

5. Lukas war als Heide geboren (Col 4, 11 f), trat dann zum Christentum über; nicht unbekannt mit der Bildung seiner Zeit, will er dem Theophilus Sicherheit *(ἀσφάλεια)* bezüglich des mündlich empfangenen Unterrichts verschaffen. Er unterrichtet sich daher genau über alle das Leben Jesu betreffenden Ereignisse von Anfang an *(παρηκολουθηκότι ἄνωθεν ἀκριβῶς)* und will auf Grund seiner Forschungen, da er im Kreise vieler Augen- und Ohrenzeugen lebte, eine zusammenhängende Darstellung geben *(καθεξῆς)*. Wir finden hier ein Bedürfnis der Kritik, dem Lukas entgegenkommt; ihm mußten ausreichende Mittel für richtige Darstellung zu Gebote stehen, da noch so viele Zeugen lebten und sichere Quellen flossen. Sein Bericht und die durch ihn bestätigte Darstellung bei den Synoptikern tragen darum das Gepräge der höchsten

Glaubwürdigkeit. Eine ähnliche Sorge für historische Genauigkeit finden wir Io 21, 23.

6. Die Angriffe auf die vier ersten Briefe des Apostels Paulus (B. Bauer, Pierson, Naber, Völter, Manen) sind von der besonnenen Kritik auch sehr liberaler Theologen abgewiesen worden (s. Jülicher, Einleitung in das N. Test.[6], Tübingen 1906, 56 ff). „Sie tragen auch den Charakter Paulinischer Originalität so unwidersprechlich an sich, daß sich gar nicht denken läßt, welches Recht je der kritische Zweifel gegen sie geltend machen konnte" (Chr. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi, sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre I[2], Leipz. 1867, 276). In diesen Briefen aber besitzen wir die Nachricht über die wesentlichen Elemente des Lebens Jesu, namentlich auch die gewisse Kunde seiner Wundertaten sowie jener der Apostel und apostolischen Männer (2 Cor 12, 12. Gal 3, 5. 1 Cor 12, 10. Rom 12, 4—8; 15, 19). Paulus selbst aber, in rabbinischer und griechischer Bildung erfahren, war nur durch die überwältigende Macht der Tatsachen bekehrt worden und weist darum immer auf die Überlieferung als den Grund seines Glaubens hin (2 Tim 1, 13 f. Tit 2, 14 f; vgl. S. Weber in „Jesus Christus", Hochschulkursvorträge, Freiburg 1911[2], 75 ff). Sein Evangelium, welches durch Petrus, Jakobus und Johannes bestätigt wurde, zeugt zugleich für jene (Gal 2, 2). Außerdem berufen sich die Christen in öffentlichen Denkschriften auf Augenzeugen für die Wahrheit der evangelischen Tatsachen. So besonders Quadratus, Bischof von Athen (Anfang des 2. Jahrh.), bei Euseb., Hist. eccl. 4, 3. Vgl. 1 Cor 15, 6. Act 13, 31: Die Taten unseres Heilandes hatten dauernden Bestand, denn sie hatten Wahrheit. Ich beziehe mich hiermit auf die von ihm Geheilten, die vom Tode Auferstandenen, die auch nach dem Hingang des Erlösers noch vorhanden waren, so daß einige von diesen bis auf unsere Zeit noch am Leben geblieben sind. Jüdische Sendboten verfolgten die Predigt der Apostel und würden jede widerlegbare Angabe über Jesus ohne Schonung entkräftet haben (s. Iustin., Dialog. c. Tryph. c. 17 108; vgl. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten II[2], Leipz. 1902, 275). Auch die vom Christentum wieder Abgefallenen hätten mit Widerlegung unhaltbarer Erzählungen nicht gespart.

VIII. Da sich weder die Annahme einer absichtlichen Fälschung von seiten der Verfasser der evangelischen Urkunden begründen läßt (Betrugshypothese), noch ihr Inhalt als das Werk der „absichtslos dichtenden Sage" begriffen werden kann (Mythenhypothese), so besitzen wir in den Evangelien das allen Zweifel ausschließende Zeugnis für die historische Wahrheit der evangelischen Geschichte.

1. „Als ich an die Ausarbeitung dieses Buches ging", sagt Strauß (Ulrich von Hutten III, Leipz. 1860, 31), „lagen mir über die evangelische Geschichte, besonders ihre wunderbaren Bestandteile, die von jeher der Glaubenslehre die wichtigsten waren, zwei oder vielmehr dreierlei Ansichten vor. Die eine faßte dieselben, wie sie sich gab, als Berichte von übernatürlichen Vorgängen, die sie als wirklich so geschehen annahm; solchen Glauben wußte ich nicht von mir zu erhalten. Die andere sagt gleichfalls: Die Geschichten sind wahr, aber es ist alles natürlich zugegangen, die Erzähler ver-

schweigen nur gewisse Mittelglieder, gewisse Nebenumstände, vielleicht weil sie meinten, sie verständen sich von selbst, und daher der wunderbare Schein (natürliche Erklärungsweise): zu einer so gewaltsamen Deutung der biblischen Erzählungen konnte ich mich nicht entschließen. Eine dritte Ansicht lag im Hintergrund, welche bald die Tatsachen bald die Erzählungen für Blend- und Machwerke von Betrügern ausgab: ein solcher Verdacht war mir widerlich. Was war zu tun, um einen Ausweg zu finden? Ich blickte mich in den heiligen Erzählungen der alten Religionen um, die heute niemand mehr weder mit Herodot übernatürlich faßt noch mit Euhemeros natürlich erklärt, sondern man faßt sie als Sagen, die sich aus der frommen Phantasie der Völker und ihrer Dichter heraus ohne Arg und Absicht so gebildet haben. So demnach, als Erzeugnis der absichtslos dichtenden, urchristlichen Sage, betrachtete ich die evangelischen Wundergeschichten wenigstens ihrer Mehrheit nach." Seinem zweibändigen „Leben Jesu" hatte er die Aufgabe gesetzt, den mythischen Standpunkt für alle Teile der evangelischen Geschichte durchzuführen.

Die Mythenhypothese ist nur ein „Ausweg", aber ein falscher. Strauß wählte ihn, weil er schon von vornherein gegen den Inhalt der Evangelien Stellung genommen hatte. Wunder sind nicht möglich; von dieser Voraussetzung aus, die er eine „Voraussetzungslosigkeit" nannte (Leben Jesu I, Vorw.), ging er an seine Arbeit. Daher sein Dilemma (Das Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet, 1864, 18 19): „Sind die Evangelien geschichtliche Urkunden, so ist das Wunder aus der Lebensgeschichte des Herrn nicht zu entfernen; ist umgekehrt das Wunder mit der Geschichte unverträglich, so können die Evangelien keine geschichtlichen Quellen sein."

2. Die Mythenhypothese in ihrer Anwendung auf die Evangelien fand gleich bei ihrem ersten Auftreten gegründeten Widerspruch (Tholuck, Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte[2], Hamb. 1838. Ullmann, Historisch oder mythisch? Gotha 1838, und besonders Hug, Gutachten über das Leben Jesu, kritisch bearb. von D. Fr. Strauß, 2 Tle, Freib. 1844). Jetzt wird sie als Gesamterklärung für die Entstehung des Evangeliums nicht mehr verwendet, wohl aber zur Erklärung, wie einzelne übernatürliche Berichte gebildet worden seien. Die wichtigsten Gegengründe sind:

a) Als Mythe hätte das Evangelium bei Gebildeten nicht Aufnahme finden können, wie es doch geschah. Denn dieselben würden gemäß ihrer geschichtlichen Schulung den Zeugnissen wie Lc 1, 3 f prüfend nachgegangen sein und die Haltlosigkeit der Erzählung erkannt haben. Die Evangelien erschienen ja in einer Zeit des regsten historischen Bewußtseins, als Griechenland seinen Thukydides, Rom seinen Livius und bald darauf Tacitus besaß, über Palästina Flavius Josephus, über Ägypten Manetho, über Phönizien Dios und Menander, über Herodes Ptolemäus der Mendesier geschrieben hatten. Es gab zu dieser Zeit private und öffentliche Bibliotheken in Rom und Alexandrien (Museum, Serapeum), gegründet durch Ptolemäus I. (323—285 v. Chr.), ja selbst eigentliche Buchhändler, die ihre Säle für die Abschreiber und Lesezimmer in den besuchtesten Straßen Roms hatten. Der Verkehr ermöglichte Prüfung und Vergleichung.

b) Die Mythe bedarf zu ihrer Bildung ungestörter Pflege und phantasievoller Teilnahme in den Kreisen, wo sie entsteht und an die sie sich wendet. Das Evangelium aber begegnete bei Juden und Heiden religiösem und politischem Widerspruch, es wurde von den Interessen irdischer Wohlfahrt und Lebensfreude widerraten und reizte durch strenge aszetische Forderungen selbst zum Widerspruch (vgl. Act 17, 32; 24, 25). Unter den Christen aber warnten die

Sendboten selbst nachdrücklich vor der Mythologie und mahnten zur Kritik. Paulus selbst warnt vor Mythen, ebenso wie der Apostel Petrus. Sie wissen ja, daß das heidnische Verderben aus der Mythologie stammt, und dringen darum immer auf den Unterricht, der seine höchste und letzte Gewähr in dem Zeugnis der Augenzeugen hat. 1 Tim 1, 4: Neque intenderent fabulis *(μύθοις)* et genealogiis interminatis. Ebd. 4, 7: Ineptas autem et aniles fabulas *(μύθους)* devita. 2 Tim 3, 14: Tu vero permane in iis, quae didicisti et credita sunt tibi; sciens, a quo didiceris. Tit 1, 14: Non intendentes iudaicis fabulis. 2 Petr 1, 16: Non enim doctas fabulas *(σεσοφισμένοις μύθοις)* secuti, notam fecimus vobis Domini nostri Iesu Christi virtutem et praesentiam, sed speculatores *(ἐπόπται)* facti illius magnitudinis. 1 Io 2, 21: Non scripsi vobis quasi ignorantibus veritatem, sed quasi scientibus eam. Ebd. 2, 24: Vos, quod audistis ab initio, in vobis permaneat. Si in vobis permanserit, quod audistis ab initio, et vos in Filio et Patre permanebitis.

c) Der Charakter der mythischen und der der evangelischen Erzählung schließen einander vollständig aus. Die Mythe ist das Produkt des Volksgeistes, darum national gefärbt; die Lehre des Evangeliums ist von allgemein menschlichem Interesse, vielfach im Widerspruch mit dem Glauben des Volkes, in dessen Mitte sie entstanden ist. Die Mythe kennt weder Chronologie noch Geographie, verschmilzt Zeiten, Orte und Personen. In den Evangelien dagegen erscheint eine genaue Zeitbestimmung, und die Hauptereignisse der Lebensgeschichte Jesu hängen zusammen mit den bekannten Tatsachen der Weltgeschichte. Vgl. hierzu S. Weber, Christl. Apologetik § 49, Abs. 3, S. 156, wo auch S. 157 Anm. die oft vorgebrachte Ansicht, daß Zeitraum und Zeitverhältnisse an und für sich jede mythologische Bildung ausschlossen, abgewiesen ist.

3. Chr. Baur entschied sich dafür, die Evangelien als Tendenzschriften, als das Werk absichtlichen oder unbewußten Betruges gelten zu lassen, und versuchte den Beweis, daß unsere Evangelien in der Zeit von 130—150 n. Chr. verfaßt seien, um den Gegensatz zwischen Judenchristen und Heidenchristen, Petrinern und Paulinern, welcher die urchristliche Kirche gespalten habe, auszugleichen. Diese Annahme wird durch den nachweisbar früheren Ursprung der Evangelien völlig widerlegt (vgl. Hoennicke, Das Judenchristentum im 1. und 2. Jahrh., Berlin 1909). Selbst nach Holtzmann und Keim ist das Matthäusevangelium vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben, das Markusevangelium nach Volkmar zwischen 60 und 80; Lukas nach Keim um 90, nach Holtzmann zwischen 75 und 80 verfaßt; Johannes nach Keim zwischen 100 und 117, d. i. zu einer Zeit, da der Apostel noch lebte. Harnack kennt gewichtige Gründe, daß das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte schon im Anfang der sechziger Jahre abgefaßt sind (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament: III. Die Apostelgeschichte 219 f). Matthäus ist nach ihm kurz nach 70, Markus zwischen 64/65 und 70; vgl. Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, 2. Tl, Bd I, Leipz. 1897, 651. Jülicher setzt Matthäus kurz vor 100, Lukas zwischen 80 und 100. Vor Lukas ist Markus einzureihen.

Auch Strauß, wenn er gleich das Wort Mythus noch festhielt, gab in seinem „Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet" S. 159 „der absichtlichen Dichtung mehr Raum", wiewohl er diese früher entschieden verworfen hatte. Er legte dem Worte Mythus einen andern Sinn unter; auch bewußte Dichtungen sind ihm Mythen, „sobald sie Glauben gefunden haben und im Zusammenhange mit dem Bewußtsein einer Wahrheit gebildet wurden".

4. Als Werk des Betrugs hatten schon die heidnischen Bekämpfer des Christentums Celsus, Porphyrius, Julian der Apostat die Evangelien zu erklären gesucht. Zur Zeit der Aufklärungsperiode wurde dieselbe Kampfweise wieder angewendet, namentlich von den englischen Deisten und Naturalisten im 17. und 18. Jahrhundert, durch Morgan (The Moral Philosopher, 1737 ff), Chubb (Posthumous Works, 2 Bde, 1748) und Thomas Woolston (Six discourses on the Miracles of our Saviour, 1727—1730). Nach Deutschland gelangte diese Anschauung durch Reimarus, dessen in der Wolfenbütteler Bibliothek aufgefundene Fragmente Lessing seit 1774 herauszugeben begonnen hatte. Der Plan Jesu ist ihm ein politischer, sein Verhältnis zum Täufer ein abgemachter Handel, daß der eine den andern dem Volk empfehlen sollte; Jesu Tod ist eine von ihm nicht vorausgesehene Vereitelung seiner Absichten, ein Schlag, den seine Jünger nur durch das betrügerische Vorgeben seiner Auferstehung und eine schlaue Änderung ihres Lehrsystems wieder gutzumachen wußten usf. Strauß selbst nannte diese wie die natürliche Erklärungsweise ein „unhistorisches und unphilosophisches" Verfahren (Leben Jesu[4], 1840, Einl. § 8).

Ein Mittelding zwischen Betrug und Mythus ist die **Akkommodation**, mit der Paulus, Renan, Harnack u. a. das Übernatürliche in der evangelischen Geschichte erklären wollen, indem sie dasselbe als die Auffassungsform des für eine sachliche Erfassung der Person und Wirksamkeit Jesu unreifen Apostel- und Volkskreises darstellen. Allein diese Ansicht ist in den hervorragendsten Stücken grundlos, in den Einzelheiten willkürlich, läßt auf Jesus selbst wenigstens den Vorwurf fahrlässigen Betruges fallen, beachtet nicht das Wirken der Kritik der Gegner Jesu und kann am allerwenigsten den Erfolg des Christentums bei den Heiden, zumal bei den Gebildeten dortselbst, erklären (vgl. Weber, Christl. Apologetik § 50, S. 158—163).

IX. Die scheinbaren Widersprüche der Evangelien in der Erzählung von Nebenumständen erklären sich aus der Verschiedenheit des Zweckes, der Darstellung, der Eigentümlichkeit des Schriftstellers sowie aus dem Charakter der evangelischen Geschichtschreibung überhaupt, so daß dieselben eher einen Beweis für die Glaubwürdigkeit der evangelischen Urkunden als gegen dieselbe bilden.

1. „Viele Stellen", bemerkt der hl. Chrysostomus (In Matth. hom. 1, 2), „überweisen die Evangelisten der Ungleichheit in ihren Aussagen. Doch auch das ist ein großer Beweis für ihre Glaubwürdigkeit. Denn wenn sie genau in allem bis auf die Zeit, den Ort, den Ausdruck zusammenstimmten, so würden die Gegner nimmer glauben, daß sie nicht aus Übereinkunft oder aus menschlicher Verabredung geschrieben haben, was sie berichten. Eine solche Übereinstimmung, würden sie sagen, könne nicht das Werk der Unbefangenheit sein. So aber befreit sie der anscheinende Widerspruch in kleineren Dingen von einem solchen Verdachte und ist die beste Schutzrede für die Geschichtschreiber. Und wenn sie einiges in Ansehung der Zeit und des Ortes Verschiedenes berichten, so ist dies für die Wahrheit der Sache selbst ohne Nachteil."

Wir finden in den Evangelien eine dreifache Übereinstimmung und dreifache Verschiedenheit. Jene erscheint bei der Auswahl des Stoffes, der inhaltlichen Darstellung des einzelnen und der Wahl des Ausdruckes; diese besteht in der Anordnung und Gruppierung der Einzelheiten, Einschaltung neuer Abschnitte oder Umstände und in eigentümlicher Darstellung oder Einkleidung. Jedes Evangelium verfolgt seinen eigenen leitenden Gedanken, der für die Auswahl bestimmend war. Die drei ersten Evangelien

schildern hauptsächlich die Wirksamkeit Jesu in Galiläa, im ganzen nach der nämlichen Reihenfolge; aber das erste gruppiert den Stoff systematisch, Lukas ordnet ihn mehr chronologisch. Jedes Evangelium hat eine Anzahl von Wörtern und Wortverbindungen, die ihm ganz eigentümlich sind; in der Anführung der Worte des Herrn finden wir dagegen eine große Gleichheit des Ausdruckes bei allen.

2. Schon Pascal hatte bezüglich der Widersprüche bemerkt (Pensées II 13): „Was zuerst als Schwäche erscheint, kommt demjenigem, der die Sache recht auffaßt, als Stärke vor." Die Evangelien wollen keine vollständigen Biographien Jesu sein. Jedes unterstellt die Geschichte Jesu einem besondern Plane. Ein lebenstreues Bild Jesu innerhalb des engsten Rahmens vor Augen zu führen, ist ihr Zweck, zu welchem sie das, was ihrem Plane zu dienen geeignet ist, mit seltener Selbstbeschränkung und überaus schlichter, aber sinnreicher Kunst der Komposition zu einem einheitlichen Ganzen, einem scheinbar lückenlosen Kontinuum verschmelzen, wobei es nicht ohne Verkürzungen, Antizipationen und Postzipationen abgegangen ist. „Man muß den gänzlichen Mangel an Geschichtssinn, namentlich an Sinn für geschichtliche Zeitfolge kennen, der uns aus den Talmuden in zum Teil lächerlichen Anachronismen entgegentritt, um die evangelische Geschichtschreibung trotz ihrer Mängel groß und erstaunlich zu finden" (Delitzsch, System der Apologetik 445). Man muß auch die apokryphe Literatur damit vergleichen, um den festen Boden der Geschichte in den Evangelien unter unsern Füßen zu fühlen, während dort, da sie ohnehin späteren Ursprunges sind, das judaisierende und gnostische Element die Geschichte zu seinen Zwecken mißbraucht und entstellt. Christus bei Paulus ist wesentlich derselbe wie in den Evangelien; bei aller Verschiedenheit der Auffassung und Darstellung ist das Christusbild bei allen ein einheitliches, in seinen Grundzügen identisches, und darauf allein kommt es an. Lukas erzählt die Bekehrung Pauli dreimal, jedesmal in verschiedener Weise (Act 9, 3 f; 22, 6 f; 26, 13 f). Johannes hatte bei der Abfassung des seinen die übrigen Evangelien vor sich und dennoch in den Abweichungen keinen Gegenbeweis gegen ihre Glaubwürdigkeit erkannt. Lessing (Duplik: WW., hrsg. von Lachmann, X 54) weist mit Recht auf die Widersprüche bei Livius, Polybius und Tacitus hin, die doch ihre Glaubwürdigkeit in Bezug auf das Ereignis selbst, in welchem sie übereinstimmen, nicht beeinträchtigen.

§ 30. Das Leben Jesu nach dem Zeugnis außerchristlicher Quellen.

Bullet, Histoire de l'établissement du Christianisme, tirée des seuls auteurs juifs et païens, Paris 1825. P. de Colonia, La religion chrétienne autorisée par les témoignages des anciens auteurs païens, 1750. D'Avis, Die Zeugnisse nichtchristlicher Autoren des ersten Jahrhunderts über Christus und das Christentum (Programm des Gymnasiums Hedingen, 1873). Seitz, Christuszeugnisse aus dem klassischen Altertum, Köln 1906.

I. Wenngleich die außerchristlichen Quellen für die historische Wahrheit der evangelischen Geschichte und die Anfänge des Christentums nur sehr dürftig fließen und zugleich durch Haß und Vorurteil getrübt sind, so treten doch die wesentlichen Momente aus dem Leben des Herrn und den Anfängen der Kirche so deutlich hervor, daß die Glaub-

würdigkeit der neutestamentlichen Erzählung von hier aus eine neue Bestätigung empfängt.

Schon Addison hat es versucht, die Gründe zu entwickeln, warum wir von Heiden, namentlich Schriftstellern der klassischen Völker, keine ausführlichen Berichte über das Leben Jesu erhalten haben. Es war eben nicht zu erwarten, daß wunderbare Begebenheiten, die in einem so unbedeutenden Winkel der alten Welt, wie Galiläa, vor sich gegangen waren, sofort in entfernten Ländern bekannt werden und Glauben finden sollten; es bedurfte erst einiger Zeit, bis die Kunde hiervon weiter drang. Dazu kommt, daß die Juden als eine gens superstitiosa galten (Credat Iudaeus Apella, Horat., Sat. 1, 5, 100). Der jüdische Gott war den meisten in jener Zeit ein fremdes, unverstandenes Wesen; die Juden selbst, in deren Mitte zunächst das Christentum entstanden war, unter den Völkern zerstreut, aber auch verachtet und zum Teil nicht ohne Grund gehaßt (Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte I, Heidelb. 1868, 149); die christliche Religion selbst mit den mancherlei Sekten zusammengeworfen, die in jüngster Zeit im Schoße des Judentums sich erhoben hatten, und die in ihren gehässigen Streitigkeiten und eigentümlichen, abstoßenden Formen und Gebräuchen das tiefere Interesse des fernstehenden heidnischen Beobachters nicht zu wecken vermochten. Über den Haß gegen die Juden vgl. Cic., Pro Flacco n. 28. Iuvenal., Sat. 14, 95. Tacit., Histor. 5, 2—13; Annal. 2, 85. Ammianus Marcellinus 22, 5. Aber auch jene, welche durch die Macht der Wahrheit zum Christentum bekehrt wurden, wie Quadratus, Aristides u. a., sind gewissermaßen noch zu den heidnischen Zeugen zu rechnen; denn es gilt von ihnen das Wort Tertullians (Apologeticum c. 1, 6): Simul ut desinunt ignorare, cessant et odisse. Ex his fiunt Christiani. Auch ist die Dürftigkeit der bezüglichen Nachrichten zum Teil daraus erklärlich, daß in den Geschichtswerken des Altertums solchen kulturhistorischen Erscheinungen neben den Tatsachen der politischen Geschichte überhaupt wenig Beachtung geschenkt wurde, ganz im Gegensatz zur modernen Geschichtschreibung. Der Hauptgrund der spärlichen Nachrichten liegt aber besonders darin, daß weder Juden noch Heiden auch nur von ferne die welthistorische Bedeutung des neuen Religionswesens zu würdigen oder auch nur zu ahnen verstanden.

II. Das älteste, sowohl wegen der zeugenden Person als seines Inhaltes wichtigste Zeugnis von Christus geht aus dem Schoße des Volkes hervor, in dem das Christentum entstanden und seine erste Ausbreitung gefunden hat. Es ist Flavius Josephus (Antiquitates Iud. 18, 3, 3). Alle gegen die Echtheit seines Zeugnisses vorgebrachten Gründe sind rein subjektiver Natur und können die Beweismomente für die Echtheit desselben weder entkräften noch auch eine Interpolation des betreffenden Textes wahrscheinlich machen.

Flavius Josephus, geb. im Jahre 37, gest. zu Rom nach 94, stand in hohem Ansehen bei der kaiserlichen Familie. Er schrieb die „Jüdischen Altertümer", um seinem politisch untergegangenen Volke einen Denkstein zu setzen.

Er spricht darum von allen jüdischen Sekten und Parteiführern von Augustus an bis zum Untergang der Stadt. So kommt er auch auf Christus zu sprechen. Die Stelle lautet:

Γίγνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς, σοφὸς ἀνήρ, εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή· ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τἀληθῆ δεχομένων· καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο· ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν· καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν, σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου, οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον αὐτὸν ἀγαπήσαντες. ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν, τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία θαυμάσια περὶ αὐτοῦ εἰρηκότων· εἰσέτι τε νῦν τῶν χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον.

Vgl. Flavii Iosephi opera, ed. Niese IV 151 (7 Bde, Berol. 1885—1895); Gustav Adolf Müller, Christus bei Flavius Josephus[2], Innsbruck 1895.

Für die Echtheit s. außer den bei G. A. Müller genannten Autoren: Schödel, Flavius Iosephus de Iesu Christo testatus, 1840; Mayaud, Le témoignage de Ioseph, Strasbourg 1858; Knelle r, Flavius Josephus über Christus, in den Stimmen aus Maria-Laach 1897; Bole, Flavius Josephus über Christus, 1896; Felten, Neutestamentl. Zeitgeschichte I 615 ff.

Für Interpolation: Gieseler, Lehrb. der Kirchengeschichte I 1, Bonn 1824, 81 ff; Hase, Leben Jesu[5], Leipz. 1865, § 9; Ewald, Geschichte des Volkes Israel V 181 bis 186 (7 Bde, Gött. [3]1864—1870); Paret in Herzogs Real-Enzyklopädie VII 27—29; Heinichen in seiner Ausgabe von Eusebii Scripta historica III[2] 623 f; v. Gutschmid, Kleine Schriften IV, Leipzig 1893, 352; G. A. Müller a. a. O.; Reinach in Revue des études juives 1879; Belser, Einleitung in das Neue Testament[2] 210; Schanz, Apologie II[3] 355 ff.

Gegen die Echtheit s. G. A. Müller a. a. O.; ferner Lewitz, Quaestionum Flavianarum specimen, 1835; Reuss, Nouvelle Revue de Théologie 1850, 312 ff; Gerlach, Das angebliche Zeugnis von Christo in den Schriften des Flavius Josephus, 1863; Höhne, Über das angebliche Zeugnis des Josephus, 1871; Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi I[4] 544; Bunsen, Vollständiges Bibelwerk für die Gemeinde VIII 8, 586; Nieße a. a. O.; Meffert, Die geschichtliche Existenz Jesu Christi, M.-Gladbach 1904; Weinel, Jesus im 19. Jahrhundert, Tübingen 1907, 56 (zweifelhaft).

Die Echtheit dieser Stelle beweisen: a) Alle Handschriften dieses Werkes, welche den erwähnten Text enthalten, von denen eine nicht unbeträchtliche Zahl auf uns gekommen ist; es müßte das Undenkbare angenommen werden, daß diese sämtlich nur in den Händen von Christen waren und von diesen gefälscht wurden. Origenes (C. Celsum 1, 47) beweist keineswegs, daß er die Stelle bei Josephus nicht gelesen hat. b) Die Väter und Kirchenschriftsteller, welche sich auf diese Stelle berufen: Euseb., Hist. eccl. 1, 11; vgl. Demonstratio evang. 3, 5. Sozomenus, Hist. eccl. 1, 1. Rufinus, Hist. eccl. 3, 11. Isidor. Pelus., Ep. 4, 225. Hieron., De viris illustribus c. 13. Ambrosius, Cassiodorius usf. c) Josephus konnte und mußte von Christus reden, dessen Geschichte von solcher Bedeutung in und für die Geschichte seines Volkes war, er, der vielseitig gebildete Pharisäer, der schon mit vierzehn Jahren als Autorität galt (Flavii Iosephi Vita 2) und dessen Jugend mit dem Tode des Herrn fast noch zusammenfiel, der von allen andern Sekten berichtet, auch von Johannes dem Täufer (ebd. 18, 5, 2), von Jakobus, dem Bruder (Vetter) des Jesus, der Christus genannt wird (ebd. 20, 9, 1). d) So wenig der Haß der Pharisäer ihn hinderte, über

den Täufer in anerkennender Weise zu berichten, obgleich dieser das Treiben der Pharisäer hart getadelt hatte, ebensowenig konnte er dadurch abgehalten werden, Christi und der Christen Erwähnung zu tun.

Die Stelle über den Täufer (a. a. O. 18, 5, 2): „Manche der Juden sahen in dem Untergange von des Herodes Heer die Fügung des Herrn, der an ihm gerechte Strafe vollstreckte zur Sühne des Johannes, des sog. Täufers *(ἐπικαλουμένου βαπτιστοῦ)*. Herodes nämlich ließ diesen hinrichten, der ein gerechter Mann war und die Juden anhielt, der Tugend nachzustreben, Gerechtigkeit gegen den Nächsten und Frömmigkeit gegen Gott zu üben und so zur Taufe zu kommen *(ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ τοὺς Ἰουδαίους κελεύοντα, ἀρετὴν ἐπασκοῦντας καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένους)*. . . . Und als nun die andern sich ihm zuwandten (denn sie fühlten sich sehr durch das Anhören solcher Reden gehoben), fürchtete Herodes, der Einfluß, den jener in so hohem Grade bei den Leuten besaß, möchte zu einem Aufruhr führen (sie schienen nämlich alles nach seinem Rate zu tun). . . . Auf diesen Verdacht des Herodes hin wurde Johannes in Ketten nach Machärus geschickt und dort enthauptet." Ebenso tadelt Josephus das Todesurteil über Jakobus, den Bruder (Vetter) des Jesus, des sog. Christus *(τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ)*, wegen Gesetzesübertretung. „Auch diejenigen, welche als die billigst denkenden und dem Gesetz eifrig ergebenen Bürger galten, wurden hierüber unwillig *(βαρέως ἤνεγκαν ἐπὶ τούτῳ)*." Hiermit hat Josephus indirekt Christus selbst und dem Christentum ein Ehrenzeugnis ausgestellt.

e) Josephus konnte den Herrn *παραδόξων ἔργων ποιητήν* nennen; die Juden hatten ja seine Wunder nie geleugnet, nur aus einem andern als göttlichen Prinzip erklärt (Io 11, 47. Mt 12, 24. Act 4, 16), was im Talmud nachklingt. Mit der Ehrfurcht vor dem Täufer konnte eine Geringschätzung Christi von seiten des Josephus nicht zusammengehen, da ja nach dem Tode des Täufers die einen in ihm den auferstandenen Johannes, die andern den Elias oder einen andern der Propheten erblickten (Mt 16, 14). f) Wenn Josephus Jesum „Christus" nennt, so ist das nicht als Bekenntnis der Messianität zu verstehen, sondern als Einführung des bei Griechen und Römern zur gewöhnlichen Bezeichnung gewordenen Namens als Eigennamen. Auch der Bericht über die Auferstehung spricht kein Glaubensbekenntnis aus, sondern Josephus teilt als Geschichtschreiber mit, was er von Christus hörte und dessen Jünger von ihm hielten. g) Tertullian und Justinus erwähnen seiner nicht, weil Josephus durch sein Buhlen um die römische Hofgunst und die Rechtfertigung des jüdischen Krieges im römischen Interesse bei seinen Landsleuten in großer Mißachtung stand; das Stillschweigen der ältesten Apologeten erklärt sich auch noch dadurch, daß sie bei der Unmittelbarkeit der apostolischen Überlieferung dem Zeugnis der Juden keinen großen Wert beilegten. Was die Annahme einer Interpolation betrifft, so ist diese ohne jeden positiven Anhalt; auch hängt das Ganze des Berichtes syntaktisch gut zusammen.

III. Die historische Wahrheit des Lebens Jesu bezeugen die unter den dem Christentum feindseligen Juden gleichzeitig mit dessen Auftreten und Wirken in Umlauf gesetzten Anklagen und Überlieferungen, welche wir bei den frühesten Bekämpfern des Christentums bereits ausgesprochen und später im Talmud gesammelt finden.

Hierzu Wagenseil, Tela ignea satanae, Altdorfii 1681; Lightfoot, Horae Hebraicae et Talmudicae, Franecker 1699; Eisenmenger, Entdecktes Judentum ꝛc.,

2 Bde, Königsberg (bzw. Berlin) 1711; Schoettgen, Horae Hebraicae, Dresdae et Lipsiae 1740; H. Leible, Jesus Christus im Talmud, mit einem Anhang: Die talmudischen Texte, mitgeteilt von G. Dahlmann, Berlin 1892. H. L. Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen. Nach den ältesten jüdischen Angaben. Texte, Übersetzung und Erläuterung, Leipzig 1910. Schlechter, Documents of Jewish sectaries. Bd I: Fragments of a Zadokite Wörk, Cambridge 1911.

1. Die jüdische Tradition bezieht sich vor allem auf die Geburt Jesu. Diese sei eine uneheliche; so die Juden in den Acta Pilati (vgl. Iustin., Apol. I 35) bei Thilo, Codex apocryphus N. Test. I 526: *ἀποκριθέντες δὲ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων λέγουσι τῷ Ἰησοῦ· τί ἡμεῖς ὀφόμεθα; πρῶτον ὅτι ἐκ πορνείας γεγέννησαι.* Vgl. dazu v. Dobschütz, Christusbilder, Untersuchungen zur christlichen Legende, Leipzig 1899, in Texte und Untersuchungen XVIII, N. F. III. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tüb. 1904, 94 ff. Barbenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur I 409 f. Aus der unehelichen Geburt wird eine ehebrecherische von einem Soldaten Panthera. Origenes, C. Celsum 1, 28 32: *φησὶ δὲ αὐτὴν καὶ ὑπὸ τοῦ γήμαντος, τέκτονος τὴν τέχνην ὄντος, ἐξεῶσθαι ἐλεγχθεῖαν ὡς μεμοιχευμένην· . . . τίκτουσα ἀπό τινος στρατιώτου Πανθήρα τοὔνομα* (vgl. dazu die babylonische Gemara Sanhedrin und Schabbath c. 7 und 12). Vgl. Eisenmenger a. a. O. I 109. Schoettgen a. a. O. II 696. Buxtorff, Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum, Basil. 1639, 1458; auch in der persischen Überlieferung s. Elische, Geschichte des Wardanischen Religionskrieges II, Venedig 1859, 29. Die jüdische Schmähschrift תּוֹלְדוֹת יֵשׁוּ (nicht vor dem 13. Jahrhundert) hat der Pantherasage die letzte Vollendung gegeben. Vgl. Z. J. Huldreich, סֵפֶר תּוֹלְדוֹת יֵשׁוּעַ הַנָּצְרִי, Lugdun. Batav. 1705. Nach Rösch (Studien und Kritiken 1873, 85) entstand diese Tradition nicht vor Ende des 1. Jahrhunderts. Haeckel (Die Welträtsel 379 f) hat sich diese talmudischen Fabeleien als wahr in blinder Kritiklosigkeit aufbinden lassen und sich nicht geschämt, sie allen Ernstes einem ebenso kritiklosen Publikum als Aufklärung vorzulegen. Der Philosoph Paulsen erklärte gegenüber dem Mißbrauch Haeckels, solch geschichtliche Unwissenheit mit seinem naturwissenschaftlichen Ansehen zu decken: „Ich habe mit brennender Scham dieses Buch gelesen." Zur Apologie vgl. Weber, Christl. Apologetik 180.

2. Den bethlehemitischen Kindermord und die Flucht nach Ägypten kennt der Talmud (Wagenseil, Confutatio Libri Toldoth 15. Eisenmenger a. a. O. I 116. Schoettgen a. a. O. II 677); nur hat er ihn chronologisch anders gestellt und mit der mörderischen Verfolgung des Alexander Jannäus gegen die Pharisäer (Iosephus Flav., Antiquitates 13, 13, 5) in Zusammenhang gebracht. Eine Entstellung der Unterredung des zwölfjährigen Jesus im Tempel enthält die Gemara (Massecheth Calla, vgl. Schoettgen a. a. O. II 696), welche dieselbe zu einer höchst unehrerbietigen Tat gegen die Ältesten verkehrt. Über die Armut der Jugendverhältnisse, das Heranwachsen auf dem Dorfe von armer Mutter spottet Celsus (vgl. Origenes, C. Celsum 1, 28).

Jesus habe die Zauberei bei seinem Lehrer Rabbi Josua gelernt (Wagenseil, Tela ignea satanae I 150. Gemara Sanhedrin fol. 17).

Vgl. Origenes a. a. O. 1, 26: *γοητείᾳ προσκεῖσθαι.* In Ägypten lernte er neue Zauberkünste. Ebd. 1, 28: *κἀκεῖ δυνάμεων τινῶν πειρασθείς.* Wagenseil, Confutatio 17. Schabbath fol. 104ᵇ: Stadae filius secum extulit ex Aegypto artes magicas in incisura, quam in carne sua fecerat. Eine Modifikation bei Wagenseil (a. a. O. 6 7), er habe das nomen ineffabile vom Deckel des Abgrundes im Tempel entwendet. Nach Justinus (Dialogus c. Tryph. c. 17 108) sandten die Juden eigene Boten überall hin mit der Meldung: *ὅτι αἵρεσίς τις ἄθεος καὶ ἄνομος ἐξήγερται ἀπὸ Ἰησοῦ τινος Γαλιλαίου πλάνου* (Gaukler). Nach der Rückkehr aus Ägypten sammelt Jesus Jünger, nach Celsus zehn oder elf (Origenes a. a. O. 1, 12), nach dem Talmud fünf (Sanhedrin 43ᵃ. Wagenseil a. a. O. 17. Schoettgen a. a. O. 713). Sie waren Zöllner und Schiffer der schlimmsten Art. Origenes a. a. O. 1, 12; 2, 46: *τοὺς ἐξωλεστάτους μόνους εἶλε.*

3. Stolz auf seine in Ägypten erlernten Zauberkünste erkärte Jesus sich als Gott. Origenes a. a. O. 1, 28: *ἐν ταῖς δυνάμεσι μέγα φρονῶν καὶ δι' αὐτὰ θεὸν αὑτὸν ἀνηγόρευσε.* Der Talmud (bei Eisenmenger a. a. O. I 152. Schoettgen a. a. O. 699) beschuldigt ihn falscher Lehren. Die einzelnen Wunder, welche Celsus Jesus zugesteht, sind angebliche Heilungen von Blinden und Lahmen und Totenerweckungen. Origenes a. a. O. 2, 48: *ἐπεὶ χωλοὺς καὶ τυφλοὺς ἐθεράπευσε· προστίθησι δὲ καὶ τό, ὡς ὑμεῖς φατέ, ἀνίστη νεκρούς.*

4. Über das Ende des Herrn vgl. Origenes a. a. O. 2, 9: Er ist von seinen eigenen Jüngern verraten worden *ὑπ' αὐτῶν δὲ ὧν ὠνόμαζε μαθητῶν προὐδόθη.* Verleugnet von seinen Jüngern; ebd. 2, 45: *ἀλλὰ καὶ ἠρνήσαντο εἶναι μαθηταί.* Seine Hinrichtung geschah am Kreuz und hatte unzählige Augenzeugen; ebd. 2, 68 70: *ἀπὸ τοῦ σκόλοπος . . . κολαζόμενος μὲν ἄρα πᾶσιν ἑωρᾶτο.* Der Talmud hat eine wesentlich verschiedene Tradition, im jerusalemitischen Schabbath und babylonischen Sanhedrin (bei Buxtorff a. a. O. 1458. Lightfoot a. a. O. 458 490 498. Eisenmenger a. a. O. I 185. Schoettgen a. a. O. 699—700). Die eine (Sanhedrin c. 6, bei Lightfoot a. a. O. 490) lautet: Traditio est vespera Paschatis suspensum fuisse Iesum praeisseque praeconem per quadraginta dies sic dicentem: „prodit iste lapidandus, eo quod praestigiis egit et persuasit et seduxit Israelem; quicumque novit pro eo defensionem, prodeat et proferat"; at non invenerunt pro eo defensionem; suspenderunt ergo eum vespera paschatis. Vgl. Wünsche, Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen II. Halbbd, 3. Abt., Leipz. 1889, 76. Die andere (Sanhedrin c. 7): Ille, quem antea conatus erat (Jesus) seducere, dicit ei: repete quaeso. . . . Si dicat „hoc est officium nostrum atque ita omnino decet nos facere, testes exterius ipsum audientes eum ad domum iudicii abducunt et lapidant".

5. Die Auferstehung sucht Celsus (Origenes, C. Celsum 2, 55) dadurch unglaubhaft zu machen, daß der Auferstandene nur von einem wahnsinnigen Weibe und noch dazu von einem Unbekannten aus der Zauberer- und Gauklerbande, der Schwärmer und Betrüger zugleich war, gesehen wurde.

Der Talmud ignoriert die Auferstehung; das Buch Toledoth (bei Wagenseil a. a. O. 19) wiederholt das Märchen von der Entwendung des Leichnams durch die Jünger.

IV. Die Verachtung, mit welcher der Römer des 1. Jahrhunderts auf die Juden und die von ihm als jüdische Sekte betrachteten Christen herabsah, die Verleumdungen, welche besonders durch Juden über dieselben ausgestreut worden waren, lassen aus jener Zeit weder ein unbefangenes noch auf eingehender Prüfung beruhendes Urteil über die Christen erwarten. Dennoch bestätigen die Zeugnisse des Tacitus, Suetonius und Plinius das Wesentliche des Inhaltes der evangelischen Geschichte.

1. Die Härte in dem Urteil über die Christen erklärt sich aus dem Hasse der Römer gegen die Juden; das Christentum selbst wurde mit dem Judentum verwechselt. Der Jude haßte den Römer als den Todfeind seiner Nationalität und Theokratie, und der Römer gab ihm diesen Haß in reichstem Maße zurück, wozu der Wuchergeist der starken in Rom ansässigen Judengemeinde (nach dem Tode des ersten Herodes hatten sich den aus Jerusalem gekommenen Abgeordneten 8000 in Rom wohnende Juden angeschlossen) nicht wenig beitrug (Iuvenalis, Sat. 6, 542 ff. Horat., Sat. 1, 4, 143. Martialis, Epigr. 11, 94. Cicero, Pro Flacco n. 28). Der Mangel an einer sichtbaren Gottheit und Verachtung aller Götter schien Frevel (Plin., Hist. nat. 13, 9: gens contumelia deorum insignis), und Tacitus (Histor. 5, 2—13) spricht sich in der gehässigsten Weise gegen sie aus. Dieser Vorwurf galt auch den Christen, ebenso wie jener der religiösen Intoleranz, des Eifers für Verbreitung ihres Glaubens und der Verweigerung der Apotheose des Kaisers.

Über die Anschauungen der heidnischen Welt vom Judentum vgl. Meier, Iudaica, seu veterum scriptorum profanorum de rebus Iudaicis fragmenta, Ienae 1832; Schmitthenner, De rebus Iudaicis quaecunque prodierunt ethnici scriptores Graeci et Latini, 1844; Goldschmidt, De Iudaeorum apud Romanos conditione, 1866; Tübinger Theol. Quartalschrift 1868, 505 ff; Scheuffgen, Unde Romanorum opiniones de Iudaeis conflatae sint (Programm von Bedburg, 1870); Gill, Notices of the Jews and their country by the classic writers of antiquity, 1872; L. Geiger, Quid de Iudaeorum moribus atque institutis scriptoribus Romanis persuasum fuerit, 1872.

2. Das erste Zeugnis eines Römers und in römischer Sprache bildet die Stelle bei Tacitus, Annal. 15, 44:

Abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursum erumpebat, non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque. Igitur primum correpti, qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt. Et pereuntibus addita ludibria, ut ferarum tergis contecti laniatu canum interirent, aut crucibus affixi, aut flammandi, atque ubi defecisset dies, in usum noc-

turni luminis urerentur. . . . Hortos suos ei spectaculo Nero obtulerat, et circense ludicrum edebat, habitu aurigae permixtus plebi vel curriculo insistens. Unde quamquam adversus sontes et novissima exempla meritos, miseratio oriebatur tamquam non utilitate publica, sed in saevitiam unius absumerentur.

Eine ungeheure Feuersbrunſt hatte am 19. Juli 64 in ſechs Tagen und ſieben Nächten von den vierzehn Quartieren Roms drei eingeäſchert, ſieben größtenteils zerſtört. Nero, der von ſeinem nahen Turme aus dem Brande zugeſchaut hatte, wurde allgemein für den Urheber gehalten. Tacitus verbindet nun, allerdings irrigerweiſe, dieſen Brand Roms mit der Chriſtenverfolgung im Jahre 65, indem er in ſingulärer Behauptung als Urſache der Verfolgung die Beſchuldigung der Brandſtiftung angibt. Aber weder Sueton noch Dio Caſſius wiſſen von dieſer Beſchuldigung, weder Klemens noch Tertullian erwähnen ſie, noch bemühte ſich irgend ein Apologet, die Chriſten von dieſem Vorwurf zu reinigen. Obwohl nun die Verknüpfung der Ereigniſſe bei Tacitus irrig iſt (vgl. Attilio Profumo, Le fonti ed i tempi dell' incendio Neroniano, Roma 1905), ſo ſind ſeine Angaben über Chriſtus und den heidniſchen Haß gegen das Chriſtentum wertvolle Zeugniſſe über das außerchriſtliche Bewußtſein von Chriſtus. Über ingens turba vgl. Livius, Decad. 35; vgl. Hist. 9, 8; er bezeichnet die in die Bacchusmyſterien Eingeweihten als ingens multitudo; am angeführten Orte gibt er die Zahl derſelben auf 7000 an. Drei Dinge ſind es, die wir durch Tacitus erfahren: die Zeit des Todes Chriſti, die ſchnelle Ausbreitung ſeiner Kirche, die Beſchaffenheit ſeiner Lehre, die dem Römer völlig neu und unerhört erſchien.

3. Kürzer iſt der Bericht bei Suetonius. Er meldet (De vita Caesarum: Claudius c. 25):

Iudaeos, impulsore Chresto, assidue tumultuantes (Claudius) Roma expulit. Und über die neroniſche Verfolgung (ebd.: Nero c. 16): Multa sub eo et animadversa severe et coercita, nec minus instituta . . . afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae et maleficae. Sueton ſieht in Chriſtus einen noch lebenden jüdiſchen Aufwiegler; es ſind aber die von den Juden mit Heftigkeit geführten Kämpfe über die meſſianiſche Würde Chriſti und das Recht der chriſtlichen Kirche, welche Unruhen hervorriefen. Tertullian (Apologeticum c. 3 und Ad nationes 1, 3) berichtet, die Heiden nennten die Chriſten „Chrestianos". Lactantius, Instit. div. 4, 7: ignorantia eorum qui cum immutata litera Chrestum solent dicere. „Die Chriſten", ſagt Klemens von Alex. (Strom. 2, 4), *χρηστοί τέ εἰσι καὶ λέγονται.*

4. Wichtiger iſt der Brief des C. Plinius Secundus, Statthalters in Bithynien, Zeitgenoſſen des Tacitus und Suetonius (wenn auch das Schreiben den erſten Jahren des 2. Jahrhunderts angehört), an den Kaiſer Trajan (Ep. 10, 96):

In iis, qui ad me tamquam Christiani deferebantur, hunc sum secutus modum: interrogavi ipsos, an essent Christiani? Confitentes iterum et tertio interrogavi, supplicium minatus; perseverantes duci iussi. Neque enim dubitabam qualecumque esset, quod faterentur pervicaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri. Fuerunt alii similis amentiae, quos quia cives Romani erant annotavi in urbem remittendos: mox, ipso tractatu, ut fieri solet, diffundente se crimine plures species inciderunt. Propositus est libellus sine auctore, multorum nomina continens, qui negabant esse se Christianos aut fuisse. Cum praeeunte me deos appellarent, et imagini tuae, quam propter hoc iusseram cum simulacris numinum afferri, thure ac vino supplicarent, praeterea maledicerent Christo: quorum nihil cogi posse dicuntur,

qui sunt revera Christiani, dimittendos putavi: alii ab indice nominati, esse se Christianos dixerunt, et mox negaverunt; fuisse quidem, sed desiisse, quidam ante triennium, quidam ante plures annos, non nemo etiam ante viginti; hi quoque omnes et imaginem tuam deorumque simulacra venerati sunt, et Christo maledixerunt.

Affirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris: quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo, quasi Deo, dicere secum invicem; seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent. Quibus peractis, morem sibi discedendi fuisse, rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium; quod ipsum facere desiisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram.

Quo magis necessarium credidi, ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur, quid esset veri, et per tormenta quaerere; nihil aliud inveni, quam superstitionem pravam, immodicam; ideoque dilata cognitione, ad consulendum te decucurri. Visa est enim mihi res digna consultatione, maxime propter periclitantium numerum. Multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam, vocantur in periculum et vocabuntur. Neque civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est; quae videtur sisti et corrigi posse. Certe satis constat, prope iam desolata templa coepisse celebrari, et sacra solemnia diu intermissa repeti, (passimque vaenire victimas) pastumque venire victimarum, (quorum) cuius adhuc rarissimus emptor inveniebatur. Ex quo facile est opinari, quae turba hominum emendari possit, si sit poenitentiae locus (rec. Kukula, Lips. 1908, 308). Vgl. J. Kleffner, Der Briefwechsel zwischen dem jüngeren Plinius und Kaiser Trajan, die Christen betreffend, Paderborn 1907.

Auch Plinius weiß von dem inneren Wesen des Christentums nichts zu berichten als: „Ich fand nichts als verkehrten und maßlosen Aberglauben." Aber trotzdem fällt sein Zeugnis ins Gewicht. Ihm ist das Christentum nicht mehr eine Verbrecherreligion, wie sie bei Tacitus und Suetonius erscheint; seine erhabene Sittlichkeit muß er anerkennen, die Standhaftigkeit im Glauben (pervicacia et inflexibilis obstinatio) überrascht ihn; den Grund und Mittelpunkt desselben bezeichnet er uns: „Sie singen Christo, als ihrem Gotte, Lob" (carmenque Christo, quasi Deo, dicere). Unverkennbar geschah dies in zeitlich und inhaltlich wohlgeregeltem Gottesdienst. Der eucharistische Charakter desselben ist aus den Worten des Heiden recht wahrscheinlich zu erschließen.

5. Über den apokryphen Briefwechsel Christi mit Abgarus von Edessa vgl. Dobschütz, Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus, in der Zeitschrift für wissensch. Theol. XLIII, Leipz. 1900, und bezüglich der armenischen Rezension desselben S. Weber, Die kathol. Kirche in Armenien, Freiburg 1903, 55—84. Für die Erkenntnis vom Leben Jesu ist der Briefwechsel ohne Bedeutung.

Der syrische Brief des Mara an seinen Sohn Serapion enthält eine flüchtige Erinnerung, daß die Juden für die Tötung ihres Königs mit dem Untergang ihrer Hauptstadt bestraft worden seien. Stammt der Brief erst aus dem 3. Jahrhundert, so ist sein Zeugnis auch ohne Bedeutung (ed. Cureton, Spicilegium Syriacum, Lond. 1855; vgl. Schultheß in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft LI 365 ff.

Entschieden unecht sind die apokryphen Erzählungen über Geburt, Jugendgeschichte und das Leben Jesu, wenngleich manche historische Elemente, wie namentlich bei den Acta Pilati, welche schon Justinus (Apologia I. 34 48) und Tertullian (Apologeticum 2 5) kennen, in ihnen enthalten sind. Vgl. Tischendorf, Evangelia apocrypha², Lips. 1876; Pletzer, Histor. Elemente in der apokryphen Kindheitsevangelien, 1864; Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I, Freiburg 1902, 365 ff; Belser, Einleitung in das Neue Testament² 789 ff.

Zweiter Abschnitt.

Jesus der Gottesgesandte und Gott selbst.

Für die Bedeutung des Christentums als Religion ist das Wesen Christi entscheidend. Jesus Christus erscheint in den Offenbarungsurkunden als der Christ, der verheißene Messias, der Gottessohn, welcher den Abschluß aller göttlichen Offenbarungen für die Allgemeinheit bedeutet und die Religion zu ihrer höchsten irdischen Vollendung führt, so daß das Christentum sich als die absolute Religion darstellt. Daraus ergibt sich für die fundamental-theologische Wissenschaft die Aufgabe, den Wert des Offenbarungszeugnisses über Christus festzustellen. Was sagt Jesus über sich selbst? ist die erste Frage; Was hat diese Aussage zu gelten? das ist als zweite Frage im Lichte der äußeren Kriterien, die aus den Weissagungen und Wundern, sowie der inneren Kriterien, die aus dem Charakter der Person und der Lehre Jesu sich ergeben, zu untersuchen.

§ 31. Die Erklärungen Jesu über sich selbst.

I. Jesus von Nazareth erklärt, er sei der erwartete Messias und König der Juden. Diese Erklärung bildet den Grund seiner Anklage und als solcher den Titel über seinem Kreuze.

Als der Herr erschien, hatte Israel gefragt: Bist du es, der da kommen soll? Mt 11, 3. Lc 3, 15; 7, 19. Jesus erklärt, er sei der Erwartete; vgl. Lc 4, 21. Io 1, 51.

II. Der Herr erklärt sich als den Messias und Sohn Gottes im eigentlichen Sinne vor den Jüngern, vor dem Volke, vor der weltlichen und geistlichen Obrigkeit.

Schegg, Sechs Bücher des Lebens Jesu, 2 Bde, Freiburg 1874 f. Grimm, Das Leben Jesu², 7 Bde, Regensb. 1890—1906. Le Camus, Leben unseres Herrn Jesus Christus, deutsch von E. Keppler, 2 Bde, Freiburg 1893—1895. A. Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede, eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906. A. Seitz, Das Evangelium vom Gottessohn, Freiburg 1908. Kühl, Das Selbstbewußtsein Jesu, Großlichterfelde-Berlin 1907. Tillmann, Der Menschensohn. Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde, Freiburg 1907. Kneib, Moderne Leben-Jesu-Forschung unter dem Einfluß der Psychiatrie, Mainz 1908. H. Schäfer, Jesus in psychiatrischer Beleuchtung, Berlin 1910. Braig, Jesus Christus außerhalb der kathol. Kirche im 19. Jahrhundert, in „Jesus Christus", Hochschulkursvorträge, Freiburg 1908; derſ., Modernstes Christentum und moderne Religionspsychologie, Freiburg 1907. „Jesus Christus". Apologet. Vorträge auf dem II. theol. Hochschulkurs zu Freiburg i. Br.², ebd. 1911. Schumacher, Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mat 11, 27 (Luc 10, 22), Freiburg i. Br. 1912. Felder, Jesus Christus, Paderborn 1911.

Mt 16, 13 f: Quem dicunt homines esse Filium hominis? At illi (discipuli) dixerunt: Alii Ioannem Baptistam, alii autem Eliam, alii vero Ieremiam aut unum ex prophetis. Dicit illis Iesus: Vos autem, quem me esse dicitis? Respondens Simon Petrus dixit: Tu es Christus, Filius Dei vivi. Respondens autem Iesus dixit ei: Beatus es, Simon Bar Iona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in caelis est. (Gegen die Abschwächung des Beweises dieser Stelle für die Gottheit Jesu durch Tillmann in Bibl. Zeitschrift 1910, 256 ff vgl. S. Weber in

„Jesus Christus", Hochschulkursvorträge², Freib. 1911, 96.) Io 10, 30 f: Ego et Pater unum sumus. Sustulerunt ergo lapides Iudaei, ut lapidarent eum. Respondit eis Iesus: Multa bona opera ostendi vobis ex Patre meo, propter quod eorum opus me lapidatis? Responderunt ei Iudaei: De bono opere non lapidamus te, sed de blasphemia; et quia tu, homo cum sis, facias teipsum Deum. Io 5, 18: Propterea ergo magis Iudaei quaerebant eum interficere, quia non solum solvebat sabbatum, sed et Patrem suum dicebat Deum, aequalem se faciens Deo. Io 19, 7: Responderunt ei (Pilato) Iudaei: Nos legem habemus, et secundum legem debet mori, quia Filium Dei se fecit. Mt 27, 11: Iesus autem stetit ante praesidem, et interrogavit eum praeses dicens: Tu es rex Iudaeorum? Dicit ille Iesus: Tu dicis. Mt 26, 63: Et princeps sacerdotum ait illi: Adiuro te per Deum vivum, ut dicas nobis, si tu es Christus Filius Dei. Dicit illi Iesus: Tu dixisti! Verumtamen dico vobis: Amodo videbitis Filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei, et venientem in nubibus caeli. Tunc princeps sacerdotum scidit vestimenta sua dicens: Blasphemavit, quid adhuc egemus testibus? ecce, nunc audistis blasphemiam!

Χριστός, die griechische Übersetzung von מָשִׁיחַ, chald. מְשִׁיחָא, מְשִׁיחָה, gräzisiert *Μεσσίας* (Io 1, 41; 4, 25 f), der Gesalbte, bezeichnet mit Beziehung auf die Salbung, welche die Könige Israels als Weihe für ihren theokratischen Beruf erhielten (1 Rg 10, 1; 16, 13. 2 Rg 2, 4; 5, 3) das königliche Amt Jesu in dem von ihm gegründeten geistlichen Reiche (Io 1, 41 50; 18, 36; 12, 14). Aber auch der Prophet ward gesalbt (3 Rg 19, 16); so liegt in der Idee des Messias auch der Begriff des Propheten; der Messias ist der Prophet *κατ' ἐξοχήν* (Dt 18, 15 18. Io 1, 45 46. Act 3, 20 22), Mittler der vollendeten Offenbarung (Hebr 1, 1). Jesus deutet auf seine Salbung hin (Lc 4, 18. Vgl. Is 61, 1), die in sichtbarer Weise bei seiner Taufe durch die Erscheinung des Geistes Gottes über ihm bestätigt wurde (Mt 3, 16). Dieselbe Anschauung bei den Aposteln (Act 10, 38. 2 Cor 1, 21). In Verbindung mit *ὁ Χριστός* erscheint *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (Io 11, 27. Mt 3, 17; 16, 16; 26, 63; 27, 40. Mc 1, 1; 14, 61. Io 1, 49) und wechselt mit demselben ab (1 Io 2, 22 23; 4, 2 15; 5, 1 5. Lc 4, 41; 22, 67 70. Act 9, 20—22). Gottessohn wie Gesalbter hat im biblischen Sprachgebrauch zunächst eine weitere Bedeutung, indem dieser Name auch Menschen, wie David und Salomon, zukommt (2 Rg 7, 14. Ps 2, 7) wegen ihrer typischen Beziehung als theokratischer Könige auf den höchsten und eigentlichen König im Reiche Gottes. Die Einwendung, daß der Name „Gottessohn" nur eine theokratische, nicht ontologische Bedeutung habe (Colani, Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps, Strasbourg 1864, 107 f: au sens mystique et chrétien), fällt dadurch, daß nur in letzterem Sinne die Worte Jesu von den Jüngern (vgl. Io 20, 28: Dominus meus et Deus meus!), von dem Volke, von dem weltlichen wie geistlichen Gerichte verstanden wurden. Das bloße Bekenntnis, daß er der Messias sei, wäre keine Gotteslästerung gewesen, wenn nicht der Messias als Gottessohn erwartet worden wäre. Allerdings ist die Auffassung des Messiasbegriffes zur Zeit Christi verweltlicht und getrübt worden. Justin gibt als Charakteristikum der jüdischen Messiasvorstellung (Dial. c. Tryph. c. 48) an, daß er ist *ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων* und um seiner Tugend willen *ἐκλογῇ γενόμενος* zum Messias von Gott bestimmt. Wo aber die alttestamentlichen Verheißungen ungetrübt im Bewußtsein lebten, wurde der verheißene Messias als Gott erwartet („Jesus

Christus". Hochschulkursvorträge 52 ff). Den Sinn des Selbstzeugnisses Jesu (Mt 26, 64) gibt außerdem der Beisatz: Amodo videbitis Filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei etc.

III. Diese Worte des Herrn finden ihre Erläuterung und Bestätigung durch seine weiteren Erklärungen vor dem Volke, den Jüngern und Priestern. Er ist Herr der Schöpfung und des Menschen (Io 5, 17. Mt 8, 3), des Himmels und der Engel (Mt 15, 31; 16, 19; 28, 18); Gott ist in besonderem Sinne sein Vater (nicht unser Vater) (Mt 10, 32 f; 12, 50; 15, 13; 16, 17; 18, 10 14 19 35; 20, 23; 24, 36; 25, 34; 26, 53); er ist vorweltlichen Daseins (Io 8, 58), das Licht und Leben der Welt (Io 14, 6), Spender des Lebens und dem Vater in allem gleich (Io 10, 28—30), der, in dessen Namen zu beten, der selbst anzubeten ist (Io 14, 14; 9, 35). In ihm ist die Weisfagung erfüllt, daß Gott selbst kommen werde, sein Volk zu retten (Mt 11, 5. Lc 4, 21. Vgl. Is 61, 1). Er ist Weltgesetzgeber und König (Mt 5, 1 ff; 11, 27—30. Io 8, 36), Sündenerlasser (Mt 9, 2), Totenerwecker (Io 5, 21 22), allwissender Richter der Welt (Mt 13, 41. Io 10, 28) im Himmel und auf Erden (Io 3, 13), er allein kennt den Vater, wie auch ihn der Vater allein erkennt (Mt 11, 27. Lc 10, 22), er ist mehr zu lieben als Vater und Mutter (Mt 10, 37), er steht mit den Seinen in überweltlicher, unaufhörlicher Gemeinschaft (Mt 28, 18—20. Io 14, 18), ihm gebührt dieselbe Ehre (Io 5, 23), derselbe Glaube (Io 6, 29), dasselbe Vertrauen (Io 14, 1) wie dem Vater.

IV. Während die synoptischen Evangelien und besonders Matthäus mehr das messianische Amt des Herrn hervortreten lassen, ist es ganz besonders der hl. Johannes, der Jesu Ursprung aus Gott, seine gottgleiche Wesenheit verkündet. Dies geschieht zuerst im Prolog seines Evangeliums (1, 1—14) und in dem von ihm mitgeteilten Selbstzeugnis Jesu über seine metaphysische und reale, nicht bloß bildliche oder moralische Einheit mit dem Vater (10, 27—30). Jesus stellt seiner irdischen Herkunft eine himmlische entgegen (7, 28; 8, 14; 6, 46), vor seinem irdischen Dasein war er im Himmel (6, 62) bei Gott dem Vater (17, 5), so daß seine Existenz über Abraham hinausreicht (8, 58) und selbst über den Weltanfang (17, 5 24); er ist vom Himmel herabgestiegen (3, 13; 6, 38 51 63), vom Vater gesandt (7, 29; 8, 42; 13, 3 16) und kehrt wieder aus der Welt zu seinem Vater zurück (6, 66; 8, 14; 16, 28; 20, 17). Gott ist sein Vater im eigentlichen, ihm allein zukommenden Sinne

(5, 17 43; 6, 32; 8, 19—28 36 54), er weist (5, 19) auf diese seine wesenhafte Einheit mit dem Vater hin, weswegen er nichts tun kann ohne ihn, weil beiden die Tätigkeit nach außen gemeinsam ist; er ist eins mit dem Vater und dem Heiligen Geiste, durch diesen weilt er auch nach seinem Hingange bei den Seinigen und mit ihm auch der Vater (14, 23; 14, 3 16 17 26; 15, 26).

1. Jesus ist der menschgewordene *Λόγος* (1, 1 14. 1 Io 1, 1. Apc 19, 13), in dem Gott an die Welt sich offenbart; dieser heißt auch *μονογενής*, *μονογενὴς υἱός*, der eingeborene Sohn des Vaters (1, 14 18; 3, 16 18. 1 Io 4, 9), *ὁ υἱὸς*, *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, zum Ausdruck seiner eigentlichen, realen Gottessohnschaft. Der *Λόγος* war *ἐν ἀρχῇ*, d. h. er war vor der Weltschöpfung (Gn 1, 1); durch ihn ist die Welt erst geschaffen (1, 3 10). Ein Wesen, das vor Weltanfang existiert, ist nach dem biblischen Sprachgebrauch ein göttliches Wesen, da vor der Welt Gott allein war (Prv 8, 22 23. Ps 89, 2. Col 1, 17. 1 Petr 1, 20. Apc 1, 17; 2, 8; 22, 13). In seiner vorweltlichen Existenz war der *Λόγος πρὸς τὸν θεόν* bei Gott, wodurch er als Person von Gott unterschieden, aber zugleich in innigste Gemeinschaft mit ihm gesetzt wird. Und in dieser ewigen Gemeinschaft mit Gott war er gleichfalls Gott, demnach mit Gott dem Vater eines Wesens.

Der Logos ist ein selbständiges, persönliches Wesen, nicht bloße Personifikation einer Kraft oder Eigenschaft Gottes, auch nicht eine bloße göttliche Idee. Darum ist er *πρὸς τὸν θεόν*, selbständig tätig (1, 3 10 11 12), darum wird an ihn geglaubt (1, 12; vgl. 2, 23; 3, 8 15. 1 Io 3, 23), wird er vom Vater in die Welt gesendet (1 Io 4, 9). Der Logos ist Fleisch geworden (1, 14), d. h. er hat die Menschheit angenommen und steht mit ihr in hypostatischer Einigung; *σάρξ* bezeichnet nicht bloß die leibliche, sondern die Gesamtnatur des Menschen (1 Io 4, 2. 2 Io 7: *ἐρχόμενον ἐν σαρκί*. 1 Tim 3, 16: *ἐφανερώθη ἐν σαρκί*. Rom 1, 3; 9, 3: *κατὰ σάρκα*), da außerdem Johannes dem fleischgewordenen *Λόγος* ausdrücklich *ψυχή* und *πνεῦμα* zuschreibt (10, 15 17; 11, 33; 12, 27; 13, 21). Die Erscheinung des Logos in der Menschheit offenbart seine Herrlichkeit, besonders durch Erweisung seiner Wahrheit, Gnade (1, 14) und Macht (2, 11; vgl. 12, 37 41).

2. Daß die Logoslehre des Johannes nicht das Produkt alexandrinisch-jüdischer Theosophie und gnostischer Spekulation sei, wird auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Forschung nicht mehr geleugnet. Vgl. oben S. 246. Vielleicht hat er die Anregung zu seiner Logosdarstellung aus der Popularphilosophie seiner Zeit gewonnen. Ihr Inhalt ist aber von der griechischen Weisheit unbeeinflußt. Die gnostischen Lehrsysteme, welche eine gewisse Verwandtschaft zum Johannesevangelium beurkunden, stehen zu ihm im Verhältnis der Abhängigkeit. Vgl. Iren., Adv. haer. 3, 11, 7: Tanta est autem circa evangelia haec firmitas, ut et ipsi haeretici testimonium reddant eis, et ex ipsis egrediens unusquisque eorum conetur suam confirmare doctrinam . . . hi autem, qui a Valentino sunt, eo quod est secundum Ioannem planissime utentes ad ostensionem coniugationum suarum.

Wort und Idee des Logos war vielmehr schon längst in der alttestamentlichen Offenbarung und Tradition vorhanden, namentlich in den Theophanien (Ex 3, 2—4; 23, 20 21; 33, 2 14. Nm 20, 16), in der Schilderung der Weisheit und des Wortes Gottes Prv 8, 22 f. Eccli 1, 4 5; 24, 6—9. Sap 8, 4; 9, 4; 7, 25—27: *ἀτμὶς γάρ ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως, καὶ ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής . . . ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου, καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας, καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ, μία δὲ οὖσα πάντα δύναται, καὶ μένουσα ἐν αὑτῇ τὰ πάντα καινίζει.* Vgl. Hebr 1, 3: *ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ κτλ.* Vgl. Col 1, 14—20. In den Targumim des Onkelos und Jonathan erscheint der Logos (מֵימְרָא) im Anschluß an die genannten Texte und wird zugleich mit שְׁכִינָה von dem persönlichen Worte Gottes gebraucht.

3. Jesus weist den Anstoß der Juden (10, 33) nicht zurück, sondern begründet sein Wort durch ein argumentum a minori ad maius (10, 34): quem Pater sanctificavit et misit in mundum; die Heiligung ist die Wesensmitteilung der Gottheit vom Vater an den Sohn, sie geht darum seiner Sendung in die Welt voraus. Die Wesenseinheit ergibt sich besonders aus der Einheit mit dem Vater in der Macht (10, 27—30); weil die Schafe niemand dem Vater entreißt, darum entreißt sie auch niemand dem Sohne, denn (10, 30): Ego et Pater unum sumus; eine bloß moralische Einheit würde keine Einheit in der Macht begründen. In gleicher Weise erscheint die Wesenseinheit Io 5, 17 f. Auch hier bestätigt er seine den Juden Ärgernis gebende Aussage (Patrem suum, *πατέρα ἴδιον*, dicebat Deum, aequalem se faciens Deo) durch Hinweis auf die Einheit seines Wirkens mit jenem des Vaters (Io 5, 19: Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem; quaecumque enim ille fecerit, haec et Filius similiter faciet; vgl. 30) nicht im Sinne „des menschlichen Abhängigkeitsgefühles", sondern hervorgehend aus seiner Wesenseinheit mit ihm. Wohl bezeichnet Johannes (17, 11 21) durch unum esse auch eine Gemeinschaft der Gläubigen unter sich, die an der wesenhaften Einheit des Logos mit dem Vater ihr Vorbild hat. Doch auch diese Gemeinschaft der Gläubigen ist nicht eine bloß moralische, sondern eine mystische, auf der Gemeinschaft des Fleisches und Blutes Christi beruhende und darum in gewissem Sinne leibliche *(σωματικῶς)*. Vgl. Cyrill. Alex., Comment. in Ioan. (i. h. l.). Hilarius Pictav., De Trinit. 8, 13.

4. Wie „Sohn Gottes", *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, oder schlechthin „der Sohn" *(ὁ υἱός)*, nennt der Herr bei Johannes sich zugleich *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* im Hinblick auf Dn 7, 13 f. Dort erscheint auf den Wolken, zur Aufrichtung seines Reiches, der Messias, כְּבַר אֱנָשׁ, wie eines Menschen Sohn; aber er ist mehr als ein solcher; denn ein Kommen auf den Wolken wird nur von Gott gesagt (Is 19, 1. Nah 1, 3. Ps 17, 10 11; 103, 3), darum ein göttliches Wesen in Menschengestalt, der Messias in seiner Doppelnatur (Io 1, 15 32; 3, 13 14; 5, 27; 6, 27; 12, 34). Bei den Synoptikern bezieht sich der

Herr auf Daniel besonders, wenn er von seiner himmlischen Erhöhung spricht (Mt 10, 23; 16, 28. Vgl. Mc 9, 8. Lc 9, 26. — Mt 26, 64. Vgl. Mc 14, 62. Lc 22, 69. — Mt 13, 41; 15, 27. Vgl. Mc 8, 38. Lc 9, 20. — Mt 19, 28; 24, 30 f. Vgl. Mc 13, 20 f. Lc 21, 27 f). Indirekt schließt auch dieser Ausdruck die vorweltliche Existenz des Messias ein im Hinblick auf das prophetische Vorbild, wie denn auch Jesus als „Menschensohn" Kranke heilt und aus eigener Macht Sünden vergibt, worin die Schriftgelehrten eine Blasphemie finden (Mt 9, 2 f. Mc 2, 5 f. Lc 5, 20 f), und auch als Menschensohn alle Menschen richtet (Mt 16, 27; 24, 31). Indem Jesus daher (Mt 26, 64) die Frage des Hohenpriesters, ob er der Messias sei, der Sohn des lebendigen Gottes, beantwortet, setzt er zugleich bei: Amodo videbitis Filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei et venientem in nubibus caeli. Vgl. Apc 1, 13; 14, 14. Die Annahme Neuerer (Schleiermacher, Neander, Kahnis), welche die Beziehung auf Dn 7 leugnen und in dem Menschensohne die Bezeichnung Christi als des „idealen, die Gattung rekapitulierenden Menschen" finden will oder im „Menschensohn" nur eine Erklärung der prophetischen Würde (nach Ezechiel) sieht, ist nicht haltbar.

V. In den Briefen des Apostels Paulus, der mit den ersten Jüngern des Herrn gleichzeitig wirkte und diese seine Schriften teilweise noch vor den Evangelien geschrieben hat, erscheint Jesus Christus im Himmel wohnend, ehe er auf die Erde gesendet ward (Eph 4, 9. Rom 10, 6; 8, 3. Gal 4, 4. 1 Tim 1, 15), vor der Weltschöpfung (Col 1, 16); durch ihn ist die Welt gemacht (Col 1, 16. 1 Cor 8, 6). In seiner vorweltlichen Existenz ist er das persönliche Abbild Gottes (Col 1, 15. 2 Cor 4, 4), in der Gestalt Gottes und Gott gleich (Phil 2, 6. 2 Cor 8, 9. Hebr 1, 3), in dem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt (Col 2, 9); er ist über allem Gott, gelobt in Ewigkeit (Rom 9, 5), unser Erlöser und großer Gott (Tit 2, 13). Er ist wie Gott Gegenstand des Glaubens und der Liebe (1 Cor 1, 23 ff. 2 Cor 1, 10. Gal 2, 20. Col 1, 4 ff. 1 Cor 16, 22), das Prinzip der übernatürlichen Begnadigung und Beseligung, welches an sich nur Gott ist (vgl. 2 Thess 2, 12; Gal 2, 17; Eph 2, 14; 1 Tim 1, 15; Rom 8, 30; 9, 18); göttliche Ehre ist sein gebührender Anteil (Phil 2, 6).

Rom 9, 5: *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.* Die Beziehung dieser Doxologie auf Christus ist grammatisch und logisch die natürlichste. Andere Stellen, weniger evident, in denen Christus Gott genannt wird, sind: 2 Thess 1, 12. Eph 5, 5. 2 Petr 1, 1. Tit 1, 3; 2, 10. 1 Tim 1, 1; 2, 3; 4, 10. Tit 2, 13; vgl. 3, 4. Bei Tit 2, 13 ist die höchste Wahrscheinlichkeit, daß das magni Dei und Salvatoris nostri Iesu Christi *(καὶ σωτῆρος ἡμῶν)* als koordinierte Attribute von Jesus Christus

zu fassen sind, da der Ausdruck adventus *(ἐπιφάνεια)* sonst nur allein in Bezug auf Christus vorkommt (2 Thess 2, 8. 1 Tim 6, 14. 2 Tim 1, 10; 4, 1). Das beigefügte magni zu Dei wird im Neuen Testament niemals dem Vater gegeben.

Die äußeren Kriterien des Christentums.

Erste Abhandlung.

Der Beweis aus den Weissagungen.

Dieser zerfällt in zwei Klassen: a) der Beweis aus den Weissagungen des Alten Bundes über Christus;

b) der Beweis aus den Weissagungen Christi über die Geschichte seiner Kirche und das Ende der Welt.

§ 32. Der Alte Bund.

I. Beim Material der biblischen Weissagungen hat die Fundamentaltheologie wohl zu unterscheiden zwischen den Weissagungen, welche dem natürlichen Verständnis ihren Sinn erschließen, und denjenigen Weissagungen, welche ihrem Sinne nach erst auf Grund des Glaubens erfaßt werden können. Denn wenn auch die Fundamentaltheologie auf gläubigem Standpunkte steht und die gesamte Wahrheit des Glaubens als unfehlbar voraussetzt, so darf sie doch in der apologetischen Argumentation, welche die theoretischen Voraussetzungen des Glaubens erhärtet, nicht mit den Lehren des Glaubens die Voraussetzungen desselben erweisen wollen. Zu den Weissagungen der letzteren Art gehören alle jene, bei denen die Beziehung des Literalsinnes auf Christus erst durch das Lehramt festgestellt ist, jene, welche sich in Allegorien und Typen ergehen, die gleichfalls nur vom Boden der Autorität des Glaubens aus erklärt sind, wie z. B. Gal 4. Es sollen deshalb hier nur die als Prophezeiungen im Literalsinne vernünftig erkennbaren Prophezeiungen verwendet werden.

Neben den einzelnen Prophezeiungen muß aber auch der prophetische Gesamtcharakter des Alten Bundes hervorgehoben werden. Denn wenn die Gesamtanlage des Alten Bundes unverkennbar auf künftige höhere Gotteswerke vorbereitet und hinweist, so liegt darin eine Prophezeiung, deren Erfüllung von größter Bedeutung für die Bewertung der christlichen Religion und ihres Stifters ist.

II. Schon die ersten Blätter der Heiligen Schrift stellen das Menschenleben der Vorzeit als eine Vorbereitung auf ein kommendes,

in der Geschichte der Menschheit zu verwirklichendes Heil hin. Die Strafe der ersten Sünde ward schon als Vorbereitung auf den kommenden Retter, der der Schlange den Kopf zertreten sollte, mit der Offenbarung des Erlösungsratschlusses verbunden (Gn 3, 15: זֶרַע ist hier nicht Kollektivbegriff, sondern bedeutet ein Individuum; vgl. 2 Rg 7, 12; 1 Chr 17, 11 12, wie dies der Singular des Relativsatzes beweist).

1. Die Grundschrift des Alten Bundes, das Gesetz, knüpft an die Ursprünge der Welt, des Menschen und aller Völker, die Ursprünge des Heilsvolkes an, durch das alle Völker der Erde gesegnet werden sollen. Nicht mit der Beschreibung des Wesens Gottes, sondern von der ersten Tat desselben, der Schöpfung, beginnt die heilige Geschichte. Gottes heiliger Wille, der die Geschöpfe ins Dasein rief und erhielt, ist es, was den Grundzug bildet in der Lehre des Gesetzes; „die Natur wird nicht geschildert als ein für sich Bestehendes, durch eigene Schönheit Verherrlichtes"; dem hebräischen Sänger erscheint sie immer in Beziehung auf eine höher waltende, geistige Macht (A. v. Humboldt, Kosmos II 45).

Ganz unverkennbar ist dann Abraham von Gott auserwählt worden im Dienste der kommenden Heilsbereitung. Dieses Heil gilt nicht ihm allein noch seiner Nachkommenschaft allein, sondern der ganzen Menschheit. Dem entspricht auch die ganze Art der Erzählung. Abraham geht hervor aus dem gemeinsamen Stamm der Menschheit, er wird nicht bloß als Nationalheros eingeführt, ohne Zusammenhang mit der übrigen Menschheit, sondern als ein Segenszweig aus dem gemeinsamen Menschenstamm. Alle andern Völker haben nur eine Nationalgeschichte; die Bücher Mosis enthalten die Geschichte der Menschheit, und ihr Prinzip ist der Universalismus. Alle Menschen der Erde stammen von einem; nach der Flut wird Noe der zweite Stammvater aller Menschen. Und selbst die Auserwählung Abrahams ist nur der Weg, auf dem der Segen auf alle Völker der Erde übergehen soll. So ist Universalismus der Ausgang und das Ziel der Wege Gottes; vgl. Gn 12, 2; 18, 17; 22, 18; 28, 14. Israel wird ein Priestervolk, weil Mittler des Heils. Rom 3, 21; 9, 5: ex quibus est Christus secundum carnem. Gal 3, 16: Abrahae dictae sunt promissiones et semini eius. Non dicit: Et seminibus, quasi in multis; sed quasi in uno: Et semini tuo, qui est Christus,

2. Die Berufung Abrahams begründet jene Israels zum Bundesvolk; mit ihm beginnt die größte Geschichte, die Bundesgeschichte. Einen gesegneten und segnenden Samen kann nur geweihte Zeugung hervorbringen; daher die Beschneidung als Bundeszeichen. In der Beschneidung, die auch bei andern Völkern, aber nicht mit derselben Bedeutung, erscheint, gibt Gott das Unterpfand der Verheißung eines heiligen Samens, der Abraham und seiner Nachkommenschaft werden soll. Sie ist das Symbol der Heiligung der Zeugung zur Fortpflanzung des Bundesvolkes und Erzeugung seiner reinsten, edelsten Frucht, des Fleisches Christi aus der Jungfrau Maria. Darum auch die Änderung des Namens Gn 17, 5. Nachdem er durch sein Opfer (Gn 22, 2 f)

in höchster Weise sich bewährt hatte, wird er für alle Zukunft „Vater der Gläubigen" (Rom 4, 11).

3. Um Abrahams willen erneuert Gott den Bund mit Isaak (Gn 26, 5 24) und mit Jakob (Gn 28, 13—15). Sterbend weissagt und segnet dieser seine zwölf Söhne; sie bilden ein Volk in zwölf Stämmen, das in dem von Gott selbst, dem Stammvater, gegebenen Namen Israel (Gn 32, 27 f) sich als solches erkennt (Gn 49, 2) und in dem der Geist Jakobs fortlebt; die Herrscherwürde unter den Stämmen gebührt Juda, bis der kommt, dem sie gebührt (nach andern: Friedensfürst), auf den alle Völker harren (אֲשֶׁר לוֹ יִקְּוּ).

III. Nachdem vierhundertdreißig Jahre die zwölf Stämme im Lande Gosen in Ägypten gelebt, erhielt Israel in Moses einen Erretter aus dem Druck der Pharaonen, den Gott unter Offenbarung seines Namens hierzu berufen. Nach den wunderbaren Erweisen der göttlichen Macht und Gnade in Ägypten schließt Gott mit dem ganzen Volke, in der Wüste erzogen und vorbereitet, einen Bund, wodurch Israel Gottes Eigentum und Erbe sein soll (Ex 19, 5. Dt 32, 9), das Volk, in welchem die Heilstaten Gottes für die Menschen vollzogen werden sollen (Dt 18, 15).

Die Wüste war für Israel eine Stätte der Läuterung und Erziehung; da war es allein mit seinem Gott, erfuhr dessen mächtigen Arm und ward so vorbereitet, mit ihm in einen Bund zu treten. Gott will vollenden, was er an seinem Volke getan, wenn es den Bund halten wird; es soll ein „priesterliches Königtum sein und ein heiliges Volk" (Ex 19, 6). Das Grundgesetz des Bundes wird verkündigt vom Sinai aus, der wie ein Altar raucht, über dem die Majestät Gottes thront (Ex 20). Der Bund wird besiegelt durch ein Bundesopfer (Ex 24); Moses besprengt mit der einen Hälfte des Opferblutes den Altar zum Zeichen der Hingabe des Volkes an Gott, mit der andern Hälfte das Volk zum Symbol des neuen, reinen, gottwohlgefälligen Standes, in welchen dieses nun getreten ist.

IV. Das Gesetz, das von Sinai aus verkündet wurde, dessen Beobachtung das Volk gelobte, ist teils Sittengesetz (lex moralis), teils bürgerliches Gesetz (lex iudicialis), teils Kultusgesetz (lex caerimonialis). Der Dekalog ist das Grundgesetz des Bundes und die Summe des Sittengesetzes; seine oberste Regel ist der Dienst des allein wahren Gottes. Darin liegt seine universelle menschliche Bedeutung. Das bürgerliche Gesetz ruht auf dem Gedanken: Gott, welcher der König aller Welt ist, der Allerhöchste, ist König in Israel. Das Kultusgesetz setzt die Idee voraus: Israel ist ein priesterliches Volk, also bestellt zum Priestertum unter den Völkern. Dasselbe bestimmt ferner einen heiligen Ort, wo Gott wohnt und seinem Volke nahe ist; heilige Zeiten, vor allem das jährliche Passah-, Pfingst-

und Laubhüttenfest; heilige Personen, Priester aus dem Stamme Levi, der Familie Aarons, um zu vermitteln zwischen Gott und dem Volke; heilige Handlungen, besonders unblutige und blutige Opfer. So hebt es empor über das weltliche Leben, zu etwas Höherem, das werden soll. So ist das Gesetz ein „Erzieher zu Christus" (Gal 3, 24) und ein Vorbild des kommenden Heils (Col 2, 17. Hebr 9).

1. Der Dekalog ist die Basis unserer gesamten Bildung und Gesittung geworden und wird sie auch immer bleiben; darum hat er es verdient, von dem Finger Gottes selbst auf steinerne Tafeln geschrieben (Ex 31, 18; 32, 15) und im Allerheiligsten aufbewahrt zu werden.

2. Gott ist König in Israel; dies ist das Grundgesetz des israelitischen Reiches; darum waren alle Gesetze Gebote Gottes. Gerade weil das israelitische Volk den Beruf hatte, für alle Welt der Schoß des kommenden Heiles zu sein, war der Ausschluß aller Gemeinschaft mit heidnischen Völkern notwendig (Ex 23, 24 f). Israel ist ein heiliges Volk, geschieden von den übrigen Völkern und Gott besonders geweiht — ein Priestervolk (Ex 19, 5 6). Daher der Unterschied, den das Gesetz macht zwischen reinen und unreinen Tieren, der in das tiefste Altertum zurückgeht; im Alten Bunde wurde er zur Scheidewand zwischen Israel und der übrigen Welt. Auch die Reinigungsgesetze weisen auf Israels Beruf hin und sind zugleich Ausdruck der allgemeinen Sündhaftigkeit.

3. Vollzieher der heiligen Handlungen sind die Priester; sie sind ohne Land und bürgerliche Beschäftigung und leben vom Zehnt. Auch beim Priestertum ist der Hinweis auf eine kommende Zeit, die vorbereitet werden soll, augenscheinlich. Darauf deutet die Ausscheidung des priesterlichen Stammes aus dem gewöhnlichen geschäftlichen Leben, wie die Absonderung des priesterlichen Stammes überhaupt. Das heilige Gewand des Priesters (weißer Talar) und besonders des Hohenpriesters (Diadem mit der Aufschrift: Gott heilig) weist symbolisch auf Reinheit und Heiligkeit hin. Seine Aufgabe ist es, das Gesetz zu lehren (Lv 10, 11. Mal 2, 7), das Volk zu segnen (Nm 6, 24) und besonders durch Opfer und Gebet mit Gott zu versöhnen (Hebr 9).

Ist die Sünde wesentlich Naturgenuß als Lebensvollendung oder Lebenszweck, so liegt im Opfer nach dem Falle als wesentliches Moment die Entsagung, Abstinenz, beim unblutigen wie blutigen Opfer, indem der Gegenstand des Opfers Gott geweiht und dem Gebrauche des Menschen entzogen wird. So ward das Opfer ein Symbol der Erhebung über das Gegenwärtige, der seelischen Hingabe an Gott, der Aufgabe, nach höherem Leben mit Gott dem Vater aller zu streben, und zugleich eine reale Selbstentäußerung.

Das Brandopfer (עוֹלָה) bedeutet unmittelbar völlige Hingabe an Gott; darum wird es ganz verbrannt. Im Sündopfer (חַטָּאָה) und Schuldopfer (אָשָׁם) sucht der Mensch Vergebung der Sünden; im Friedensopfer (שְׁלָמִים) bezahlt der Israelit Gott sein Gelübde; nur die Fetteile werden verbrannt, das übrige von den Priestern und Opfernden genossen. Es ist ein Sühnopfer, bei welchem die Aneignung der vollzogenen Sühne im Mahle stattfindet (Ez 45, 15. Dt 12, 12). Das unblutige oder Speiseopfer (מִנְחָה) wird teils in Verbindung mit Brandopfer und Friedensopfer teils für sich selbständig

dargebracht. Sünd- und Schuldopfer proklamierten das Bedürfnis der Sühne und wiesen den Sünder auf den Mittler hin, der allein zwischen der beleidigten Majestät Gottes und dem Sünder den Bund der beseligenden Liebe wiederherstellen konnte. Vgl. Schegg, Biblische Archäologie, Freiburg i. Br. 1887, 484 ff. B. Schäfer, Die religiösen sowie die wichtigsten häuslichen und politischen Altertümer der Bibel[2], Münster 1891, 87 ff. Tholuck, Das Alte Testament im Neuen Testament[5], Gotha 1861, 90 ff. Thalhofer, Das Opfer des Alten und Neuen Bundes, Regensburg 1870.

4. Wie nur durch die von Gott gesetzten Priester und in der von ihm verordneten Weise, so sollte auch nur an der von ihm bestimmten heiligen Stätte geopfert werden. Diese war die Stiftshütte (אֹהֶל מוֹעֵד und מִשְׁכָּן). Sie bestand aus einem Raum von hundert Ellen Länge und fünfzig Ellen Breite; sie zerfiel in den Vorhof (חָצֵר), wo der Brandopferaltar mit dem Waschbecken stand, und in die Wohnung; diese war durch einen Vorhang in zwei Räume geteilt, das Heilige, zwanzig Ellen lang und zehn hoch, und das Allerheiligste, einen Würfel von zehn Ellen. Im Heiligen stand der Rauchopferaltar, Leuchter und Schaubrotetisch; im Allerheiligsten die Lade mit den steinernen Tafeln; über ihr das Symbol der Gegenwart Gottes, zur Zeit Mosis anhaltend, später in einzelnen Augenblicken, ein Lichtglanz (שְׁכִינָה). Diese Abteilung der Räume wurde im späteren Tempel festgehalten. Das Volk steht im Vorhof; weil des Todes würdig und der Sühne bedürftig, darf es dem Heiligen sich nicht nahen; dieses darf nur der theokratische Heilige (Nm 16, 8), der Priester als Repräsentant Gottes, betreten. Das Allerheiligste deutet aber darauf, daß Israel den Beruf hat, zur Verbindung mit dem allerheiligsten Gott zu gelangen und auch für die übrigen Menschen die Pforte dazu zu werden. Denn wie den Heiden der Anschluß an das Volk Gottes im Gesetze ermöglicht war, so durften sie auch den äußeren Vorhof betreten, um mit und durch Israel auf das Heil zu hoffen. So ist das gesamte Zeremonialgesetz symbolisch-typisch, dem Geiste des Altertums entsprechend, welchem die Sprache des Symbols die natürliche war. In alle Lebensverhältnisse eindringend, sollte es diese weihen und erheben, das Volk von allem Unreinen und Heidnischen bewahren, die Ehrfurcht vor dem Heiligen durch stete Übung heranbilden und so auf das kommende Heil vorbereiten.

5. Das Maß der heiligen Zeiten bildet die Siebenzahl. Der siebente Tag ist der Sabbat, der Tag der Ruhe und der Hingabe an Gott (Eintritt eines neuen Mondviertels, Hinweis auf die Schöpfungstage); im siebenten Monat (Tischri) ist das große Versöhnungsfest; das siebente Jahr ist das Sabbatjahr, da alle Feldarbeit ruht und was von selbst wächst, Gemeingut ist; das siebenmal siebente Jahr ist das Jubeljahr (שְׁנַת הַיּוֹבֵל), in welchem alle veräußerten Güter wieder zu ihren ursprünglichen Besitzern zurückkehren. Ostern (פֶּסַח, aramäisch פַּסְחָה) ist Frühlingsfest und Erinnerung an den Ausgang aus Ägypten; Pfingsten ist Sommerfest und Erinnerung an die Gesetzgebung auf Sinai; Laubhüttenfest ist Erntefest und Erinnerung an den Wüstenzug. So waren Feste und Zeiten Hinweise auf das große Jubeljahr, in dem die wahre, ewige Versöhnung erscheint und alles wiederhergestellt wird.

V. Inmitten der Völker, mit allen drei Erdteilen und ihren welthistorischen Nationen in Berührung, liegt das Heilige Land (Ez 5, 5),

die hohe Brücke zwischen dem Euphrat und Nil, welche die ältesten Kulturvölker miteinander verbindet. Hier ließ Israel sich nieder als Volk der Verheißung für alle, als Knospe des Heils für die sündige Welt, über vierhundert Jahre lang von den Richtern geleitet, bis es durch Samuel, den sittlichen und politischen Regenerator seines Volkes, das Königtum erhielt.

1. In den Kämpfen der Richterzeit sollte Israel erfahren, daß seine Stellung keine irdische, selbsteigene Machtstellung, sondern eine Gnadenstellung sei, in der es von Gott erhalten werden müsse und in der es Gott und seinen Zielen dienen solle. Die gleichnishafte Bedeutung des Königtums, oft erniedrigt durch unwürdige Inhaber, wurde im ersten Vertreter, der es nach positiver göttlicher Ordnung erhielt und gesalbt wurde, in David, feierlich ausgesprochen (2 Rg 7, 8 ff. Ps 88, 4 5 31). Er wurde das Vorbild des Messias.

2. Hatte schon die Spaltung des Reiches hingewiesen auf die kommende Scheidung zwischen dem geistlichen Messiasreiche und dem weltlichen Königtum, so war der Untergang des israelitischen Staatswesens ganz besonders das Mittel, dessen Gott sich bediente, um die wahren Israeliten (Io 1, 47) mit desto größerer Sehnsucht nach dem Gottesreiche des Messias aufblicken zu lassen. Diesen Geist der Verinnerlichung weckten die großen Propheten vor und zur Zeit des Exils, um so das zukünftige Heil mehr und mehr vorzubereiten.

3. Die Propheten wurden von Gott unmittelbar berufen als Verkünder seiner Wahrheit, Offenbarer seines Willens, „Seher" des Zukünftigen (Is 6. Ir 1. Ex 1). Sie standen daher in außerordentlicher Sendung neben dem ordentlichen von Gott gesetzten Priestertum; wo dieses fehlte, wie in Israel, erhielten sie eine feste Organisation und bildeten Jünger in ihrem Geiste (3 Rg 20, 35. 4 Rg 2, 3 5); in Juda dagegen war ihre Tätigkeit mehr eine ergänzende. Der Priester soll zwischen Gott und dem Volke vermitteln, der König im Namen Gottes und nach seinem Gesetze das Volk leiten, der Prophet dagegen, von Gottes Geist erfüllt und aus ihm redend (נָבִיא, נָבָא, 2 Petr 1, 21. 4 Rg 1, 10 ff), verkünden, was Gott seinem Volke mitteilen will. Der Geist, der die gesamte alttestamentliche Heilsordnung geschaffen, war in den Propheten in erhöhtem Maße kräftig. Gott führte aber den Alten Bund dem Neuen entgegen. Darum bildet das kommende messianische Reich den Grundton in den Weissagungen der Propheten, welche, je näher die Zeit heranrückt, in immer schärferen, bestimmteren Zügen ein Bild des Kommenden entwarfen.

§ 33. Die messianischen Weissagungen des Alten Bundes.

J. Bade, Christologie des Alten Testaments, 3 Bde, Münster 1850—1852. L. Reinke, Die messianischen Weissagungen bei den großen und kleinen Propheten, 4 Bde, Gießen 1859—1862; Die messianischen Psalmen, 2 Bde, ebd. 1857—1858. Mayer, Die messianischen Weissagungen, Wien 1863. Adalb. Schulte, Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments, Paderborn 1908. Hühn, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim, 2 Tle,

Freiburg i. Br. und Tübingen 1899 f. Volz, Die vorexilische Jahweprophetie, Göttingen 1897. Broglie, Die messianischen Weissagungen ein Beweis Gottes, Straßburg 1905.

I. Der Anfang der messianischen Weissagungen fällt zusammen mit den Anfängen unseres Geschlechtes. Damals wurde ihm nach dem Sündenfalle derjenige verheißen, welcher der verführenden Schlange den Kopf zertreten sollte (Gn 3, 15). Die hier verheißene, durch den Sohn des Weibes zu vollziehende Erlösung wird näher als solche bestimmt, die von Abrahams Samen ausgeht, durch den die ganze Erde gesegnet werden soll (Gn 12, 3; 18, 18; 22, 18); an Isaak und Jakob wird sie erneuert (Gn 26, 4; 28, 4), und dieser trägt sie als seinen letzten und besten Segen auf Juda über (Gn 49, 10).

1. Gn 3, 14: Et ait Dominus Deus ad serpentem: Quia fecisti hoc, maledictus es inter omnia animantia et bestias terrae: super pectus tuum gradieris et terram comedes cunctis diebus vitae tuae. 15: Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius: ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius (הוּא יְשׁוּפְךָ רֹאשׁ וְאַתָּה תְּשׁוּפֶנּוּ עָקֵב). Diese Verfluchung gilt nicht der Schlange als Naturwesen, sondern dem durch sie dargestellten Verführer der ersten Menschen zur Sünde. Da der Teufel in Schlangengestalt erschien und dem Menschen dieses verführerische Schlangenwesen als der Urheber seines Unglücks erschien, so bedeutet der auf die Schlange zielende Fluch Gottes nur eine Akkommodation an die Vorstellung des Menschen. August., De Gen. ad lit. 11, 36: Nunc ergo, quod serpenti dicitur, et ad eum, qui per serpentem operatus est, utique refertur, procul dubio figuratum est; nam in his verbis tentator ille describitur, qualis generi humano futurus esset. Wohl ist die Rede auch von der Nachkommenschaft der Schlange. Damit sind die Fortwirkungen der Sünde und jene Menschen verstanden, welche der Sünde sich ergeben haben und in ihrer Bosheit verharren. Diese bilden das irdische Reich des Bösen und werden im Siege Christi über den Urheber der Sünde, die Schlange selbst, mitzertreten. Die Weissagung darf nicht so verstanden werden, als sei hier über die Schlange als Naturwesen ein neuer Naturzustand gekommen. Sie betrifft die natürliche Schlange nicht. Auch ist nicht das ihr Sinn, als bestehe zwischen Mensch und Schlange ein natürlicher Widerwille, der hier nur eine religiöse Deutung erhalte. Es ist ja das Weib und ihr Same als Subjekt der Feindschaft gegen die Schlange, nicht der Mensch schlechtweg genannt. Die Feindschaft ist von Gott gesetzt, nicht natürlicher Abneigung entsprungen. Das Weib, von dem hier gesprochen wird, ist nicht einfach der Repräsentant des Geschlechtes, sondern ein Weib, insbesondere von Gott erwählt, ein Weib, in dem die Schwäche Evas und ihrer Töchter gutgemacht ist durch von der Sünde unbezwingliche Kraft, das bestimmte Weib, dessen Same (הוּא) der Schlange den Kopf zertritt. Ipsa des lateinischen Textes steht an Stelle des hebräischen הוּא und eines älteren lateinischen ipse, eines griechischen αὐτός; es ist interpretierende Übersetzung, um Marias Anteil an der Vernichtung der

Schlange zu betonen, sofern sie durch ihre Nachkommenschaft geschieht. Die Weissagung kündigt also einen aus einem Weib einzigartiger Hoheit, aus einem Weib, das vor Gott der Inbegriff aller weiblichen Würde und Vollendung ist, Geborenen als Retter von der Sünde, Retter von der übernatürlichen Gewalt des Satans an (vgl. Hoberg, Exegetisches Handbuch zum Pentateuch. I. Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt[2], Freiburg i. Br. 1908, 93); s. Is 7, 14. Mich 5, 2. Vgl. Leo I., De nativitate Domini sermo 2, 1: Denuntians serpenti futurum semen mulieris, quod noxii capitis elationem sua virtute conteret, Christum scl. in carne venturum. Vgl. Patrizi, De interpretatione Scripturarum sacrarum l. 2, p. 41 f.

2. Am klarsten enthält die dem Jakob gewordene Verheißung den messianischen Gedanken. Gn 28, 14: Benedicentur in te et in semine tuo cunctae tribus terrae. Der Segen durch Abraham (Gn 22, 18) und Jakob (Gn 26, 4) geht aus von ihrem Samen (בְּךָ וּבְזַרְעֶךָ).

Über die Bedeutung der wechselnden Formen des Niphal und Hithpael (וְנִבְרְכוּ und הִתְבָּרְכוּ) bei בָּרַךְ vgl. Gesenius, Grammatisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache § 68 7i; die Erklärung „sich gegenseitig Glück wünschen" (vgl. Gn 48, 20) ist weder grammatisch noch sachlich zulässig; s. König, Hebr.-aram. Wörterbuch zum Alten Testament, Leipzig 1910, 49.

II. Bei der Begründung des Zwölf-Stämme-Reiches trägt sterbend Jakob den Segen über auf Juda, verheißt aus seinem Stamme einen erhabenen Führer, der da bleibt, und deutet auch den Zeitpunkt an, wann der Verheißene kommen wird, nämlich beim Untergange des jüdischen Reiches (Gn 49, 10).

Gn 49, 10: Non auferetur sceptrum de Iuda et dux de femore eius, donec veniat qui mittendus est, et ipse erit exspectatio gentium (לֹא יָסוּר שֵׁבֶט מִיהוּדָה וּמְחֹקֵק מִבֵּין רַגְלָיו עַד כִּי־יָבֹא אֲשֶׁר לוֹ וְיִקְּוַת עַמִּים; vgl. Hoberg a. a. O. 442). שֵׁבֶט, Zepter, bezeichnet die politische Herrschaft, Selbständigkeit (vgl. Ps 2, 9. Nm 24, 17), LXX ἄρχων; מְחֹקֵק = Gesetzgeber, LXX ἡγούμενος. Der Stamm Juda hat mit dem babylonischen Exil zu herrschen aufgehört. Zorobabel übte eine eigentliche Herrschaft niemals aus. Würde die Verheißung demgemäß so verstanden werden, daß mit Eintritt des Messias die Herrschaft Judas aufhöre, so müßte die Beziehung auf Christus annehmen, daß seine Ankunft erst lange nach dem in der Verheißung bezeichneten Zeitpunkt eingetreten sei. Allein diese Auffassung der Worte ist nicht notwendig. Sie können so verstanden werden, daß in ihnen der ewige Fortbestand der Herrschaft Judas ausgesprochen und der Eintritt des Messias in die Welt als Grund dieser Fortdauer angegeben wird. Ihr Sinn ist dann: Die Herrschaft Judas wird nicht aufhören; denn kommen wird derjenige, auf den die Völker hoffen, d. h. die Herrschaft Judas erreicht in dem Ersehnten ihre volle Entfaltung (vgl. Hoberg a. a. O. 442). Der aus Juda entstammende Erlöser wird ewiger König und Führer des geistigen Israel. Diese Auslegung empfiehlt sich nicht nur durch ihre innere Angepaßtheit, sondern auch wegen ihres Einklangs mit der Weissagung in 2 Rg 7, 13 (s. unten IV). Dabei muß die von dieser Weissagung hergeleitete Zeitbestimmung nicht preis-

gegeben werden. Denn der hier verheißene König und Führer konnte erst auftreten und zur Erwartung werden, als Judäas Autonomie beseitigt wurde und weltliche Übermacht sich anschickte, sie dauernd zu vernichten. Das Non auferetur weist auf einen solchen Zeitpunkt hin, wo alles auf die übernatürliche Erwartung des Messias, die übernatürliche Ankunft des Königs von Juda hindrängte oder verzweifeln hieß. Das war die Zeit, als Herodes d. Gr. alterte und das Scheinkönigtum seine letzten Tage kommen sah. Der hebräische Text der Masorethen ist verderbt. Auf ihn läßt sich eine sichere apologetische Beweisführung nicht aufbauen.

III. In der Wüste, im Kampf um das verheißene Land, weissagt Balaam den Stern, der ausgehen wird aus Jakob, und das Zepter, das sich erheben wird aus Israel; nahe am Ziele seiner Wanderungen verheißt Moses den Propheten, den Gott erwecken wird aus des Volkes Mitte, als seinen Stellvertreter auf Erden, Stifter eines neuen höheren Bundes und Gesetzgeber.

1. Nm 24, 17: Videbo eum, sed non modo: intuebor illum, sed non prope. Orietur stella ex Iacob et consurget virga de Israel: et percutiet duces Moab, vastabitque (וְקָרְקַר = recreabit, von קרר) omnes filios Seth.

Der Prophet ist nicht so zu verstehen, als sagte er: Ich sehe mit den Augen meiner Nachkommen, d. h. der Weisen (Mt 2, 2), sondern: Ich sehe im Geiste, was noch nicht ist, ich sehe Israel, wie es sein wird auf dem Höhepunkt seiner Bestimmung. Die Ausdrücke stella wie auch virga = sceptrum sind metaphorisch zu verstehen (also nicht vom Stern der Weisen). Sie bezeichnen einen Sproß aus Jakob voll außerordentlicher Würde und Herrlichkeit wie voll Macht und Strafgewalt. Dieser Sproß wird die Feinde der durch Gott zu vollführenden Bestimmung Israels niederschmettern. Sofern Moab und Seth genannt werden, begann die Erfüllung unter David, dem Typus des Königtums Christi. Aber die glanzvolle Weissagung ist in David zur ganzen Erfüllung nicht gekommen. Die durch Moab und Seth dargestellten Feinde des Gottesreiches sind in ihm nicht endgültig überwunden worden. Die Weissagung deutet, wörtlich genommen, über David hinaus auf einen Sprossen Jakobs höherer Natur, übermenschlicher Würde und Wesenheit, auf den Erlöser, die *ἀνατολὴ ἐξ ὕψους* (Lc 1, 78). So ward die Weissagung schon im Altertum verstanden. Vgl. Iustin., Dial. c. Tryph. c. 106: Als sogleich mit seiner Geburt ein Stern am Himmel erschien, kamen Magier aus Arabien, da sie das Ereignis an diesem Zeichen erkannten. Euseb., Demonstratio evang. 9, 1: Der den Magiern erschienene Stern war ein Symbol Christi. Die letzte Empörung der Juden (131 n. Chr.) ward geleitet von Bar-Chochba (בַּר כּוֹכְבָא), der sich unter diesem Namen für den Messias ausgab. Über שֵׁבֶט vgl. Is 11, 1.

2. Dt 18, 15: Prophetam de gente tua et de fratribus tuis, sicut me, suscitabit tibi Dominus Deus tuus: ipsum audies. 18: Prophetam suscitabo eis de medio fratrum suorum similem tui, et ponam verba mea in ore eius, loqueturque ad eos omnia, quae praecepero illi. 19: Qui autem verba eius, quae loquetur in nomine meo, audire noluerit, ego ultor exsistam.

Moses verbietet im Namen Gottes dem Volke, wenn es im Heiligen Lande wohne, die dortigen falschen Propheten und Orakel zu befragen, und erinnert an die göttliche, bei der Gesetzgebung verkündete Verheißung, daß aus ihm der Prophet κατ' ἐξοχήν sich erheben wird, auf den sie hören sollen. Wenn auch die Stelle die Fortdauer der Sendung von göttlichen Propheten an Israel in sich schließt, erschöpft sie sich doch nicht in dieser Bedeutung. Vor der Zuwendung zu Orakeln und falschen Propheten sind die vor den ewigen Geheimnissen fragend stehenden Diener Gottes erst bewahrt, wenn ihnen durch die höchsten Propheten, in höchster Wahrheitsmacht die absolute Offenbarung gegeben wird; das geschieht, indem Gott selbst als dieser Prophet sich offenbart. Er soll ein Prophet sein wie Moses (כָּמֹנִי), dem keiner aus der Reihe der späteren menschlichen Propheten gleichkam. Dt 34, 10: Non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem. Wie Moses soll er darum Erretter, Bundesstifter, Mittler sein. Kardinal Kajetan bemerkt (i. h. l.): Non de propheta in genere, sed de propheta vice Dei legislatore est sermo (ut ex circumstantiis patet).

Vgl. Io 1, 19 21: Et interrogaverunt eum ... Propheta *(ὁ προφήτης)* es tu? Io 6, 14: Quia hic est vere propheta *(ὁ προφήτης)*, qui venturus est in mundum. Dies bezeugt auch der Glaube der Samariterin, deren Volk nur an dem Pentateuch festhielt. Io 4, 25: Scio, quia Messias venit; cum ergo venerit ille, nobis annuntiabit omnia. Mt 17, 5: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui: ipsum audite. Io 5, 46: Si enim crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi: de me enim ille scripsit. Act 3, 22: Moyses quidem dixit: Quoniam Prophetam suscitabit vobis Dominus Deus vester de fratribus vestris, tamquam me: ipsum audietis iuxta omnia, quaecumque locutus fuerit vobis.

IV. Wie das Prophetentum und Hohepriestertum weist das Königtum typisch hin auf den König in Israel, den Messias, dessen Königtum ein ewiges sein wird. Ausgesprochen ist dies zunächst in der Verheißung, die dem David geworden, auf deren Grund sich alle späteren Weissagungen vom Messias, dem Sohne Davids, erheben.

2 Rg 7, 11: Et requiem dabo tibi ab omnibus inimicis tuis: praedicitque tibi Dominus, quod domum faciat tibi Dominus. 12: Cumque completi fuerint dies tui, et dormieris cum patribus tuis, suscitabo semen tuum post te, quod egredietur de utero tuo, et firmabo regnum eius. 13: Ipse aedificabit domum nomini meo, et stabiliam thronum regni eius usque in sempiternum. 14: Ego ero ei in patrem, et ipse erit mihi in filium; qui si inique aliquid gesserit, arguam eum in virga virorum, et in plagis filiorum hominum. 15: Misericordiam autem meam non auferam ab eo, sicut abstuli a Saul, quem amovi a facie mea. Vgl. 3 Rg 9, 3—5; 1 Chr 17, 10—14.

David wollte nach Besiegung seiner Feinde dem Herrn einen seiner würdigen Tempel bauen (2 Rg 7, 2); Nathan, der diesen Plan gebilligt, empfing in der Nacht die Offenbarung vom Herrn, der König solle Gott kein Haus bauen, Gott werde ihm ein Haus bauen. Über den Sinn dieser Weissagung haben sich drei Meinungen gebildet: die erste bezieht sich auf Christus allein (Tertullian, Cyprian, Laktantius, Augustinus, Ambrosius, Basilius, Cyrillus von Alexandria); die zweite deutet sie ausschließlich auf Salomon (Juden); die dritte bezieht sich teils auf Christus teils auf

Salomon (Calmet). Am besten werden wir diese Worte im Literalsinne im allgemeinen von Salomon deuten, typisch vom Messias; doch ist nicht zu verkennen, daß sich das Wort des Propheten in einigen Ausdrücken direkt dem Messias zuwendet (Ps 77, 4 5 36—38. Eccli 24, 34; 47, 13. 1 Mach 2, 57. Act 2, 30; 13, 22. Hebr 1, 5: Ego ero illi in patrem, et ipse erit mihi in filium). Salomons weltlicher Thron konnte nicht die Verheißung ewiger Befestigung erhalten, nachdem schon Gn 49 sein Wandel angedeutet worden war. Aber das durch ihn repräsentierte Gottesreich kann Gegenstand solcher Verheißung und Bestimmung sein, wie es noch Lc 1, 32 ausspricht: Hic erit magnus et filius Altissimi vocabitur, et dabit illi Dominus Deus sedem David patris eius, et regnabit in domo Iacob in aeternum. Vgl. Mt 1, 1; 20, 30 31; 21, 9; 22, 42. Mc 11, 10. Apc 22, 16; 5, 5. Act 2, 30 31. Der Messias heißt daher schon im Alten Bunde geradezu David (Ez 34, 23 24; 37, 24. Ir 30, 9. Os 3, 5).

V. In den historischen Büchern war die Messiashoffnung, anknüpfend an die großen Abschnitte in der Entwicklung des Bundesvolkes, grundgelegt; die Psalmen Davids mit dem an sie sich anschließenden Kreise heiliger Sänger stellen das Bild des von Gott gesalbten kommenden Königs in klaren, deutlichen, bestimmteren Zügen dar, dessen herrliches Reich und Weltherrschaft sie teils unmittelbar und eigentlich, teils im Vorbilde verkünden (Mt 22, 43. Act 4, 25. 1 Petr 1, 11; 3, 20 21). Im scheinbaren Gegensatze zu dieser Schilderung eines mächtigen, herrlichen Priesterkönigs, dessen Reich voll Friede und Segen über alle Völker sich verbreiten und nicht untergehen soll, steht die Weissagung von dem Leiden des Messias.

1. Unter den eigentlich messianischen Psalmen erscheint vor allen Ps 2. Weder David noch Salomon noch ein anderer König kann Subjekt sein von V. 8: Postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae. Vgl. Gn 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14. V. 10—12 gehen auch über das hinaus, was einem jüdischen König zugeschrieben werden kann. Am meisten gilt dies vom Wortsinn des V. 7, der vom beschriebenen König göttliche Natur und Eigenschaft aussagt. Es geht nicht an, diesen Vers mit Hengstenberg bloß figürlich zu nehmen; dem widerspricht die Begründung in der zweiten Vershälfte und die Sprechweise des ganzen Psalmes.

2. Ps 71 schildert die Glückseligkeit des Reiches, dessen König, von Gott gesetzt, Gerechtigkeit und ewigen Frieden den Völkern bringt, der die Elenden gerecht richten, den Armen und Notleidenden Hilfe bringen, über die ganze Erde herrschen wird, dem alle Könige und Völker huldigen. Für den Messias als das Subjekt der Verheißungen sprechen die Tradition (Targumim, Aben-Esra, Kimchi, Theodoret von Cyrus i. h. l.) und seine Eigenschaften selbst (bes. V. 5 7 9—11 17); vgl. Is 11, 1 f. Zach 9, 9 f (vgl. Hengstenberg, Christologie des Alten Test.[2] [3 Bde, Berlin 1854—1857] zu dieser

Stelle; Reinke a. a. O.; Hoberg a. a. O.). Nur V. 2 und 3 sind auf Salomon deutbar.

3. Ps 109 beschreibt die Inthronisation des Königs Messias in seiner Herrschaft mit Gott; gegen seine Feinde wird Gott selbst kämpfen, bis sie zum Schemel seiner Füße geworden sind (V. 1—6). Neben dem Königtum kommt dem Messias auch ein Priestertum zu (V. 4). Diese Eigenschaft tritt wesentlich hervor und bezeichnet einen Fortschritt in der Erkenntnis des messianischen Amtes. Für den streng messianischen Charakter dieses Psalmes spricht die Tradition (Talmud bei Schoettgen, Horae hebraicae et talmudicae de Messia impensae II, Dresdae et Lipsiae 1742, 117 205 453—455 849 897 919 941). V. 1 und 3 verkünden durch die Stellung neben Gott und den Titel „Herr" sowie durch die Angabe von der ewigen Zeugung die göttliche Würde und Wesenheit des Messias — nach dem Hebräischen (מֵרֶחֶם מִשְׁחַר לְךָ טַל יַלְדֻתֶךָ): aus dem Schoße der Frühzeit kommt dir deiner Jugend Tau hervor; V. 4 weist mit Beschreibung der priesterlichen und königlichen Würde des Messias und seines Sieges auf die geschichtliche Erscheinung, die in Jesus Tatsache geworden ist.

Die Anwendung auf Christus: Mc 12, 35 37. 1 Cor 15 25. Hebr 7, 17. Mt 22, 43.

4. Ps 44 schildert das Verhältnis des Messias zur Menschheit, allegorisch dargestellt durch die Vermählungsfeier eines Königs (vgl. Hoberg, Die Psalmen der Vulgata[2], Freiburg i. Br. 1906, 154). Auch dieser Psalm ist streng messianisch. Hierfür sprechen die Tradition, die Parallelstellen Ps 2, 8; 71, 5 11 17. Is 11, 5. Zach 12, 10, wo dem Messias göttliche Eigenschaften beigelegt werden, und die bildliche Vermählung Os 2, 19 20, besonders die Psalmverse 7 u. 8, wo der König als אֱלֹהִים angeredet wird. Ähnlich ist V. 12 ein Hinweis auf die Göttlichkeit des messianischen Bräutigams und V. 18 auf die übermenschliche Größe und Herrlichkeit seines Werkes.

Vgl. im Neuen Testament die Parallelen und Beziehungen bei Mt 22, 2 4 8 11. Eph 5, 25 ff. 2 Cor 11, 2. Apc 19, 7—9. Io 3, 29. Hebr 1, 8 f.

5. Ps 21 schildert die Leiden des Messias. Er ist in großem Elende, der Verachtung des Volkes und dem Spott seiner Feinde übergeben (V. 5 8); er bittet Gott, ihn nicht zu verlassen (V. 10—12); seine Leiden sind groß und mannigfach (V. 13—19), aber er hofft auf Errettung (V. 20—22); aus seinen Leiden sollen segensreiche Folgen hervorgehen (V. 23—25); er will ein Opfermahl anstellen, an dem Juden und Heiden teilhaben und sich erquicken (V. 26—29), von Geschlecht zu Geschlecht wird gepriesen, was Gott an ihm getan (V. 31—32). Das Subjekt des Psalmes ist weder das Leiden des idealen Gerechten (Hengstenberg), noch David oder Ezechias (Jahn) oder Jeremias (Hitzig, Vaihinger), noch eine Personifikation des jüdischen Volkes im Exil (De Wette), sondern direkt der Messias, auf den allein die ganz individuell gezeichnete Leidenssituation zutrifft. Dies beweist auch die Tradition (Schoettgen a. a. O. 232). Schweres, unverschuldetes Leiden, das die Strafe anderer büßt, ihnen allen zum Segen wird und Gott zur Ehre, bezeichnet unwiderleglich das Mittler- und Erlöseramt des Messias. Auch

die einzelnen Umstände des Leidens erscheinen in keiner andern Leidensgeschichte als in jener des Herrn.

Vgl. V. 8 mit Mt 27, 39, V. 9 mit Mt 27, 43, V. 16 mit Io 19, 28, V. 19 mit Io 23. V. 17 f: Quoniam circumdederunt me canes multi, concilium malignantium obsedit me. Foderunt manus meas et pedes meos, dinumeraverunt omnia ossa mea (Lesarten כָּאֲרִי, כְּרוּ, כָּאֲרוּ von כּוּר, sie durchbohren oder durchbohrend, partic. plur.); die Übersetzung „wie ein Löwe" gibt keinen guten Sinn und widerspricht den alten Übersetzungen (LXX, des Ebioniten Symmachus, Theodoret von Cyrus, der syrischen und arabischen, Jahn, De Wette, Winer, Tholuck, Vaihinger). V. 17 ist mit Lc 24, 40 die einzige Erwähnung der Fußwunden Jesu.

6. Ps 15, von Act 2, 25—28 (vgl. 13, 36) auf die Auferstehung Christi gedeutet, wird von Muis, Calmet, Schegg, Bickell nur als typisch messianisch behandelt, während mit Bade, Reinke und den älteren Auslegern Hoberg die direkt messianische Deutung für die bessere hält. Für sie spricht die Analogie von V. 8 u. 11 mit Ps 31. Dieser Psalm schildert das Vertrauen des Gerechten auf Gott, seine Anhänglichkeit und Freude an demselben (V. 2—7); hiermit verbindet sich die Hoffnung, daß er nicht immer im Tode bleiben werde (V. 8 11).

7. Neben den eigentlich messianischen Psalmen sind die typisch messianischen hervorzuheben, jene nämlich, die im wörtlichen Sinne (sensus literalis et obvius) nicht vom Messias zu verstehen sind, aber dennoch (indirecte et mediate) auf ihn hinweisen, da die Person oder das Ereignis, auf welche sie sich beziehen, ein Vorbild des Messias ist.

a) Ps 39; vgl. Hebr 10, 5—7.
b) Ps 8; vgl. 1 Cor 15, 26. Mt 21, 16. Hebr 2, 6—8.
c) Ps 40, bes. V. 10; vgl. Act 1, 16. Io 13, 18.
d) Ps 67; vgl. Eph 4, 8.
e) Ps 68; vgl. Io 15, 26; 2, 17; 19, 28. Mt 27, 34 48. V. 26; vgl. Act 1, 20.
f) Ps 88, bes. V. 28—31; vgl. Mt 16, 18; 20, 30 31; 21, 9; 22, 42. 1 Tim 3, 15.
g) Ps 117; vgl. Mt 21, 42. Act 4, 11. Rom 9, 33. 1 Petr 2, 7.

8. Fassen wir alle einzelnen Züge des messianischen Bildes, wie es die Psalmen enthalten, zusammen, so tritt dasselbe in bedeutend größerer Klarheit und Bestimmtheit hervor als in den Zeiten der Patriarchen und Mosis. Der Messias ist ein Nachkomme Davids (Ps 88, 30—38), selbst König (Ps 44, 2 12 14 16), Besieger seiner Feinde (Ps 2, 1 f; 109, 1 f), mit dem Gott selbst (ebd.) und ein zahlreiches Volk (ebd.) streitet. Er wird herrschen in Gerechtigkeit und Wahrheit (Ps 44, 5 7 8; 71, 2) und der Armen sich annehmen (Ps 71, 4 12—14). Er ist Gottes Sohn, von Ewigkeit gezeugt (Ps 2, 7), der von oben stammt (Ps 71, 6), er heißt Gott (אֱלֹהִים, Ps 44, 7 8), Herr (אָדוֹן, Ps 109, 1), der Starke (גִּבּוֹר, Ps 44, 4), thront und herrscht zur Rechten Gottes (Ps 109, 1 5), verrichtet wunderbare Taten (Ps 44, 5) und genießt ewige Anbetung (Ps 2, 12; 44, 11 18 19; 71, 5 9 11 17). Er ist ewiger Priester nach der Ordnung des Melchisedech (Ps 109, 4) und stiftet ein Opfermahl, woran alle Menschen teilnehmen (Ps 21, 26 f). Er duldet große Leiden, Spott und Verachtung (Ps 21, 2 7—22), er wird an Händen und Füßen durchbohrt (Ps 21, 17 21), seine Kleider werden verlost (Ps 21, 19), er leidet großen Durst (Ps 21, 16), scheint von Gott verlassen (Ps 21, 2), geht aber nach seinem Tode glorreich aus dem Grabe hervor (Ps 21, 31; 15, 8—11). Das Reich, das der Messias gründen wird, ist

ein ewiges (Ps 44, 7; 71, 5 7 17; 21, 31 32), umfaßt alle Völker der Erde (Ps 2, 8 10; 21, 28—30; 44, 17; 71, 8—11 15—17), es ist ein Reich des Friedens (Ps 71, 3 7) und Segens (Ps 71, 6 15—17 21 27 30—32), voll geistiger Güter (Ps 44, 10 12 14—16).

VI. Mit der Zeit der Exile erhoben sich in Juda und Israel die Propheten, um unter den großen Unglücksschlägen das Volk durch Hinweis auf den Schutz Gottes und besonders auf das Kommen des Messias zu trösten. Während daher in den Psalmen das subjektiv-lyrische Element vorherrscht, erscheint in den Weissagungen der Propheten die Verkündigung des göttlichen Gerichtes über die Völker, des endlichen Heiles der Frommen. Vor allem ist es Isaias, der eher als „ein Evangelist" denn als Prophet den Messias verkündet, in seinem tiefsten Leiden wie in seiner erhabenen Herrlichkeit.

1. Is 2, 2—4 schildert symbolisch „mit dem Berg des Hauses Gottes auf der Spitze der Berge, zu dem alle Heiden strömen", die sichtbare, allgemeine, von Gott ausgehende und von Israel zu begründende Kirche der Zukunft, in der Gott selbst die Wege des Heiles lehrt. Die messianische Zeit ist unverkennbar darin vorausgesagt. 4, 2—6 schildert näher diese glückliche Zeit, hervorgeführt durch den „Sproß Gottes" (צֶמַח יְהוָה), durch den das wahre Israel geheiligt werden soll, in dem Gott besonders gegenwärtig ist. 7, 10—16 enthält die wichtige Weissagung vom Immanuel. V. 14: Ecce virgo concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen eius Emmanuel — wörtlich: „Sieh! die Jungfrau schwanger, und gebärend einen Sohn und nennend seinen Namen: Mit uns (ist) Gott" (הִנֵּה הָעַלְמָה הָרָה וְיֹלֶדֶת בֵּן וְקָרְאת שְׁמוֹ עִמָּנוּאֵל). Gott gibt dem ungläubigen Achaz und seinem Volke ein Zeichen für die bevorstehende Rettung: Israel wird nicht untergehen, bis der jungfräulich geborene Messias erschienen ist (Theodoret. i. h. l.), den auch Michäas (5, 3) weissagt; auch Ex 3, 17 und Is 37, 30 wird als Zeichen des Eintretens der Verheißung ein noch späteres Ereignis geweissagt, welches die Erfüllung jener voraussetzt. Is 7, 16 bestimmt die Zeit, innerhalb welcher die Rettung kommen wird. Daß Isaias nicht nur gleichnisweise am Zeitraum der Entwicklung eines Kindes die Zeitdauer der Bedrängnis und den Zeitpunkt der Rettung bemißt, erhellt aus der feierlichen Aufforderung an Achaz, ein Zeichen beliebiger Schwere und Wunderbarkeit zu begehren. Das verheißene Kind kann nur der göttliche Sproß sein; das sagt der Name Emmanuel, der außerordentlich ist, und Is c. 8 und 9 wird sein Träger klar als Gott charakterisiert. Einen bloßen Menschen konnte „die Jungfrau" (nicht „eine Jungfrau", Chrysost. i. h. l.) nicht „Gott mit uns" nennen; denn der Name bezeichnet das Wesen (Ex 23, 21. Is 8, 8; 9, 5 6). Vgl. Lc 1, 35: Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Ideoque et quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei. Über die Bedeutung von Alma s. Knabenbauer, Commentar. in Isaiam I, Par. 1887, 169 ff.

In innigem Verbande hiermit schildert der Prophet 8, 2 3 und 9, 7 den Messias als den Retter und Segenbringer, ausgerüstet mit übermenschlicher Weisheit und Kraft. Ebd. 9, 6: Parvulus natus est nobis, et filius datus est nobis, et factus est principatus super humerum eius, et vocabitur nomen eius: Admirabilis (פֶּלֶא), Consiliarius (יוֹעֵץ), Deus (אֵל), Fortis (גִּבּוֹר; daß damit Gott bezeichnet wird, ergibt sich aus Dt 10, 17. Ir 32, 18. Neh 9, 32), Pater futuri saeculi (אֲבִי־עַד), Princeps pacis (שַׂר־שָׁלוֹם). „Könnte der Prophet deutlicher zu erkennen geben, worauf er ziele? Wahrlich auf keinen Hiskias oder Hiskias-Sohn, als ob er ein Geburtscarmen schreibe; er redet von einem Könige, der alle Namen und Segen des Geschlechtes David auf sich trüge und die verheißene ‚glückliche, goldene Zeit' brächte" (Herder, Vom Geist der ebräischen Poesie II², Leipzig 1787, 437). Vgl. Mt 4, 16; 1, 23. Is 9, 1. Diese Herrlichkeit des messianischen Reiches, eines Reiches allgemeinen Friedens unter den Völkern, schildert der Prophet noch einmal in lebhaften Farben, um das Volk bei dem Einfalle der Assyrer zu ermutigen und dessen Blick vertrauensvoll in die Zukunft zu richten (Kap. 11 und 12). Er ist ein Reis (חֹטֶר) aus der Wurzel David, regiert in Weisheit und Gerechtigkeit, bestraft die Bösen (11, 4: percutiet terram virga oris sui, et spiritu labiorum suorum interficiet impium) und führt ein Reich des allgemeinen Friedens in der Natur und unter den Menschen herbei (V. 5—9); dann wird das Bundesvolk sich bekehren und wieder vereinigen (V. 12—16; vgl. Mt 2, 23. 2 Thess 2, 8).

2. Hervorragend ist die Prophetie vom „Knecht Gottes" (עֶבֶד יְהוָה) 49, 1—9 (vgl. Feldmann, Der Knecht Gottes in Isaias Kap. 40—55, Freiburg i. Br. 1907, 24 ff 86 ff). Der Knecht Gottes ist gesendet an Israel (V. 1—3); da dieses widerspenstig und ungläubig sich zeigt, so ergeht seine Stimme an die Heiden, die ihn anbeten (V. 5—9), denen er Bundesstifter wird (V. 8). Vgl. Act 13, 46 47. 2 Cor 6, 2. In Kap. 53 schildert Isaias die Niedrigkeit und das Leiden des Messias; dieses ist ein freiwilliges, mit Geduld getragenes, zur Sühne unserer Sünden (V. 4—7). Er geht als Versöhnungsopfer in den Tod (V. 8—10); aber sein Grab wird ruhmvoll sein (V. 9) und aus seinem Opfertode den Völkern Heil werden (V. 10—12). Der „Knecht Gottes" ist nicht Israel (Ewald, Aben-Esra, Jarchi, Kimchi), denn er wird vom Volke unterschieden und ihm gegenübergestellt (V. 5; vgl. 42, 6; 49, 5 6), abgesehen davon, daß die sittlichen Eigenschaften des Volkes vom Propheten ganz anders geschildert werden; auch nicht der Prophetenstand (Schenkel, Hofmann, Umbreit), da dieser nie als ein Sühnopfer für die Sünden der Welt und Stifter eines Neuen Bundes dargestellt wird (42, 6; 49, 8). Vielmehr wußten die Propheten sich selbst nicht frei von Sünden (Is 6, 5), auch können sie nicht die Heiden und Israel aus den Kerkern befreien (49, 9); vgl. Io 12, 37. Rom 10, 16.

Fassen wir die Christologie des Isaias in ein Gesamtbild, so ergibt sich: Der Messias stammt von David (7, 14; 11, 1 10), geboren zur Zeit der tiefsten Erniedrigung seines Hauses (11, 1; 53, 2) von jungfräulicher Mutter (7, 14); er hat von Gott selbst seinen Namen (49, 1 5) und erleuchtet besonders Galiläa (9, 1). In ihm sind alle Gaben des Heiligen Geistes (11, 2;

42, 1; 49, 3); er ist gerecht und ohne Makel (11, 4 5; 45, 8; 51, 5; 53, 9), erquickt die Leidenden (50, 4; 51, 16; 49, 2), ist Bundesvermittler für Israel (42, 6; 40, 6), Licht der Heiden (2, 2; 11, 9 11; 42, 1 6 7); ihm huldigen die Könige (41, 2), und sein Reich erstreckt sich bis zu den Grenzen der Erde (66, 7 9 18—26). Dann wird das aaronitische Priestertum aufhören und werden aus allen Völkern Priester geweiht werden (66, 21; vgl. Mal 1, 11). Ihm kommen göttliche Namen und Eigenschaften zu (7, 14; 9, 6; 11, 3 4). Er leidet und stirbt freiwillig als Sühnopfer für unsere Sünden, empfängt aber hierfür die Auferstehung und Verherrlichung (53, 1—12).

VII. Wie Isaias, so verkünden auch Jeremias, Ezechiel und Michäas einen neuen unzerreißbaren Bund, den Gott mit seinem Volke schließen wird; dann sollen alle Sünden vergeben, reiche geistige Gaben gespendet und das neue Gesetz soll in das Herz geschrieben werden.

1. Ir 31, 31—40; vgl. Hebr 10, 16. Ez 11, 19 20; 36, 26.

2. Jerusalem, verkündet Michäas (5, 1), wird von den Feinden erobert und seine Bewohner werden nach Babylon in die Verbannung geführt werden (4, 9—12). Dann aber wird Sion wieder hergestellt und der Feind besiegt werden. Mit der Bemerkung, daß ein mächtiger Herrscher aus Bethlehem hervorgehen wird, als Herrscher existierend vor aller Welt, wird die Weissagung zur individuellen Verkündigung Christi als Mensch und als wahrer Gott (vgl. Mt 2, 6). Der hebräische Text ist dem Wortlaut nach von dem der Vulgata verschieden, aber der messianische Sinn ist bei beiden Lesarten gleich deutlich und einheitlich.

VIII. Daniel hat in drei großartigen Weissagungen das messianische Reich, die messianische Zeit und den Messias selbst verkündigt, während er in der babylonischen Gefangenschaft sich befand.

1. Dn 2, 32—34: Huius statuae caput ex auro optimo erat, pectus autem et brachia de argento, porro venter et femora ex aere. Tibiae autem ferreae, pedum quaedam pars erat ferrea, quaedam autem fictilis. Videbas ita, donec abscissus est lapis de monte sine manibus: et percussit statuam in pedibus eius ferreis et fictilibus, et comminuit eos. 35: . . . lapis autem, qui percusserat statuam, factus est mons magnus, et implevit universam terram. 44: In diebus autem regnorum illorum, suscitabit Deus caeli regnum, quod in aeternum non dissipabitur (וּבְיוֹמֵי מַלְכְוָתָא אִלֵּךְ יְקִים אֱלָהּ שְׁמַיָּא מַלְכוּ דִּי לְעָלְמִין לָא תִתְחַבַּל), et regnum eius alteri populo non tradetur: comminuet autem et consumet universa regna haec: et ipsum stabit in aeternum. Die wahrscheinlichste Meinung erblickt in den vier Weltreichen das babylonische, medisch-persische, griechisch-mazedonische und römische Reich. Letzteres ist trotz Palatin nicht der sich loslösende zermalmende Stein. Das von Gott selbst gegründete Weltreich ist das Reich des Messias, der zu einem großen Berg werdende Stein die christliche Kirche.

2. Dn 7, 13: Aspiciebam ergo in visione noctis, et ecce cum nubibus caeli quasi filius hominis (כְּבַר אֱנָשׁ) veniebat, et usque ad antiquum dierum (עַתִּיק יוֹמַיָּא) pervenit, et in conspectu eius obtulerunt eum. 14: Et dedit ei potestatem et honorem et regnum: et omnes populi, tribus et linguae ipsi servient: potestas eius, potestas aeterna, quae non auferetur: et regnum eius, quod non corrumpetur. Der „Menschen-

sohn" ist der Messias, das Kommen auf den Wolken bezeichnet seine göttliche Macht und Herrlichkeit (Ex 40, 32. Nah 1, 3); vgl. Mt 26, 24.

3. Die Weissagung von den siebzig Wochen zeichnet sich besonders dadurch aus, daß hier die Versöhnung im Zusammenhang mit dem Tode des Gesalbten erscheint und der Eintritt derselben chronologisch bestimmt wird.

Dn 9, 24: Septuaginta hebdomades abbreviatae (גָּזַר) sunt super populum tuum et super urbem sanctam tuam, ut consummetur praevaricatio et finem accipiat peccatum et deleatur iniquitas et adducatur iustitia sempiterna et impleatur visio et prophetia et ungatur Sanctus Sanctorum (לִמְשֹׁחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים). 25: Scito ergo, et animadverte: Ab exitu sermonis, ut iterum aedificetur Ierusalem, usque ad Christum ducem (עַד־מָשִׁיחַ נָגִיד) hebdomades septem et hebdomades sexaginta duae erunt: et rursum aedificabitur platea et muri in angustia temporum. 26: Et post hebdomades sexaginta duas occidetur Christus: et non erit eius populus, qui eum negaturus est (וְאֵין לוֹ). Et civitatem et sanctuarium dissipabit populus cum duce venturo, et finis eius vastitas, et post finem belli statuta desolatio. 27: Confirmabit autem pactum multis hebdomada una: et in dimidio hebdomadis deficiet hostia: et usque ad consummationem (וְעַל כְּנַף שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם) et finem perseverabit desolatio.

Der Ausdruck ist hier von Jahrwochen zu verstehen. Dieser Ausdruck ist der jüdischen Vorstellung nach 2 Chr 36, 21. Lv 25, 2 4 5; 26, 34 38 geläufig gewesen. Die Wochenzahl 70 ist nicht symbolisch zu verstehen, sondern als eigentliche Zahl, wie sich aus der Zerlegung 7 + 62 + 1 ergibt. Diese genaue Bestimmung hat im Alten Testament mehrere Analogien, vgl. Gn 15, 13. Ir 25, 11; 29, 10. Is 38, 5; 7, 8; 23, 15 17. Bezüglich des terminus a quo (מוֹצָא דָּבָר) setzen einige das 7., andere das 20. Jahr des Artaxerxes Longimanus (Reinke); vgl. Neh 2, 1. Für das 7. Jahr spricht, daß dort (vgl. Esr 7, 8 12 ff 20. Neh 1, 3) indirekt der Befehl im Sinne Daniels gegeben wurde (Knabenbauer, Comment. in Danielem, Paris. 1891, 249); jedenfalls ist das Edikt des Cyrus nicht der Ausgangspunkt (Esr 1, 1; 6, 3). Dieses Edikt galt dem Bau des Tempels. Xerxes starb 465; das 7. Jahr des Artaxerxes war also 458/457 v. Chr. (299/298 a. U. c.); hierzu sind 69 Jahrwochen = 483 Jahre zu zählen; die Zuzählung führt uns in das Jahr 781/780 a. U. c. als Zeit des öffentlichen Auftretens Jesu. Vgl. Mt 24, 15. Über die Berechnung der Jahrwochen s. Auberlen, Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis, Basel 1857, 103. (Vgl. Neteler in Tübinger Theol. Quartalschrift 1875, 130 ff. Fraidl, Die Exegese der 70 Wochen Daniels, Graz 1883. Dazu Rießler, Das Buch Daniel. Textkrit. Untersuchung, Stuttg. 1899; derſ., Das Buch Daniel, erklärt 1902.) Über die Gründe für die Einheit und Echtheit des Buches Daniel vgl. Reusch, Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament[4], Freiburg i. Br. 1870, § 43; den Hauptanstoß bilden die Wunder und Weissagungen, die dasselbe enthält.

IX. Kurze Zeit nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil mahnt der Prophet Aggäus sein Volk, wegen der Ärmlichkeit des neuen Tempels nicht zu verzagen; denn die Herrlichkeit dieses zweiten werde so groß sein, daß sie jene des Salomonischen Tempels weit über-

treffe. In diesem Tempel werde Gott den Frieden geben nach Erschütterung des Himmels und der Erde und aller Völker (Agg 2, 6—10).

Die Beziehung der Stelle auf das messianische Reich als Reich des Friedens nach großen sozialen und politischen Katastrophen steht außer Zweifel. Der Text der Vulgata spricht auch deutlich von der Person des Messias (2, 8 [7]): Et veniet desideratus cunctis gentibus. Allein im hebräischen Text (וּבָאוּ חֶמְדַּת כָּלֹהַ גּוֹיִם) und in der LXX *(καὶ ἥξει τὰ ἐκλεκτὰ πάντων τῶν ἐθνῶν)* ist nur die universelle Wirkung der messianischen Tätigkeit ausgedrückt, sofern zu übersetzen ist: „Und es kommen die Edelsten oder die Kostbarkeiten aller Heiden" bzw. „die kostbaren Gaben aller Völker." Indessen dürfte doch bereits 5 b. 9 die Gottheit des Messias ausgesprochen sein. „Die Herrlichkeit" (כָּבוֹד im alttestamentlichen Sinne Zeichen der sichtbaren Gegenwart Gottes über der Bundeslade, vgl. 3 Rg 8, 10. Ex 24, 17; 40, 34. Is 6, 4) ist hier als höhere gedacht denn je im Alten Bunde und weist wiederum auf jene Weise der göttlichen Gegenwart und Gemeinschaft unter den Menschen, wie sie durch die Menschwerdung Gottes bewirkt wurde.

X. Während alle umliegenden Länder, weissagt Zacharias, durch ein siegreiches feindliches Heer zerstört werden, soll das Land seines Volkes verschont bleiben. Aber noch größere Segnungen soll es erfahren durch die Ankunft seines Königs in Niedrigkeit und Demut. Er will sein Volk, eine zum Schlachten bestimmte Herde, das böse Hirten verführten, retten, er, der gute Hirt; aber dieses verwirft ihn und achtet ihn des niedrigsten Lohnes — des Jahreslohnes eines Knechtes wert. Da wird dieses Geld, ein Denkmal der Schuld des Volkes, an einen unreinen Ort geworfen, der Bund mit dem Volke zerrissen und Israel zerstreut. Dann aber wird Israel sich bekehren und in bitterem Schmerz den Frevel beklagen, den es durch Ermordung des Messias begangen.

1. Zach 9, 9: Exulta satis, filia Sion, iubila, filia Ierusalem: Ecce rex tuus veniet tibi iustus et salvator (וְנוֹשָׁע): ipse pauper et ascendens super asinam et super pullum filium asinae. Wie Isaias die Jungfrau im Geiste sieht (הָהָרָה), so erblickt Zacharias den König („dein König"); vgl. Ps 44 u. 71. Er ist der „Gerechte" (Ps 44 und 71. Ir 23, 5. Is 11, 3—5). Über die Niedrigkeit seiner Erscheinung, sein Reiten auf einem Eselsfüllen vgl. den Traktat Sanhedrin XI, fol. 98: Dixit Rex Sapores R. Samueli: Dicitis Messiam super asinum venturum. Ego mittam isti equum splendidum, quem habeo; vgl. Mt 21, 5.

2. Zach 11, 4: Haec dicit Dominus Deus meus: Pasce pecora occisionis. . . . 10: Et tuli virgam meam, quae vocabatur decus (נֹעַם), et abscidi eam, ut irritum facerem foedus meum, quod percussi cum omnibus populis (הָעַמִּים). 11: Et in irritum deductum est in die illa: et cognoverunt sic pauperes gregis, qui custodiunt mihi, quia verbum Domini est. 12: Et dixi ad eos: Si bonum est in oculis vestris, afferte mercedem meam: et si non, quiescite. Et appenderunt mercedem meam triginta argenteos. 13: Et dixit Dominus ad me: Proice illud ad statuarium (אֶל־הַיּוֹצֵר), decorum pretium, quo appretiatus sum ab eis. Et tuli triginta argen-

teos, et proieci illos in domum Domini ad statuarium. 14: Et praecidi virgam meam secundam, quae appellabatur funiculus (הַחֹבְלִים), ut dissolverent germanitatem inter Iudam et Israel.

Die beiden zerbrochenen Stäbe „Huld" und „Eintracht" symbolisieren den Bruch des Friedens nach außen und nach innen. Statt durch Folgsamkeit die Sorgfalt ihres Hirten zu lohnen, bezahlen sie ihn mit dem geringsten, dem Jahreslohne eines Knechtes. Unzufrieden mit dem verächtlichen Lohne, wirft ihn der Prophet in den Tempel, worin er aber als ein verächtlicher Preis nicht bleiben konnte, weshalb er ihn an einen unreinen Ort wirft, das Besitztum des Töpfers im Tale Hinnom (vgl. Ir 18, 1 f; 19, 2 ff. 4 Rg 23, 10); dadurch zeigte sich das Volk reif zum Strafgericht. Vgl. Mt 27, 4 f (Kombination der Weissagung des Jeremias und Zacharias).

3. Zach 12, 9: Et erit in illa die: quaeram conterere omnes gentes, quae veniunt contra Ierusalem. 10: Et effundam super domum David et super habitatores Ierusalem spiritum gratiae et precum: et aspicient ad me, quem confixerunt (אֵת־אֲשֶׁר־דָּקָרוּ): et plangent eum planctu quasi super unigenitum, et dolebunt super eum, ut doleri solet in morte primogeniti. Die göttliche Gnade weckt im Bundesvolke die Erkenntnis seiner Sünde, daß es sich reuig zum Messias wende, den es durchbohrt hat.

4. Zach 13, 6: Et dicetur ei: Quid sunt plagae istae in medio manuum tuarum? Et dicet: His plagatus sum in domo eorum, qui diligebant me. 7: Framea, suscitare super pastorem meum et super virum cohaerentem mihi, dicit Dominus Deus exercituum, percute pastorem et dispergentur oves, et convertam manum meam ad parvulos. Der vordem falsche Prophet gesteht, nachdem er zur Erkenntnis der Verwerflichkeit seines Götzendienstes gekommen, da seine Wunden in seinen Händen (von den Selbstzerfleischungen 3 Rg 18, 28; Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen II^3 40) davon Zeugnis geben, sein früheres sündhaftes Treiben ein. V. 7—9 wiederholen die c. 11 u. 12 enthaltene Weissagung. Der mit Gott eng verbundene Hirte (עַל־גַּבְרִי עֲמִיתִי) soll durch einen gewaltsamen Tod seiner Herde entrissen werden und diese sich zerstreuen; das durch Prüfung geläuterte Volk wird dann der Herr wieder in Gnaden annehmen; vgl. Mt 26, 31 32.

XI. Der letzte der Propheten ist Malachias. Er weissagt den „Engel", den von Gott gesandten Vorläufer, der dem Messias die Wege bereiten soll; wie Elias als Prediger zur Buße wird er erscheinen vor dem Tage des Gerichtes. Dann wird der ersehnte Messias in seinen Tempel kommen und nach Verwerfung des aaronitischen Priestertums einen neuen Bund stiften und ein neues Priestertum einsetzen. Die Priester des Neuen Bundes aber werden Gott von Aufgang bis zum Niedergang auch unter den Heiden ein reines Speiseopfer darbringen.

1. Mal 3, 1: Ecce ego mitto angelum meum, et praeparabit viam ante faciem meam. Et statim veniet ad templum suum dominator, quem vos quaeritis, et angelus testamenti, quem vos vultis. Ecce venit, dicit Dominus exercituum. Vgl. 4, 5: Ecce ego mittam vobis Eliam prophetam, antequam veniat dies Domini magnus et horribilis. Dem Propheten antwortet Gott auf die Klagen und Zweifel des Volkes, daß der Ankunft des Messias erst ein Bote vorausgehe, der ihm den Weg bahnt, durch Buße und Bekehrung. Nach der Sendung dieses Boten soll der Herr (הָאָדוֹן) und Bundesbote (מַלְאַךְ הַבְּרִית) plötzlich (פִּתְאֹם) erscheinen. Vgl. Mt 11, 10: Hic (Ioannes) est

enim, de quo scriptum est: Ecce ego mitto angelum meum ante faciem tuam, qui praeparabit viam tuam ante te; vgl. Lc 7, 27; Mc 1, 1—4. Der Bundesmittler ist der Messias.

2. Mal 1, 10: Non est mihi voluntas in vobis, dicit Dominus exercituum: et munus (מִנְחָה) non suscipiam de manu vestra. 11: Ab ortu enim solis usque ad occasum, magnum est nomen meum in gentibus: et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda (מְקֻטָּר מֻגָּשׁ לְשְׁמִי מִנְחָה טְהוֹרָה), quia magnum est nomen meum in gentibus. 3, 3: Et sedebit conflans et emundans argentum, et purgabit filios Levi, et colabit eos quasi aurum et quasi argentum, et erunt Domino offerentes sacrificia in iustitia.

Der Herr verwirft die dargebrachten Opfer, weil sie ohne die innere Gesinnung dargebracht werden. Diesem äußern, sichtbaren, von ihm verworfenen Opfer stellt er ein anderes, äußeres, sichtbares Opfer gegenüber; dieses wird auf der ganzen Erde, auch unter den Heiden, dargebracht durch ein von ihm erwähltes neues Priestertum. Es ist nicht bloß ein bildliches (Gebet) Opfer, sondern ein reales, denn das Gebetsopfer wäre kein neues; es ist rein an sich, d. h. ex opere operato; es ist ein מִנְחָה, Speiseopfer. Vgl. Conc. Trident. Sess. XXII, cap. 1: Et haec quidem illa munda oblatio est, quae nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest; quam Dominus per Malachiam nomini suo, quod magnum futurum esset in gentibus, in omni loco mundam offerendam praedixit (Denz. n. 939).

§ 34. Die messianischen Typen.

F. Patrizi, De interpretatione Scripturarum sacrarum l. 1, Romae 1844. Zapletal, Hermeneutica biblica generalis², Friburgi Helv. 1908. Telch, Introductio generalis in Scripturam Sacram, Ratisbonae 1908. Schneedorfer, Synopsis hermeneuticae biblicae², Pragae 1901. Thom., Quodlib. VII. Des hl. Irenäus Schrift Zum Erweise der apostolischen Verkündigung. Aus dem Armenischen übersetzt von S. Weber, Kempten 1912.

I. Unter Typen (τύπος, figura) verstehen wir Personen oder Institutionen oder Handlungen, welche durch besondere göttliche Veranstaltung so geordnet sind, daß durch sie ein Höheres, Geistliches, Zukünftiges angedeutet wird. Unter den Typen selbst erscheinen in erster Reihe die prophetischen Typen, als Vorbilder künftiger Ereignisse, welche daher diese zwar nicht durch Worte, aber durch die Sache selbst vorausverkünden. Die Bedeutung der typischen Personen, Institutionen oder Handlungen an sich begründet den Wortsinn (sensus literalis et obvius), ihre höhere prophetische Beziehung den geistlichen Sinn (sensus spiritualis seu mysticus).

Vgl. oben S. 230. Während der buchstäbliche Sinn sich unmittelbar aus den Worten der Heiligen Schrift ergibt, liegt der geistliche Sinn nur mittelbar in ihnen, d. h. mittels der Typen, die der buchstäbliche Sinn enthält. So bezieht sich die Verheißung des Herrn (2 Rg 7, 14): Ego ero ei in patrem et ipse erit mihi in filium, zunächst auf Salomon, mittelbar aber, da dieser

ein Typus Christi ist, auf Christus; diese Beziehung bildet ihren geistlichen Sinn (Hebr 1, 5). Vgl. August., De civ. Dei 17, 3: Tripartita reperiuntur eloquia prophetarum; si quidem aliqua sunt ad terrenam Ierusalem spectantia, aliqua ad caelestem, nonnulla ad utramque. Dem Übermaß der Figuristen, welche das ganze Alte Testament typisch deuten, entgegnet schon Augustinus (a. a. O.): Mihi autem sicut multum videntur errare, qui nullas res gestas in eo genere literarum aliquid aliud praeter id, quod eo modo gesta sunt, significare arbitrantur, ita multum audere, qui prorsus sibi omnia significationibus allegoricis involuta esse contendunt. Hieron., In Os. 11, 1: Qui ex parte typi fuerunt Domini Salvatoris, non omnia, quae fecisse narrantur, in typo eius fecisse credendi sunt. Thom. a. a. O. a. 15: Sensus spiritualis ... consistit in hoc, quod quaedam res per figuram aliarum rerum exprimuntur. Die Erkenntnis des typischen Sinnes beruht in der Regel auf besonderer, sei es in der Schrift, sei es in der Tradition gegebener Erklärung. Der Beweis für die Messianität Jesu aus der Erfüllung der Typen durch ihn ist deshalb keine eigentliche Begründung für die bloße Vernunft nach der Idee der Fundamentaltheologie. Jedoch liegt die Behandlung im Interesse der Apologie, da das Neue Testament selbst alttestamentliche Personen und Ereignisse als Typen des Neuen Testamentes hinstellt, deren Kongruenz und Erfüllung demgemäß zur tatsächlichen Bewahrheitung der Schrift gehört.

II. Die alttestamentlichen Typen erscheinen in allgemeinster Einteilung als Person- und Realtypen. Zu den Persontypen gehören vorzugsweise: a) Adam, b) Noe, c) Melchisedech, d) Agar und Sara mit ihren Söhnen, e) Moses, f) Josue, g) das Volk Israel, h) David und Salomon, i) Jonas.

a) Adam.

Rom 5, 14: qui est forma *(τύπος)* futuri. Wie jener vor der Sünde das reine Bild Gottes darstellt (Gn 1, 26—27), so hat der neue Mensch Christus das reine Gottesbild wieder hergestellt (Eph 4, 23. Col 3, 9).

b) Noe; Typus der Rettung durch göttliche Barmherzigkeit.

Der typische Charakter desselben erscheint besonders in den Katakombenbildern der frühesten Zeit (Kraus, Roma Sotterranea. Die röm. Katakomben², Freiburg i. Br. 1879, 278). 1 Petr 3, 20 21. Vgl. Tertull., De baptismo c. 8: Quemadmodum enim post aquas diluvii, quibus iniquitas antiqua purgata est, post baptismum, ut ita dixerim, mundi pacem caelestis irae praeco columba terris adnuntiavit dimissa ex arca et cum olea reversa, quod signum etiam apud nationes paci praetenditur: eadem dispositione spiritualis effectus terrae, i. e. carni nostrae emergenti de lavacro post vetera delicta columba Sancti Spiritus advolat, pacem Dei afferens, emissa de caelis, ubi Ecclesia est arca figurata.

c) Melchisedech; Typus des Priestertums Christi im Neuen Bunde.

Christus ist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung (עַל־דִּבְרָתִי, *κατὰ τὴν τάξιν*) des Melchisedech (Hebr 5, 6; 7, 11 17 21); *κατὰ τὴν ὁμοιότητα* (Hebr 7, 15). Die Vorbildlichkeit ist gegeben:

α) Im Namen: König der Gerechtigkeit (vgl. Hebr 7, 1 2; Io 18, 37). *β*) Im Ursprung: sine patre, sine matre, sine genealogia, neque initium dierum neque finem

vitae habens (Hebr 7, 3). Er erscheint ohne sichtbaren Ursprung unter den Menschen, ohne Nachkommenschaft, ohne Anfang noch Ende, als eine Erscheinung einziger Art; was hier typisch, in Wirklichkeit aber in Christo stattfindet. γ) Melchisedech opfert Brot und Wein als Priester des Allerhöchsten (Conc. Trident. Sess. XXII, cap. 1: De sacrificio Missae; Denz. n. 938), er ist das Vorbild des vollkommenen Priesters als König der Gerechtigkeit und des Friedens. δ) Melchisedech ist Priesterkönig, nicht für ein einzelnes Volk wie das aaronitische Priestertum, sondern allgemeiner Priester. Darum steht er höher als das aaronitische Priestertum (Hebr 7, 4 7 9 10); er bedurfte auch nicht der Stiftshütte wie dieses.

d) Agar und Sara mit ihren Söhnen Ismael und Isaak; Typen der verschiedenen Heilswirkungsart im Alten und Neuen Testament (vgl. Gal 4, 22 ff).

e) Moses; Typus für den Begründer des ewigen Gottesbundes der Erlösung.

α) Als Prophet Dt 18, 15 18. β) Als Gesetzgeber Dt 18, 15 18. Mt 17, 3.

f) Josue; Typus des siegreichen Retters aus der Macht des Herrschers dieser Welt für das Gottesreich.

Hieron., Ad Paulinum ep. 53, 8: Veniam ad Iesum Nave, qui typus Domini non solum gestis verum etiam nomine transiit Iordanem, hostium regna subvertit, divisit terram victori populo, et per singulas urbes, viculos, montes, flumina, torrentes atque confinia, Ecclesiae caelestisque Ierusalem spiritualia regna describit.

g) Das Volk Israel; Vorbild der in Christus erlösten Gottesfamilie.

Es ist der „Sohn Gottes", hindeutend auf jenen, in welchem dieser Name seine volle Bedeutung gewinnen sollte (Os 11, 2. Mt 2, 15), daraus Israel dem Fleische nach stammt; es ist ein priesterliches und königliches Volk, Vorbild des höchsten Priesterkönigs (Ex 19, 6); in seinem Leiden und dem Exile Vorbild der zu erlösenden Menschheit; die Christen sind das wahre Israel (Gal 6, 16).

h) David und Salomon; Typen der Segnungen des messianischen Friedensfürsten.

Ihr Reich, ihre Macht und Herrschaft, namentlich das Friedensreich Salomons deuten hin auf den, der „Davidsohn", „David", „Fürst des Friedens" genannt wird (Ps 2 109 44 71. Ir 30, 9. Ez 34, 23. Is 9, 6).

i) Jonas; Typus des Grabes und der Auferstehung Christi.

Auf dessen vorbildliche Bedeutung weisen die Worte des Herrn selbst hin Mt 12, 39; vgl. 16, 4. Lc 11, 30—32. Jonas wird aus dem Abgrund des Meeres errettet und in dem Leibe des Fisches erhalten (Blumenbach, Handbuch der Naturgeschichte[12], Göttingen 1830, s. v. Carcharias. Kinzler, Biblische Naturgeschichte[10], Calw 1902, 158. Schegg, Biblische Archäologie, Freiburg i. Br. 1887, 107), um den Niniviten Buße zu predigen; so geht Christus hervor aus dem Schoße der Erde, als ein Zeichen für sein ungläubiges Volk (Lc 11, 30). Die Juden, die sich nicht bekehren, werden beschämt durch die Niniviten; statt an sie ergeht die Verkündigung des Heils an die Heiden. Hieron., In Ionam 1, 1: In condemnationem Israelis Ionas ad gentes mittitur, quod Ninive agente paenitentiam illi in malitia perseverant. Ebd. 3, 5: Credidit Ninive et Israel incredulus perseverat; credidit praeputium et circumcisio permanet infidelis. So ist Jonas ein Vorbild des Erlösers, der die Idee, welcher Jonas nur mit Widerstreben diente, vollständig realisierte, daß die Predigt des Heils von den unbußfertigen Israeliten zu den bußfertigen Heiden gebracht werden soll. Daher nimmt es unter allen Motiven aus dem Alten Testament in den Katakombenbildern den ersten Platz ein (Kraus, Roma Sotterranea 358 280).

III. Zu den Realtypen gehören ganz besonders: a) das Osterlamm, b) das Manna, c) das Wasser aus dem Felsen, d) die eherne Schlange, e) Sion und Jerusalem, f) Stiftshütte und Tempel, Priestertum und Opfer.

a) Das Osterlamm.

Es sollte ein Lamm sein ohne Fehl (שֶׂה תָמִים), mit seinem Blute sollten die Türpfosten der Israeliten bestrichen werden zum Zeichen, daß der Herr sie schonen wolle bei der Tötung der Erstgeburt; kein Fremdling durfte davon essen, ihm sollte kein Bein gebrochen und ungesäuertes Brot dazu gegessen werden (Ex 12, 5 7 8 13 14 26 27 43 46). Unser wahres Osterlamm ist Christus (1 Cor 5, 7: Etenim pascha nostrum immolatus est Christus. Io 1, 29 36: Ecce agnus Dei [vgl. 1 Petr 1, 19]. Apc 13, 8: Agnus, qui occisus est ab origine mundi). Er ist das wahre Lamm ohne Fehl (1 Petr 1, 19: Agni immaculati). In seinem Blute ist die Erlösung vom ewigen Tode (Eph 1, 7. Col 1, 13 14). Ihm wurden die Beine nicht zerschlagen (Io 19, 33 f), weil dies zum Erlösungstode nicht gefordert war. Von diesem Lamme dürfen nur die Kinder der Kirche essen (Hebr 13, 10: Habemus altare, de quo edere non habent potestatem, qui tabernaculo deserviunt). Christus endlich ist, wie das Osterlamm, Opfer und Opfermahl.

b) Das Manna.

Es ist Ex 16, 14 15 (מָן הוּא) Typus des wahren Himmelsbrotes, das Christus uns reicht auf der Wanderung zum himmlischen Kanaan (Io 6, 31—35 48 52. 1 Cor 10, 3). Als Typus der Eucharistie in den Katakomben vgl. Kraus a. a. O. 293.

c) Das Wasser aus dem Felsen.

Ex 17, 6: Wie das Manna, ist das Wasser aus dem Felsen Vorbild des Gnadenlebens durch Christus (1 Cor 10, 3 f). Wie das Wasser aus dem Felsen, so ist auch der Durchgang Israels durch das Rote Meer, und daß sie unter der Wolke waren (1 Cor 10, 1), ein Vorbild der Taufe (1 Petr 3, 18—21). Hilar. Pictav., In Ps. 67, 9: Christo aquam petra praebente potati sunt. Iustin., Dial. c. Tryph. c. 69. Cyprian., Ad Caecilium ep. 63, 8: Quod in evangelio adimpletur, quando Christus, qui est petra, finditur ictu lanceae in passione: qui et admonens, quid per prophetam sit ante praedictum, clamat et dicit: si quis sitit, veniat et bibat. Qui credit in me, sicut Scriptura dicit, flumina de ventre eius fluent aquae vivae. Atque ut magis posset esse manifestum, quia non de calice, sed de baptismo illo loquitur Dominus, addit Scriptura dicens: hoc autem dixit de Spiritu, quem accepturi erant, qui in eum credebant. Per baptisma enim Spiritus Sanctus accipitur. Wichtig ist, daß unter dem Typus des an den Felsen schlagenden Moses Petrus in den Katakomben erscheint mit der traditionellen Zeichnung und Inschrift. Er ist Führer des neutestamentlichen Volkes, wie Moses im Alten Bunde.

d) Die eherne Schlange.

Moses ließ sie auf Gottes Befehl in der Wüste aufrichten, damit, wer sie ansehe, von dem Schlangenbiß gesunde (Nm 21, 8 f). Vgl. Io 3, 14; 12, 32; 8, 28. Israel ist Typus der zu erlösenden Menschheit; darum widerfuhr ihm alles im Vorbilde, was einst in geistlicher Weise im Neuen Testamente sich erfüllen sollte. Die Schlange, das Bild des Bösen, wird überwunden durch den, der am Kreuz erhöht wurde.

e) Sion und Jerusalem.

Sion und Jerusalem sind die Stätte des theokratischen Königs, wo er herrschen wird über alle Völker, wohin die Heiden strömen, um Licht und Frieden zu empfangen (Ps 2. 6. Is 28, 16. Mich 4, 7 8); sie sind Typen der neutestamentlichen Kirche (Hebr 12. 22).

f) Stiftshütte und Tempel, Priestertum und Opfer.

Vgl. oben S. 290 ff.

§ 35. Die Fülle der Zeiten.

I. Der Eintritt des Christentums bedeutet die „Fülle der Zeiten" (Gal 4, 4), den Wendepunkt der alten und neuen Zeit, den Mittelpunkt der Weltgeschichte, auf den alles hinweist vor ihm, von dem alles ausgeht nach ihm.

Über den Ausdruck *πλήρωμα τοῦ χρόνου* oder *τῶν καιρῶν* vgl. Ez 5, 2. Dn 10, 3. Eph 1, 10. Es liegt in ihm der Gedanke ausgesprochen, daß alle Voraussetzungen für die Ankunft Christi eingetreten, alle Bedingungen erfüllt sind. Bonaventura, Breviloquium 4, 4 (ed. Hefele, Tubingae 1845, 124): Quoniam integritas et perfectio Universi requirit, ut universa sint ordinata quantum ad loca et quantum ad tempora, et hoc opus incarnationis erat perfectissimum inter omnia opera divina, et processus debet esse ab imperfecto ad perfectum, hinc est, quod opus illud debuit fieri in fine temporum, ut sicut primus homo, quod erat totius mundi sensibilis ornamentum, ultimo fuerat conditus, scl. sexto die ad totius complementionem, sic secundus homo, totius mundi reparati complementum, in quo primum principium coniungitur cum ultimo, scl. Deus cum limo, fieri in fine temporum, hoc est in sexta aetate.... Hinc est, quod in adventu filii Dei dicitur esse plenitudo temporum, non propter hoc, quod in eius adventu tempus finiatur, sed quia temporalia mysteria compleantur ... decebat Salvatorem inter tempus morbi et tempus iudicii introducere tempus remedii. Decebat mediatorem quaedam suorum membrorum praecedere, quaedam sequi. Eingehender Thom., S. th. 3, q. 1, a. 6: Respondeo dicendum, quod sicut non fuit conveniens Deum incarnari a principio mundi, ita non fuit conveniens, quod incarnatio differretur usque in finem mundi. Quod quidem apparet primo ex unione divinae et humanae naturae. Sicut enim dictum est, perfectum uno modo tempore praecedit imperfectum; alio modo e converso imperfectum praecedit perfectum. In eo enim, quod de imperfecto fit perfectum, imperfectum tempore praecedit perfectum; in eo autem, quod est causa perfectionis efficiens, perfectum tempore praecedit imperfectum. In opere autem incarnationis utrumque concurrit, quia natura humana in ipsa incarnatione est perducta ad summam perfectionem, et ideo non decuit, quod a principio humani generis incarnatio facta fuisset. Sed ipsum Verbum incarnatum est perfectionis humanae causa efficiens, secundum illud Ioannis 1, 16. De plenitudine eius nos omnes accepimus: et ideo non debuit incarnationis opus usque in finem mundi differri, sed perfectio gloriae, ad quam perducendam ultimo natura humana per Verbum incarnatum erit in fine mundi.

II. Die Vorbereitung auf Christus bezieht sich sowohl auf das innere, geistige und übernatürliche Leben des Geschlechtes als auch auf die äußeren, natürlichen und geschichtlichen Verhältnisse desselben. Es

ist demnach die Vorbereitung der Alten Welt auf Christus eine zweifache, eine innere und eine äußere.

Gott leitet die Völker zu Christus und durch ihn zum letzten Ziel der Beseligung aller Kreatur mittels innerer Gnaden und äußerer Führungen. Denn alles innere Leben, wenn es wahr und gesund ist, tritt nach außen in die Geschichte ein, wie umgekehrt die Stellung eines Volkes in der Weltgeschichte und seine mannigfachen Schicksale bestimmend auf seine geistige und religiöse Entwicklung zurückwirken. Die innere Vorbereitung auf Christus bezeichnet der Apostel (Hebr 1, 1): Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis; die äußere Vorbereitung deutet Joh. v. Müller an (WW. VIII 245 und Brief an Bonnet) als das „wunderbare Schauspiel des Zusammenhanges aller menschlichen Angelegenheiten zur Gründung und Erhaltung des Christentums". Für Israel besonders war die gesamte Heilsökonomie des Alten Bundes eine Erziehung zu Christus, sowie auch die späteren Schicksale dieses Volkes in der Gefangenschaft, unter den Seleukiden und Makkabäern sowie dem herodischen Königtum. Ausführlich hierüber Euseb., Demonstratio evangelica 3, 6 und besonders Augustinus in seinem großen Werke De civitate Dei. Gerade dieser auffallende Zusammenhang der äußeren Umstände und Begebenheiten mit den Anfängen des Christentums gab dem Rationalismus Anlaß, die Entstehung des Christentums als das bloße Produkt des Zusammenwirkens äußerer Verhältnisse und vorübergehender Zeitereignisse zu erklären. Beide Arten der Vorbereitung, die innere und äußere, faßt Augustinus zusammen (De gratia Christi et de peccato originali c. 13): Haec gratia ... sic dicatur, ut altius et interius eam Deus cum ineffabili suavitate credatur infundere, non solum per eas, qui plantant et rigant extrinsecus, sed etiam per se ipsum, qui incrementum suum ministrat occultus.

III. Die innere Vorbereitung ist eine zweifache, eine negative und eine positive. Jene weckt die Sehnsucht nach dem Heil durch die Erkenntnis der geistigen Ohnmacht, sittlichen Schwäche und Sündhaftigkeit, die nach Licht, Kraft und Erlösung verlangt; diese beruht auf der immer reineren und tieferen, durch die Propheten vermittelten Erkenntnis Gottes und des Messias, einer größeren Verinnerlichung und Läuterung der Israeliten, zumal nach dem Untergang der politischen Selbständigkeit und nationalen Einigung. Dieser Untergang diente zur größeren Befähigung für eine geistige Auffassung des messianischen Reiches im Gegensatz zu weltlichen Messiashoffnungen und religiösem Buchstabendienst.

1. Über die innere negative Vorbereitung vgl. Thom., S. th. 3, q. 1, a. 5: Sed nec etiam statim post peccatum conveniens fuit Deum incarnari. Primo quidem propter condicionem humani peccati, quod ex superbia provenerat, unde eo modo erat homo

liberandus, ut humiliatus recognosceret se liberatore indigere. . . . Reliquit enim Deus prius hominem in libertate arbitrii in lege naturali, ut sic vires naturae suae cognosceret: ubi cum deficeret, legem accepit; qua data invaluit morbus, non legis, sed naturae vitio, ut ita cognita sua infirmitate clamaret ad medicum et gratiae quaereret auxilium. Bonaventura a. a. O. 123: Quoniam ergo libertas arbitrii hoc requirit, ut ad nihil trahatur invita, sic debuit Deus genus humanum reparare, ut salutem inveniret, qui vellet quaerere Salvatorem, qui vero nollet quaerere Salvatorem, nec salutem per consequens inveniret. Nullus autem quaerit medicum, nisi recognoscat morbum; nullus quaerit doctorem, nisi recognoscat se ignorantem; nullus quaerit adiutorem, nisi recognoscat se impotentem. Quia igitur homo in principio sui lapsus adhuc superbiebat de scientia et virtute, ideo praemisit Deus tempus legis naturae, in quo convinceretur de ignorantia. Et post, cognita ignorantia, sed permanente superbia de virtute . . . addidit legem praeceptis moralibus erudientem et caerimonialibus aggravantem, ut habita scientia et cognita impotentia confugeret homo ad divinam misericordiam et gratiam postulandam, quae data est nobis per adventum Christi. Et ideo post legem naturae et Scripturae subsequi debuit incarnatio Verbi.

Vgl. Gregor. Nyss., Oratio catechetica magna c. 29: *Εἰ καλὸν καὶ πρέπον τῷ θεῷ τὸ γενόμενον, τί ἀνεβάλετο τὴν εὐεργεσίαν . . . ὅτι σοφία γέγονε καὶ τοῦ λυσιτελοῦντος τῇ φύσει προμηθεία ἡ πρὸς τὴν εὐεργεσίαν ἡμῶν ἀναβολή. Καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν σωματικῶν νοσημάτων, πρὶν ἅπαν ἐπὶ τὴν ἐπιφάνειαν ἐκκαλυφθῆναι τὸ παρὰ φύσιν ἐγκείμενον, οὐ καταφαρμακεύεται τοῖς πονοῦσι τὸ σῶμα παρὰ τῶν τεχνικῶς μεθοδευόντων τὰ πάθη, ἀλλ' ἀναμένουσι τὸ ἐνδομυχοῦν ἅπαν ἔξω γενέσθαι, καὶ οὕτω γυμνῷ τῷ πάθει τὴν ἰατρείαν προσάγουσιν.* Ep. ad Diognetum c. 9, 1: *Μέχρι μὲν οὖν τοῦ πρόσθεν χρόνου εἴασεν ἡμᾶς, ὡς ἐβουλόμεθα, ἀτάκτοις φοραῖς φέρεσθαι, ἡδοναῖς καὶ ἐπιθυμίαις ἀγομένους . . . καὶ τὸ καθ' ἑαυτοὺς φανερώσαντες ἀδύνατον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, τῇ δυνάμει τοῦ θεοῦ δυνατοὶ γενηθῶμεν. . . .* Ebd. 6: *Ἐλέγξας οὖν ἐν μὲν τῷ πρόσθεν χρόνῳ τὸ ἀδύνατον τῆς ἡμετέρας φύσεως εἰς τὸ τυχεῖν ζωῆς, νῦν δὲ τὸν σωτῆρα δείξας, δύνατον σώζειν καὶ τὰ ἀδύνατα, ἐξ ἀμφοτέρων ἐβουλήθη πιστεύειν ἡμᾶς τῇ χρηστότητι αὐτοῦ κτλ.*

2. Über die innere positive Vorbereitung Thom. a. a. O.: Propter dignitatem Verbi incarnati, quia super illud Gal 4, 4 dicit Glossa (Augustin., Tract. 31, 5 in Ioan.): Quanto maior iudex veniebat, tanto praeconum series longior praecedebat. Gerade in der Zeit kurz vor der Erscheinung Christi fehlte es nicht an solchen Israeliten, bei denen die Messiasidee weder in den das Positive zerstörenden Spiritualismus der Alexandriner sich verflüchtigt hatte noch zur sinnlichen und weltlichen Erwartung herabgesunken war. Fromme Männer und Frauen, wie Simeon, Zacharias, Johannes, Maria die Jungfrau, Anna, Elisabeth, setzten in der Not der Zeit nur um so fester ihre Hoffnung auf die religiös-sittliche Wiedergeburt ihres Volkes durch den Messias; der Zweck der Erlösung ist ihnen das „Dienen vor Gott in Heiligkeit und Gerechtigkeit", der Hauptinhalt des verheißenen Heils besteht in Nachlaß der Sünden, Erleuchtung der Heiden (Lc 1, 67 f; 2, 28 f). Vgl. Langen, Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi, Freiburg i. Br.

1866, 440. Eben diese Sehnsucht und Gebete der frommen Israeliten beschleunigten die Ankunft des Erlösers, und im Schoße Mariä der Jungfrau ward ihm eine würdige Stätte bereitet. Thom., S. th. 3, q. 2, a. 11: Ex congruo meruerunt sancti patres incarnationem, desiderando et petendo: congruum enim erat, ut Deus exaudiret eos, qui ei oboediebant. ... Ebd. ad 3: Beata Virgo dicitur meruisse portare Dominum omnium, non quia meruit ipsum incarnari, sed quia meruit ex gratia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum, ut congrue posset esse mater Dei.

IV. Auf Grund der Uroffenbarung, wach gehalten durch das stets wachsende Bewußtsein geistiger und sittlicher Ohnmacht, zugleich unter dem Einfluß der messianischen Erwartungen des unter alle Völker zerstreuten Bundesvolkes, erscheint deswegen unter den Heiden der Alten wie Neuen Welt in den verschiedensten Bildern, Formen und Anschauungen die Erwartung eines kommenden Heilandes.

1. So oft die neuere Zeit die Ideen der Offenbarungsreligion aus den heidnischen Religionen der Vorzeit herleiten will, gesteht sie wenigstens, daß jene Völker nach Gütern der Offenbarung tatsächlich ihr Sehnen ausgesprochen haben. Das Bewußtsein, daß dieser Weltzustand einst einem besseren weichen soll, erhellt, wenn auch verzerrt, die Nacht des Heidentums. Es findet sich bei den Persern (vgl. Plutarch., De Iside et Osiride c. 47). Der Sosiosch wird im Vendidad als Erlöser der Menschen dargestellt. Im Bundehesch erscheint er auch als Überwinder des Todes und Richter der Welt. Er wird durch den Trank des weißen Hom dem auferstandenen Leibe Unsterblichkeit verleihen (s. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte, Bonn 1899, 550 ff). Ähnlich ist bei den Indern die Hoffnung auf ein neues glückliches Zeitalter lebendig gewesen. In China erwarteten sie einen Wiederhersteller der Religion in voller Reinheit. Bei den Ägyptern hat sich diese Hoffnung im Mythus von der Auferstehung des Horus aus der Unterwelt und den Nachstellungen des Typhon geäußert. Der skandinavisch-germanische Mythus läßt die alte Welt mit allen Göttern im Brande untergehen, eine neue Erde und ein neuer Himmel entsteht, von allen guten Menschen aller Zeiten bewohnt, während die Bösen zur Hölle fahren; der lichte Gott Baldur, der auf Lokis Anstiften Getötete, kehrt wieder, und ein Gott, unnennbar, mächtiger als Thor, wird herrschen über diese neue Welt (Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie[4], Bonn 1874, 131. J. Grimm, Deutsche Mythologie II[4], Berlin 1876, 680. Kauffmann, Deutsche Mythologie, Leipzig 1898, 112 ff). Die Lehre von der Palingenesie hat A. v. Humboldt (Vues des Cordillères I 265; vgl. Clavigero, Storia di Messico II, Cesena 1870, 11) auch bei den alten Mexikanern nachgewiesen; Quetzalcoatl, ihr Stammvater, wird einst wiederkommen und das frühere Glück wiederherstellen; dann wird die alte Religion mit ihren Menschenopfern aufhören, und unschuldige Gaben werden wie in der Urzeit dargebracht werden. Dasselbe glaubten die Peruaner von ihrem Stammvater Viracocha (Garcilaso de la Vega, Comentários Reales de los Incas, 2 Bde, Lissabon

1609 u. Córdoba 1617; ins Französische übers. von J. Baudouin, Histoire des Incas, Amsterdam 1704, l. V, ch. 28).

2. Bei den Griechen erscheint Prometheus als der Bildner des Menschen und als der Urmensch, der die ganze Menschheit vertritt; er rettet sie, als Zeus ihr den Untergang geschworen. Dafür schmiedet dieser ihn an einen Fels, wo der Adler seine Eingeweide zerfleischt; er sah diese Qualen voraus und konnte sie abwenden, aber im Bewußtsein der Unsterblichkeit erhebt er sich über sein Geschick.

Aeschylus, Prometheus vinctus V. 235 f:

Ἐγὼ δ' ἐτόλμησ'· ἐξελυσάμην βροτοὺς
Τὸ μὴ διαῤῥαισθέντας εἰς Ἅιδου μολεῖν.
Τῷ τοι τοιαῖσδε πημοναῖσι κάμπτομαι,
Πάσχειν μὲν ἀλγεινα῀ῖσιν, οἰκτραῖσιν τ' ἰδεῖν.
Θνητοὺς δ' ἐν οἴκτῳ προθέμενος, τούτου τυχεῖν
Οὐκ ἠξιώθην αὐτός, ἀλλὰ νηλεῶς
Ὧδ' ἐῤῥύθμισμαι, Ζηνὶ δυσκλεὴς θέα.

Er spricht das Orakel aus, das ihm allein bekannt war, daß einst des Zeus Herrschaft aufhören werde, und er erblickt seinen Befreier Herakles, der den Adler erlegt, in ferner Zukunft; er werde nur Erlösung finden, wie Hermes verkündet, wenn ein Gott freiwillig für ihn stirbt; da opfert sich für ihn Cheiron, der Sohn des Chronos, der gerechteste der Zentauren. Vgl. Hesiodus, Opera et dies 42 ff. Aeschylus, Prometheus vinctus V. 119 f 443—471 476—506 1026. Apollodorus, Bibliotheca 2, 4 5.

Das Schicksal des Prometheus ist das Schicksal des Menschengeschlechtes, das unter dem Fluche der alten Schuld mit Gott entzweit lebt; indem der Dichter den Menschen Prometheus durch einen Gott, Cheiron, der für ihn in die Unterwelt hinabsteigt, erlöst werden läßt, spricht er am vollkommensten unter den heidnischen Völkern die messianische Erwartung aus. Der Ausblick in das wiederkehrende goldene Zeitalter im Mythus der Griechen und Römer reiht sich mit verwandter Gedankenentwicklung hier an.

3. Bekanntlich gingen die alten Sibyllinischen Bücher bei dem Brande des Kapitols a. U. c. 669 zu Grunde; um sie zu ersetzen, wurden Männer ausgesandt, welche aus Italien, Asien, Afrika, namentlich Erythrä in Jonien, dem Ursitze der Sibylla, Orakelsprüche zusammenbringen sollten (Lactant., Instit. divin. 1, 6), die dann gesichtet wurden (Sueton., Augustus [Octav.] c. 31. Tacit., Annales 6, 18. Pauly, Real-Enzyklopädie des klassischen Altertums VI 1152). So mochten die Stimmen messianischer Weissagungen auch nach Rom gedrungen sein, wie dies aus Flavius Josephus, Tacitus und Suetonius, welche nach quellenkritischen Gründen unmittelbar von Josephus abhängig zu sein scheinen, erhellt. Flavius Iosephus, Bellum iud. 6, 5, 4 (vgl. Dio Cassius, Hist. rom. 66, 1): *Ἦν χρησμὸς ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱεροῖς εὑρημένος γράμμασι, ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης.* Tacit., Hist. 5, 13: Pluribus persuasio inerat fore, ut convalesceret Oriens et e Iudaea profecti rerum potirentur. Sueton., Vespasian. c. 4: Percrebuerat Oriente toto vetus et constans opinio esse in fatis, ut eo tempore Iudaea profecti rerum potirentur. Die 4. Ekloge Virgils auf

die Geburt des Sohnes des Konsuls Pollio erinnert mit ihrer Schilderung vom kommenden goldenen Zeitalter sehr an die Propheten, besonders Is c. 7, nur mit der Modifikation, daß sein Blick nicht nach dem Orient sich richtet, sondern an Rom haftet; aber in dem Begriff der Erlösung, ihrer Wirkungen, sowie bezüglich der Person des Erlösers ist die Ähnlichkeit überraschend (vgl. Crusius in Rhein. Museum 1896, 555).

4. Ultima Cumaei venit iam carminis aetas;
Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo[1].
Iam redit et Virgo[2], redeunt Saturnia regna;
Iam nova progenies caelo demittitur alto.
Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
Desinet ac toto surget gens aurea mundo[3],
10. Casta, fave, Lucina: tuus iam regnat Apollo.
Teque adeo decus hoc aevi, te consule, inibit,
Pollio, et incipient magni procedere menses;
Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri,
Irrita perpetua solvent formidine terras[4].
15. Ille deum vitam accipiet, divisque videbit[5]
Permixtos heroas, et ipse videbitur illis[6],
Pacatumque reget patriis virtutibus orbem.
At tibi prima, puer, nullo munuscula cultu,
Errantes hederas passim cum baccare tellus
20. Mixtaque ridenti colocasia fundet acantho.
Ipsae lacte domum referent distenta capellae
Ubera, nec magnos metuent armenta leones[7].
Ipsa tibi blandos fundent cunabula flores.
Occidet et serpens, et fallax herbi veneni
25. Occidet.
49. Cara Deum soboles, magnum Iovis incrementum!
50. Adspice convexo nutantem pondere mundum,
Terrasque tractusque maris caelumque profundum,
Adspice, venturo laetentur ut omnia saeclo!

Apollo (V. 10) ist Ἀπέλλων, Ἀλεξίκακος (Pausanias 1, 3), Ἐπικούριος (Pausan. 8, 30), Ἀκέσιος (Pausan. 6, 24), Fluchabwender, Entsündiger (vgl. O. Müller, Geschichte hellenischer Stämme und Städte: Die Dorier II 301). Vgl. Horat., Carm. 1, 2:

Cui dabit partes scelus expiandi
Iuppiter? Tandem venias, precamur,
Nube candentes humeros amictus
Augur Apollo.

Verwandt mit dem Gedanken in Virgils Ekloge ist der Lobpreis der erythräischen Sibylle auf das Mägdlein, „in dem Gott wohnen werde und dem er unsterbliches Leben verleihe". Auch die Hoffnungen, welche nach dem Zeugnis kleinasiatischer Inschriften an Augustus oder andere Kaiser als Weltheiland geknüpft wurden, sind Ausflüsse des Erlösungsbedürfnisses und der Erlösererwartung in jenen Tagen (vgl. Inschrift von Priene aus dem Jahr 9 n. Chr., deutsch bei Harnack, Reden und Aufsätze I, Gießen 1904, 301).

---

[1] Vgl. Dn 7, 13 ff. Is 56, 7. [2] Is 7, 14 f. [3] Is 11, 6.
[4] Is 1, 18 f. [5] Is 7, 14; 35, 4; 4, 2 ff; 54, 2.
[6] Mich 5, 2. Ir 33, 15; 23, 6. [7] Is 11, 6.

Gänzlich verfehlt ist es, diese Lobeshymnen an den Kaiser zur Quelle der christlichen Ideen zu machen, als ob sie samt den Erzählungen über die Geburt des Augustus von ihm auf Christus übertragen worden wären (vgl. Petersen, Die wunderbare Geburt des Heilandes, Tübingen 1909). Denn die Übertragung setzt in Jesus als Anlaß den Erlösercharakter voraus und die anerkannte Bedeutung seiner Persönlichkeit. Wozu aber dann noch die Übertragung, die sich als heidnische Zutat zum Bilde Jesu den Verehrern desselben ohnehin aufs entschiedenste verbieten mußte? Die erwiesene Wundertätigkeit und Selbstbezeugung Jesu als Gott in den geschichtlichen Nachrichten, die von allem Heidnischen freien Berichte über Jesu Menschwerdung, das Ausbleiben jeden Versuchs der Juden, Jesu Geburtsberichte, die sie durch leidenschaftliche Verleumdung zu erniedrigen suchten, als heidnische Entlehnungen lächerlich zu machen, nehmen dem Treppenwitz solcher Übertragungshypothesen von vornherein jeden geschichtlichen und philosophischen Rechtsboden.

V. Die äußere Vorbereitung auf Christus erscheint besonders in drei Tatsachen: a) in der Zerstreuung der Juden unter die Völker; b) in der Ausbildung der spekulativen Anlage bei den Griechen, wodurch der christlichen Wahrheit ein empfänglicher Boden und der entsprechende Ausdruck gegeben wurde; c) in der Vereinigung der Völker durch die Gemeinsamkeit der Sprache, Gesetzgebung und Regierung des römischen Reiches.

1. Um das völlige Erlöschen der Uroffenbarung und der mit ihr gegebenen messianischen Erwartungen zu verhindern, trat die Zerstreuung der Juden unter die Heidenvölker ein. Das assyrische (722 v. Chr.) wie das babylonische (589 v. Chr.) Exil war nicht bloß eine Strafe für den Abfall, sondern ein durch göttliche Fügung herbeigeführtes Schicksal, das den welthistorischen Beruf Israels mächtig unterstützte. So konnten die Juden sich an den großen Ereignissen beteiligen, welche das 6. Jahrhundert v. Chr. auszeichnen; denn um diese Zeit ging unter allen alten Kulturvölkern eine große geistige Bewegung vor sich. In Griechenland erscheinen die Anfänge einer inhaltsvollen Philosophie mit Pythagoras, in Baktrien tritt Zoroaster auf, in Indien Buddha, in China Kong-fu-tse und Lao-tse. Vgl. Haneberg, Geschichte der biblischen Offenbarung[4], Regensburg 1876, 404. Von Assyrien aus scheinen die Juden sich nach allen Richtungen, besonders nach Indien, zerstreut zu haben; unter den Ptolemäern fanden sie Aufnahme in Ägypten, wohin schon früher der Strom der Auswanderer sich gerichtet hatte (Os 8, 13; 9, 3); vor Christi Geburt hatten sie das Netz ihrer kommerziellen Verbindungen über die ganze damals bekannte Welt ausgespannt; die Übersetzung der LXX im 3. Jahrhundert v. Chr. machte ihre heiligen Bücher allen zugänglich. Die große Zahl der Juden in Rom beweisen Vorgänge, wie sie Flavius Josephus (Bellum iud. 2, 6, 1: *ὑπὲρ ὀκτακισχιλίους;* Antiquitates 18, 4) beschreibt; auch Tacitus (Annales 2, 85) und Cicero erzählen davon (Oratio pro Flacco n. 28: quanta sit manus [Iudaeorum] ... quantum valeat in concionibus). Die Bekehrungssucht der Juden gewann ihrer Religion viele Proselyten (Mt 23, 15), unbeschnittene *(σεβόμενοι τὸν θεόν, φοβούμενοι)* „des Tores" und beschnittene „der Gerechtigkeit"; vgl. Act 13, 43; 16, 14; 17, 17; über die große Zahl derselben, besonders unter den Frauen, vgl. Iosephus, Bellum iud. 2, 20, 2.

Tacit., Hist. 5, 5. Iuvenal., Satir. 14, 96 f. Die Weissagungen, in deren Besitz die Juden sich wußten, waren zum nicht geringen Teil Ursache des Hasses der Heiden, die hierin den Anlaß zu deren unerhörten Ansprüchen erblickten (Tacit., Hist. 5, 4).

2. Während das weniger spekulative Israel auserlesen ward, Träger des von Gott empfangenen Offenbarungsinhaltes zu sein, wo eben der menschliche Geist von dem seinigen hinzuzufügen nicht berufen war, sehen wir bald nach den Perserkriegen die Spekulation in Griechenland zur höchsten Energie sich entfalten, die in Plato und Aristoteles ihre besten Früchte trug und namentlich der wahren Gotteserkenntnis bedeutend vorarbeitete. So kam der menschliche Geist der von oben gegebenen Wahrheit entgegen, und die Vorarbeiten der Jahrhunderte setzten ihn in den Stand, die Schätze der Erkenntnis zu heben, das göttliche Wort, großenteils bildlich und populär ausgesprochen, in menschlichen Begriffen scharf und genau zu fassen, systematisch die neuen Ideen zu verbinden, sie wissenschaftlich soviel als möglich zu vermitteln und alle Einwendungen des zweifelnden Verstandes zurückzuweisen.

3. Die Vereinigung aller Völker zur Einheit des Orbis Romanus bezeichnet schon Eusebius (Demonstratio evang. 3, 6) als eine besondere Fügung der göttlichen Providenz; die Kenntnis der lateinischen (Plinius, Hist. nat. 3, 5, sect. 6) und der griechischen Sprache verbreitete sich überallhin. Und die im Interesse der römischen Heereszüge gebauten Straßen gingen bis an die Grenzen des Reiches, von Mailand über die Alpenpässe nach Arles, Lyon, Mainz, Tirol, Istrien. Mit Arles stand Nîmes, Narbonne, das mittägige Frankreich und Spanien bis Cádiz in Verbindung. In Lyon kreuzten sich die vier großen Verkehrsstraßen Galliens, nach Marseille zum Mittelmeer, nach Saintes an das Atlantische Meer, nach Boulogne zum Kanal von Calais, nach Mainz, dem Rhein und dem Nordmeer. Von Trier nach Sirmium zog eine große Straße die Donau entlang und verband Rätien, Vindelizien, Pannonien mit Gallien. Von da ging die Straße durch Mösien, Skythien und Kleinasien, Syrien und Ägypten. Längs der Nordküste Afrikas zog der Weg über Cádiz, Malaga, Cartagena bis zum Fuß der Pyrenäen.

§ 36. Die Messiashoffnungen zur Zeit Christi und ihre Erfüllung durch ihn.

Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II[4], Leipzig 1909, 417 ff. Langen, Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi, Freiburg i. Br. 1866, 391 ff. Schoettgen, Horae hebraicae et talmudicae. II: De Messia, Dresdae et Lipsiae 1742. Berthold, Christologia Iudaeorum Iesu Apostolorumque aetate, 1811. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, Stuttgart 1838, 195 ff. Zeller, Über die Behauptung, daß das vorchristliche Judentum noch keine messianische Dogmatik gehabt habe (Theol. Jahrbücher 1843, 35 ff). O. Holtzmann, Neutestamentl. Zeitgeschichte[2], Freiburg i. Br. 1906. Felten, Neutestamentl. Zeitgeschichte, Regensb. 1910.

I. Der Messias wird, als in nächster Zukunft erscheinend, von Israel erwartet, wie dies die Evangelien unwidersprechlich dartun.

Diese Hoffnung sprachen aus die Priester und Leviten, welche fragen (Io 1, 19): Tu quis es? . . . 21: Quid ergo? Elias es tu? . . . Pro-

pheta *(ὁ προφήτης)* es tu? Lc 3, 15: Existimante autem populo, et cogitantibus omnibus in cordibus suis de Ioanne, ne forte ipse esset Christus *(ὁ Χριστός)*. Der Priester Zacharias (Lc 1, 76): Et tu, puer, propheta Altissimi vocaberis; praeibis enim ante faciem Domini parare vias eius. Der greise Simeon (Lc 2, 30 f): Quia viderunt oculi mei salutare tuum . . . lumen ad revelationem gentium et gloriam plebis tuae Israel. Die gottesfürchtige Anna (Lc 2, 38): Et haec, ipsa hora superveniens, confitebatur Domino et loquebatur de illo omnibus, qui exspectabant redemptionem Israel. Auch Joseph von Arimathäa, Mitglied des Synedriums, gehörte zu jenen, die auf das Reich Gottes hofften (Mc 15, 43). Das Volk in Galiläa (Io 6, 14): Hic est vere propheta *(ὁ προφήτης)*, qui venturus est in mundum; beim feierlichen Zug in den Tempel (Mc 11, 10).

II. Wenngleich die messianische Erwartung bei den palästinensischen Juden vielfach in ein politisches, sinnliches Messiasideal verkehrt war, bei den alexandrinischen dagegen in leere Abstraktionen sich verflüchtigt hatte, so bietet doch das Neue Testament hinlängliche Anhaltspunkte, welche einen den Weissagungen entsprechenden Inhalt dem Messiasbilde verleihen.

Der Messias soll hervorgehen aus Bethlehem im Lande Juda (Mt 2, 6); er stammt aus Davids Geschlecht (Io 7, 41—43), und doch ist sein Ursprung, weil göttlich, dunkel (Io 7, 27); er ist König in Israel (Mt 2, 2. Io 6, 15. Lc 23, 2). Er ist der große Prophet (Io 6, 14), Gottes Sohn (Io 11, 27; 12, 34. Mt 4, 3 6. Mc 3, 11 f. Mt 16, 16; 26, 39 ff. Io 1, 1 10 14 49; 9, 35), ausgerüstet mit göttlicher Gewalt und göttlichem Leben (Io 7, 31; 12, 34); er wird eine Heilsanstalt errichten, in welcher eine neue höhere Ordnung erscheint (Mt 3, 2—11), er wird sein Volk erlösen von seinen Sünden (Lc 1, 76 f); er soll herrschen über sein Volk in nie endender Glückseligkeit (Io 12, 34), die von Israel über alle Völker ausgeht (Lc 1, 78; 2, 30—32).

III. Die der Zeit unmittelbar vor und nach der Ankunft des Herrn angehörenden Schriften der verschiedenen Richtungen bei den Juden bestätigen, in gleicher Weise wie die Evangelien, die Allgemeinheit der messianischen Erwartungen.

1. Ungeachtet ihrer Lösung aus der alttestamentlichen Heilsökonomie und ihrem Festhalten an dem Pentateuch allein, als göttlicher Offenbarung bei den Samaritanern, war die Messiaserwartung lebhaft. Der Messias ist der Prophet, der kommen und sie über alles belehren wird (Dt 18, 15 18 f. Io 4, 25 29); er ist der „Bekehrer" (הַמֵּשִׁיב; vgl. Gesenius, Commentatio de Samaritanorum theologia ex fontibus ineditis, Lipsiae 1822, 44), der „Erlöser der Welt" (Io 4, 42). Der Alexandriner Philo (De execratione § 8) verbindet mit dem allgemeinen Gedanken an eine einstige Befreiung Israels von der heidnischen Herrschaft und der Zurückführung aus der Diaspora seine

Anschauungen über die Macht der Tugend, ohne jedoch die Tätigkeit des Logos zur Begründung des künftigen Heils in Abrede zu stellen. Bezeichnend für die messianischen Erwartungen der Alexandriner ist Buch 3, V. 784 der Sibyllinischen Bücher, mit offenbaren Anklängen an Is 7, 14 und überraschender Ähnlichkeit mit der 4. Ekloge des Virgilius; es wird das Mägdlein gepriesen, „in welchem Gott wohnen werde und dem es unsterbliches Licht verleihe". Die Abfassung dieses Buches fällt höchst wahrscheinlich in die Mitte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts. Dasselbe gilt von V. 414 f, welcher Abschnitt den Messias schildert, der vom Himmel kommend Gericht hält und den Tempel glänzender aufbaut, als er je war.

2. Bei den palästinensischen Juden flammte zur Zeit der Makkabäerkämpfe die Messiashoffnung von neuem auf (1 Mach 4, 46; 14, 41). Simon, berichtet das erste Buch der Makkabäer, hat das Fürstentum nur angenommen, bis der „zuverlässige Prophet" kommt, den Moses geweissagt hat. Das Buch Henoch, ursprünglich wohl hebräisch geschrieben von der Mitte des 2. bis zum 1. vorchristlichen Jahrhundert und in Palästina entstanden, schildert die Zeit des „Messias", des „Menschensohnes", des „Auserwählten" als bevorstehend; er wird ein großer Prophet sein, der die „verborgenen Dinge" richtet; Himmel und Erde werden umgestaltet, und die Sünder nicht mehr sein (45, 3 4 5; 46, 1 f; 62, 6; 69, 29). Das Psalmbuch Salomons, hebräisch geschrieben nach der Eroberung Jerusalems durch Pompejus (63 v. Chr.), erwartet die Wiederherstellung des davidischen Königtums, die Zurückführung der zerstreuten Israeliten und die Unterjochung der Heiden durch den Messias; unter ihm, dem Sündelosen, werden alle geheiligt werden (17, 29 36 41 46; 17, 48; 18, 6—10). Die chaldäischen Paraphrasen über den Pentateuch von Onkelos (hrsg. von A. Berliner, Berlin 1884) und über die Propheten von Jonathan ben Usiel (abgedruckt in der ersten Bambergischen rabbinischen Bibel 1518), zugleich mit Beginn der christlichen Zeitrechnung geschrieben, übersetzen das geheimnisvolle שִׁילֹה mit מְשִׁיחָא (Gn 49, 10); daß das Zepter bereits von Israel genommen war, konnte niemand leugnen. Auch die Weissagung vom Stern Jakobs (Nm 24, 17) ward messianisch gedeutet. Der Messias ist König und Prophet (Is 9, 6; 11, 1; 52, 1 f), Vermittler der Sündenvergebung (Is 53, 10) und Richter (Is 53, 7); den Antimessias (Armillus) wird er töten durch sein Wort (Is 11, 2). Das Buch der Jubiläen, Ende des 2. vorchristlichen Jahrhunderts ursprünglich in hebräischer Sprache in Palästina verfaßt, verheißt die Segnungen des Messias: „Der Herr wird seine Diener heilen, und sie werden sich erheben und werden immerdar tiefen Frieden schauen und ihre Feinde wieder verfolgen. Und sie werden sich freuen mit Freuden in Ewigkeit" (c. 23).

3. An die Jubiläen reiht sich der Zeit nach Flavius Josephus. Er hatte den Fall Jerusalems erlebt. Matt, eitel und feig, wie er war, hat er die Hoffnung auf Erfüllung der Verheißung, an die er für seine Person allerdings glaubte (Antiquitates 4, 6, 3; Bellum iud. 5, 9, 4), bezüglich der Danielschen Weissagung und jener Bileams, die ihn den Römern gegenüber verlegen machte, auf einen sehr schwachen Ausdruck gebracht. In einer besonders

schamlosen Stunde nannte er die messianische Verheißung ein „zweideutiges Orakel" (Bellum iud. 6, 5, 4). Aber auch die Anwendung auf Vespasian, worin Tacitus (Hist. 5, 13) ihm folgte, beweist, daß man entschieden einen persönlichen Messias und nicht bloß eine messianische Zeit erwartete. Josephus selbst erzählt von den Gauklern, die sich als Messiasse ausgaben, und gibt den Grund an, warum das Volk ihnen glaubte; es war eben die Überzeugung von der bevorstehenden Erfüllung der messianischen Weissagung (Bellum iud. 6, 5, 2 3). „Vielleicht magst du einst wieder zu Ehren kommen", ruft er über den Trümmern von Jerusalem aus, „wenn du den Gott, der dich vernichtete, versöhnt hast; aber die Aufgabe der Geschichtschreibung setzt dem Gefühle Schranken, und mir kommt nicht zu, die Heimat zu betrauern, sondern die Ereignisse zu erzählen" (Bellum iud. 5, 1, 3). Doch bemerkt er (Antiquitates 4, 6, 4), sein Volk, das bestimmt sei, über die ganze Erde sich auszubreiten, werde auch gegen jene Sieg und Macht erwerben, welchen es Gewohnheit gewesen, siegreich heimzukehren.

4. Für die Anschauung der Zeit nach der Zerstörung der Stadt und des Tempels sind das vierte Buch Esra und die „Himmelfahrt Mosis" bezeichnend; jenes ist unter Kaiser Nerva von einem palästinensischen Juden abgefaßt (Ausgaben s. bei Kaulen-Hoberg, Einleitung in die Heilige Schrift des Alten und Neuen Test. I^5, Freiburg i. Br. 1911, 60), diese (hrsg. von Clemen, Bonn 1904) gleichfalls in Palästina kurze Zeit vorher. Während bei den Zeloten die Messiasidee sich immer mehr versinnlichte, tritt in diesen Büchern eine geistige, rein religiöse Anschauung von der messianischen Zeit uns entgegen.

5. Den wesentlichen Inhalt der Messiasidee bilden folgende Momente:

a) Dem Messias werden Tage der Not vorhergehen (Mt 24, 8. Mc 13, 9. Mischna Sota 9, 15). Vgl. Wünsche, Der babylon. Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen II 1, Leipzig 1887, 350.

b) Elias ist Vorläufer (Mt 17, 10. Mc 9, 11. Mt 11, 14; 16, 14. Mc 6, 15; 8, 28. Io 1, 21. Mischna Edujoth 8, 7). Vgl. Wünsche a. a. O. II 3, 442.

c) Der Messias heißt auch der Menschensohn (Henoch 46, 1 4; 48, 2; 69, 26) und der Auserwählte (ebd. 45, 3 4; 49, 2; 51, 3 5), seltener Sohn Gottes (ebd. 102, 2. 4 Esra 7, 28; 13, 32); er ist aus Davids Geschlecht (Psalterium Salomonis 17, 5. Mt 22, 42. Mc 12, 35. Lc 20, 41. Io 7, 41. Targum Ionathan in Is 11, 1 [Ausgabe s. oben S. 318]. Ir 23, 15). Daher ist er geboren zu Bethlehem, der Stadt Davids (Mich 5, 2). Das Buch Henoch und Esra (Targum Ionathan in Zach 4, 7) geben ihm eine ewige Präexistenz (Henoch 46, 1; 62, 7; 48, 3. 4 Esra 12, 32; 13, 26 52. Vgl. Mich 5, 2. Dn 7, 13). Das nachchristliche Judentum betonte dagegen die menschliche Seite des Messias stärker (Iustin., Dial. c. Tryph. c. 49: *πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι.* Talmud Ierusalem Taanith 2, 1).

d) Ein letzter Angriff und die Vertilgung der feindlichen Mächte ist mit seinem Kommen verbunden (4 Esra 13, 37. Henoch 90, 16. Mischna Sanhedrin fol. 97^a). Vgl. Wünsche a. a. O. II 3, 190.

e) Ebenso die Erneuerung Jerusalems (Henoch 53, 6; 90, 28. 4 Esra 7, 26. Vgl. Schoettgen, Horae hebraicae I 1205 f).

f) Sammlung der Zerstreuten (Psalter. Salom. 11, 18. 4 Esra 13, 39) unter dem König Messias in seinem Reiche (Psalter. Salom. 17. *βασιλεία τοῦ θεοῦ, τῶν οὐρανῶν,* מַלְכוּת שָׁמַיִם, Mischna Berachot 2. Vgl. Dn 7, 13). Vgl. Wünsche, Der jerusalem. Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen, Zürich 1880, 8).

g) Die Herrschaft des Messias über die Welt. Nach den Sibyllinen (Buch 3, V. 698 f) und Philo (De praemiis et poenis § 16) ist die Unterwerfung der Heiden eine freiwillige, nach andern (Assumptio Moysis 10, 8) eine auf Gewalt gegründete.

h) Ungetrübte Freude und Wonne (Sibyll. 3, 371 f. Philo a. a. O.), allgemeine Heiligkeit und Gerechtigkeit (Lc 1. 74. Henoch 48, 4).

i) Welterneuerung, הָעוֹלָם חַדָּשׁ, הָעוֹלָם הַבָּא, *ὁ αἰὼν οὗτος*, *ὁ αἰὼν ὁ μέλλων* oder *ὁ ἐρχόμενος* (Mt 19, 29. Mc 10, 30. Eph 1, 21). Eine Verschiedenheit der Auffassung bestand darin, daß ein Teil das Reich des Messias ewig währen ließ, so daß mit dem Erscheinen des Messias die neue Welt eintrat, andere dagegen dem messianischen Reich nur eine zeitliche Dauer zuschrieben, nach dessen Ende das Gericht und die Welterneuerung eintreten sollte (Psalter. Salom. 17, 4. Sibyll. 3, 49. Henoch 62, 14. Dagegen Mischna Sanhedrin fol. 99a [vgl. Wünsche, Babylonischer Talmud III 3, 204]. 4 Esra 7, 28). In der späteren jüdischen Theologie ist die letztere Anschauung die herrschende (4 Esra 7, 30).

k) Allgemeine Auferstehung (Dn 12, 2. 2 Mach 7, 9 14 23 36; 12, 43. Henoch 51. Flavius Iosephus, Antiquitates 18, 1, 2; Bellum iud. 2, 8. Mischna Sanhedrin fol. 90a b). Vgl. Wünsche a. a. O. II 3, 142 f.

l) Letztes Gericht; ewige Seligkeit und Verdammung (4 Esra 7, 33. Assumptio Moysis 10, 9). Vgl. A. Schweitzer, Von Reimarus bis Wrede, eine Geschichte der Leben Jesu-Forschung, Tübingen 1907, 221 ff.

IV. In Jesus von Nazareth sind die Weissagungen auf den kommenden Messias erfüllt, wie er selbst erklärt, wie alle Zeitbestimmungen beweisen, was alle ihm zukommenden Eigenschaften dartun.

1. Jesus erklärt, er sei der Messias (מָשִׁיחַ, *Χριστός*), der Gesalbte, d. i. von Gottes Geist Erfüllte und Geheiligte. Io 4, 25 f: Dicit ei mulier: Scio, quod Messias venit, qui dicitur Christus. . . . Dicit ei Iesus: Ego sum, qui loquor tecum. Lc 18, 31: Ecce, ascendimus Ierosolymam, et consummabuntur omnia, quae scripta sunt per Prophetas de Filio hominis (vgl. Io 19, 12 f). Mt 26, 63 f: Adiuro te per Deum vivum, ut dicas nobis, si tu es Christus, Filius Dei. Dixit illi Iesus: Tu dixisti.

2. Als Jesus erschien, hatte Israel seine politische Selbständigkeit verloren (Gn 49, 11) und war als Staat im römischen Reich aufgegangen. „Wir haben keinen andern König als den Cäsar", sprachen die Hohenpriester und Ankläger Jesu (Io 19, 15). Vgl. Flavius Iosephus, Antiquitates 20, 9. Jetzt oder niemals mußte die verheißene Herrschaftsstellung (s. oben S. 293) nach ihrer überweltlichen Natur kommen. Mit der Zerstörung der Stadt und des Tempels unter Vespasian (70 n. Chr.) verschwand der letzte Rest von staatlichem Verband unter den Juden. Jesus erschien am Ausgange der neunundsechzigsten Jahrwoche, vom Wiederaufbau des Tempels an gerechnet (Dn 9, 24—27). Er erscheint in dem zweiten Tempel, der von Zorobabel nach dem Exil erbaut worden und der vor seiner Zerstörung durch die Erscheinung der Herrlichkeit Gottes in ihm den ersten übertreffen sollte (Agg 2, 6—9; der Tempelumbau unter Herodes [23 v. Chr.] war kein eigentlicher Neubau). Jesus erschien, als das aaronitische Priestertum noch den Dienst im Heiligtum hatte, das bald danach mit dem gesamten Opferkultus abrogiert und durch ein neues Opfer und Priestertum ersetzt werden sollte (Mal 1, 10; 3, 3), nachdem der Vorläufer Buße gepredigt hatte im Geiste des Elias (Mal 3, 1.

Lc 1, 76. Mt 3, 1) und die Erwartung des Messias aufs höchste gestiegen war (Mt 16, 14; 11, 3. Mc 6, 15; 8, 28; 9, 11. Lc 9, 8. Io 1, 19 ff).

3. In Jesus von Nazareth erblicken wir alle von den Propheten geweissagten Eigenschaften des Messias. Er ist der Sohn Abrahams (Gn 12, 3; 18, 18; vgl. Mt 1, 1 f), aus dem Stamme Juda (Gn 49, 10; vgl. Mt 1, 1 f. Hebr 7, 14), der Familie Davids (2 Rg 7, 12; vgl. Mt 1, 1), zu Bethlehem (Mich 5, 2; vgl. Mt 2, 6) von einer Jungfrau (Is 7, 14; vgl. Mt 1, 20) geboren, arm und niedrig (Zach 9, 9 10; vgl. Mt 21, 5). Sein Erscheinen und seine Taten waren wunderbar (Is 9, 6; vgl. Io 15, 24), er leidet und stirbt, geht aber glorreich aus dem Grabe hervor (Zach 9. Ps 21. Is 53). Bald nach seinem Tode werden Stadt und Tempel zerstört, Israel wird zerstreut unter die Völker (Dn 9, 26; 12, 11. Os 3, 4), ein neuer Bund und ein neues Priestertum wird gestiftet (Mal 1, 10 11. Mt 26, 26. 1 Cor 11, 24), der Messias den Heiden verkündet, die ihm huldigen (Is 60 bis 63. Rom 10, 18).

Über die Erfüllung der Berufung Israels trotz der Abführung nach Babylon vgl. 4 Rg 17, 6 27; 18, 11. 1 Chr 5, 26. 1 Esra 2, 59 61. Lc 2, 36. Apc 7, 6 ff. Haltlos sind die Einwände, als hätte sich Johannes nicht als Vorläufer gefühlt, der nur aus Mißverständnis von Mt 11, 3 hervorgeht, und als hätte Jesus selbst beim Einzug in Jerusalem an keine Erfüllung einer Prophezeiung gedacht, ja als hätte er Mt 22, 45 seine davidische Abkunft selbst in Abrede gestellt. Diese Einwände können nur unter Verleugnung des biblischen Wortsinns und Zusammenhangs erhoben werden (vgl. „Jesus Christus", Hochschulkursvorträge 1908, 58 ff).

V. Da der Messias erscheinen soll zu einer Zeit, in welcher die ursprüngliche religiös-politische Organisation des Volkes noch bestand, Israel noch nach Stämmen geordnet war, das Priestertum noch tätig und die gesetzlichen Opfer noch dargebracht wurden, der Tempel mit dem Allerheiligsten den Mittelpunkt des Bundesvolkes bildete, so kann nach Israels Fall der Messias nicht mehr erscheinen. Darum ist entweder die Messiaserwartung nichtig oder, da dies dem Gesagten gemäß nicht behauptet werden kann, er ist schon erschienen. Von allen aber, die als Messias sich ankündeten, ist es nur Jesus allein, in dem alle geweissagten Eigenschaften sich erfüllen. Darum entweder kein Messias oder Jesus von Nazareth allein ist der Messias.

1. So lebendig war die Überzeugung der Juden, mit dem Untergange des Tempels sei der letzte Termin der Erwartung verflossen, daß sich daraus die Sage gestaltete, der Messias sei am Tage der Tempelzerstörung in Bethlehem Juda geboren worden, habe sich aber aus Gründen wieder in die Verborgenheit zurückgezogen. Vgl. Mischna Sanhedrin fol. 96^{b}—97^{a}; vollständig mitgeteilt bei Delitzsch, Kommentar zum Briefe an die Hebräer, Leipzig 1857, 762 ff. Sepp, Leben Jesu IV, Regensb. 1845, 278. Vgl. Tractatus Berachot 2; bei Wünsche a. a. O. Aber die Messiaserwartung wollten sie nicht auf-

geben (Gemara Hierosolym. Tract. Berachot 5, 1), wie die vielen Pseudo-Messiasse in jener Zeit beweisen; sie enthielten sich jedoch, da alle auf später angesetzten Termine als verfehlt sich erwiesen hatten, jeder weiteren Berechnung. Rabbi dixit: omnes termini Messiae transierunt, bei Schoettgen, Horae hebraicae. II. De Messia 489; die Talmudisten sprachen Verwünschungen über alle aus, welche noch länger die Zeit seiner Ankunft ausrechnen würden. Belegstellen bei Sepp a. a. O. 284 ff.

2. Weder das assyrische noch das babylonische Exil können mit dem gegenwärtigen Zustande der Juden in Vergleich gebracht werden; denn im Gegensatz zu damals fehlen ihnen die gottgesandten Propheten, die mosaische Volksordnung, das Priester- und Levitentum, der messianische Stamm. Jene Katastrophe war als Prüfung geweissagt, nicht aber die mit der Zerstörung Jerusalems eingetretene, welche schon die Zeitlänge als endgültige erscheinen läßt.

VI. Die Übereinstimmung des von den Propheten entworfenen Messiasbildes mit dessen Verwirklichung in Jesus von Nazareth nachzuweisen, war die Aufgabe des höchsten und letzten Propheten, Johannes'. Während der erste, Moses, auf den kommenden hinwies, hat er auf den gekommenen gedeutet. So hat in ihm die Prophetie ihre Aufgabe, ein „Führer zu Christus" zu sein, in vollendetster Weise erfüllt, und die Gewißheit der messianischen Würde Jesu von Nazareth ward vom göttlichen Geiste selbst jedem Israeliten bezeugt.

Io 1, 29: Vidit Ioannes Iesum venientem ad se et ait: Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi. 30: Post me venit vir, qui ante me factus est; quia prior me erat. 31: Et ego nesciebam eum, sed ut manifestetur in Israel, propterea veni ego in aqua baptizans. 32: Et testimonium perhibuit Ioannes dicens: Quia vidi Spiritum descendentem quasi columbam de coelo, et mansit super eum. 33: Et ego nesciebam eum; sed qui misit me baptizare in aqua, ille mihi dixit: Super quem videris Spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est, qui baptizat in Spiritu Sancto. 34: Et ego vidi; et testimonium perhibui, quia hic est Filius Dei. 36: Et respiciens Iesum ambulantem, dicit: Ecce Agnus Dei. Der jüdische Volksglaube überlieferte im Anschluß an 4 Rg 2, 11, Elias sei nicht gestorben und werde (Mal 4, 5) zur Bekehrung der Sünder vor dem großen Tage des Herrn wiederkommen (Eccli 48, 10. Io 1, 21. Mt 16, 14); seine Ankunft galt als das Kriterium für die baldige Ankunft des Messias (Mt 17, 10); der Heiland selbst geht auf diese Vorstellung ein, erklärt aber den Johannes als den wieder erschienenen Elias (Mt 11, 13 f; 17, 12); als solcher war Johannes auch vor seiner Geburt angekündigt (Lc 1, 17), und er tritt auch in seiner ganzen Erscheinung in die Fußstapfen des Elias (Mc 1, 6. 4 Rg 1, 8). Die Juden, von sinnlichen Vorstellungen befangen, hielten dagegen an dem Gedanken fest, daß der Messias noch nicht gekommen, weil Elias noch nicht erschienen sei (Iustin., Dial. c. Tryph. c. 8. Mischna Edujoth 8, 7).

Die obengenannte Bedeutung des Johannes hat die Kirche in dem Hymnus auf sein Fest ausgesprochen:

Ceteri tantum cecinere Vatum
Corde praesago iubar affuturum,
Tu quidem mundi scelus auferentem
Indice prodis.

VII. Als Ursachen, daß trotz alledem ein großer Teil der Juden den erschienenen Messias nicht als solchen anerkannte, sind besonders hervorzuheben: a) die religiösen Anschauungen der Pharisäer und der mit ihnen verbündeten Priester und Gesetzeskundigen; b) die fleischlichen Erwartungen eines großen Teils der Juden von dem Messias, seinem Wirken und seinem Reiche; c) die Käuflichkeit der Hohenpriester und deren sowie eines großen Teiles des Volkes sittliche Verkommenheit.

1. Längst hatte sich zu Jesu Zeit neben die Leviten, die ursprünglichen Lehrer des Volkes, ein Stand von Schriftgelehrten gestellt (סֹפֵר, γραμματεύς, 1 Esra 7, 6; vgl. Staerk, Neutest. Zeitgeschichte II, Leipz. 1907, 29), welche durch einen feierlichen Akt (Überreichung der Schlüssel; vgl. Schoettgen, Horae hebr. II 894) als Rabbi eingeführt wurden; aus ihnen wählten die Synagogen ihre Sprecher, die Synedrien ihre Mitglieder. Ihre Tendenz wurzelte in dem Satze (Simons des Gerechten, zur Zeit Alexanders d. Gr.): Machet einen Zaun um das Gesetz (Pirke Aboth 2; vgl. Wünsche, Der babylonische Talmud I 1). Das ganze Leben ward geregelt durch Erläuterungen und traditionelle Ergänzungen des Gesetzes; wo letzteres keine Vorschriften hatte, wurden nach einer wirklichen oder angeblichen Analogie neue Gebote ausgedacht, was zu einer Kasuistik führte, die an Aberwitz streift. So spielte Jesus auf die Streitfrage an, was zu tun sei, wenn ein Schaf am Sabbat in die Zisterne falle; die einen meinten, es sei bis zum Abend zu ernähren, die andern, es sei herauszuziehen; ferner: ob man am Sabbat das Wasser zum Tiere oder das Tier zum Wasser führen soll. Besonders die Speisegebote wurden verschärft (Lc 10, 8. Mt 15, 11. 1 Cor 10, 25), die Reinigungen vermehrt. „Sie reinigen uns noch die Sonne!" rief ein Sadduzäer einem Priester zu (Grätz, Geschichte der Juden III^3, Leipzig 1878, 651. Mc 7, 1—4. Mt 23, 27); die Sabbatgesetze verboten 39 Beschäftigungen. Vgl. Jost, Geschichte des Judentums und seiner Sekten I, Leipz. 1857, 178. Fiebig, Ausgewählte Mischnatraktate in deutscher Übersetzung, Tübingen 1905 ff. Hieraus erklärt sich der Einfluß des Rabbi auf das Volk, indem er allein die Regeln des gerechten Lebens bestimmt; der Israelit soll den Rabbi mehr ehren, ihm eher in der Not beispringen als seinem eigenen Vater. Je ernster diese es nahmen, desto mehr zogen sie sich von der befleckenden Unreinheit derer zurück, die nach ihren Begriffen nie aus ihr heraustraten; so bildete sich die Sekte der Abgesonderten (פְּרוּשִׁים, aramäisch פְּרִישַׁיָּא, status emphat. פְּרִישָׁא; vgl. Holtzmann, Neutestamentl. Zeitgeschichte 211), der Pharisäer. Die Sadduzäer (צְדוּקִים v. צָדוֹק) repräsentierten die Aristokratie, hielten an der äußeren Form

des mosaischen Gesetzes fest, aber ohne die Schultraditionen; vielfach in den höchsten priesterlichen Würden, waren sie der vaterländischen Religion innerlich entfremdet und neigten den religiösen und politischen Ideen des Auslandes zu. „Die Pharisäer besitzen im Volke solchen Einfluß, daß sämtliche gottesdienstlichen Verrichtungen, Opfer und Gebete nur mit ihrem Gutdünken dargebracht werden.... Die Sadduzäer sind nur wenige Männer; so oft sie zu Ämtern gelangen, stimmen sie, wenngleich unwillig und gezwungen, den Pharisäern bei, indem sonst das Volk sie nicht dulden würde" (Iosephus, Antiquitates 18, 1, 4). Das Gottesreich, das Jesus verkündete, stand zu der Theokratie, welche die Pharisäer wollten, im prinzipiellen Gegensatz; hier das Gebot der sittlichen Erneuerung und die Verwerfung ihrer Äußerlichkeit, die Berufung aller zum Reiche Gottes, dort die Selbstzufriedenheit wegen Erfüllung des Gesetzes in der oben bezeichneten Ausdehnung und das Bewußtsein, die auserwählten Lieblinge Gottes zu sein. Jesu Antworten überraschten, beschämten sie, er enthüllte ihre innere Blöße, entflammte aber um so mehr ihren Haß (Mt 6, 1—8; 21, 16 23 f; 22, 17 f. Io 11, 47). Ihre fanatischen Hetzereien fanden bei der Menge, besonders in Jerusalem und Judäa, einen günstigen Boden.

2. Aus den oben mitgeteilten Stellen ergibt sich, in welcher Weise das Volk die Messiasidee ins Sinnliche und Politische verkehrt hatte. Man beachtete in jenen Tagen nur das an den messianischen Weissagungen, was dem Nationalstolz, dem Haß gegen die Unterdrücker, namentlich Rom, dem Bewußtsein, das auserwählte Volk zu sein, entsprach; jene zweite Reihe von Weissagungen, welche den Messias als den armen, demütigen Knecht des Herrn schildern, vergaß man so sehr, daß man diese auf eine andere Person übertrug, durch die Unterscheidung zwischen dem Messias, dem Sohne Davids, und dem Messias, dem Sohne Josephs (Berthold, Christologia Iudaeorum 74). Die Idee eines leidenden Messias widerstrebte den Juden derart, daß das Targum Ionathan Is 53 vom Messias deutet, dennoch aber alle Stellen, die von seinem Leiden reden, auf das Volk bezieht. Ebenso dünkt auch den Jüngern die Lehre von einem leidenden Messias schriftwidrig (Io 12, 32. Lc 24, 25; 18, 34. Mt 16, 22).

Die Vorstellung von einem leidenden Messias bei den Juden verwirft De Wette vollständig (De morte Christi expiatoria, Berlin 1813, 1—148); Wünsche dagegen bejaht sie (Die Leiden des Messias in ihrer Übereinstimmung mit der Lehre des Alten Testamentes und den Aussprüchen der Rabbinen usw., Leipzig 1870). Allerdings ist im Talmud wiederholt von Leiden des Messias die Rede, auch Tryphon bestätigt diese Anschauung (Iustin., Dial. cum Tryph. c. 68 89). Selbst von einem Leiden um der Sünde der Menschen willen ist im Talmud die Rede (Mischna Sanhedrin fol. 98^b im Anschluß an Is 53; vgl. Wünsche a. a. O. 65 ff). In gewissen Kreisen des Judentums mochte man, besonders seit dem 2. Jahrhundert nach Christus, sich mit der Idee eines leidenden und sühnenden Messias vertraut gemacht haben; im ganzen und großen jedoch mag sie dem Judentum des Zeitalters Christi fremd gewesen sein.

Der Gedanke, daß durch Israel alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollen, war immer mehr in den Hintergrund getreten; der Erwartete gehörte dem auserwählten Volke an, und wie der Auserwählung aus sämtlichen Völkern der Erde behufs Bewahrung der wahren Gottesverehrung das feindliche Verhältnis zu den übrigen Völkern entsprach, so wurde denn auch der

Messias der Besieger der Heiden, aber in ganz profaner, politischer Weise, welche die Juden völlig das geistige Verhältnis vergessen ließ (vgl. Holtzmann, Neutest. Zeitgeschichte 395 ff). Die gleiche Berufung der Heiden zu den Segnungen des „Himmelreiches" zu verkünden, statt als Sklaven der Juden sie zu unterwerfen, galt als todeswürdiges Verbrechen (Act 22, 21—22). Einen Scheingrund für diese Anschauung bot die ganze Geschichte des israelitischen Volkes, das unter theokratischen Institutionen lebte; wie zu Rom der Staat zugleich die Religion in sich schloß, so stand umgekehrt in Israel die staatliche Ordnung ganz im Dienste der Religion und war von ihr abhängig; dort eine Staatsreligion, hier ein Religionsstaat.

3. Über den Stand der Sittlichkeit in Jerusalem gibt das Psalterium Salomonis 8, 9—11 (vgl. Geiger, Der Psalter Salomons, Augsburg 1871, 48) üble Andeutungen. Seit die Zahl der Reinigungen, Zehnten, Fasten- und Sabbatgesetze der einzige Gegenstand der Beschäftigung der Schriftgelehrten geworden war, trat das innere Leben, Herz und Gesinnung immer mehr in den Hintergrund. Jesus weist daher auf die Sünden hin trotz aller Beobachtung der Reinigungsgesetze (Mt 23, 25), nennt sie ein ehebrecherisches Geschlecht (Mt 12, 39; 16, 4. Mc 7, 15).

Selbst der Talmud gesteht die Sittenlosigkeit der Rabbinen zu. Doch stellen die sog. Oden Salomons ein Andachtsbuch voll herzlicher Innerlichkeit dar (Harnack, Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem 1. Jahrh., Leipzig 1910).

Die Schilderung seiner selbst als eines solchen, das noch jeden seiner Propheten getötet hatte, konnte das Volk in seinen heiligen Schriften lesen (2 Esr 9, 26. Ir 2, 30), und Stephanus hatte sterbend gleiche Anklage gegen dasselbe, wie sie bereits Moses ausgesprochen hatte, erhoben (Act 7, 51. Ex 32, 9; 33, 3 5). Das Zeugnis des Josephus, wenngleich nicht völlig unparteiisch, dürfte darum nicht ohne jede historische Berechtigung sein (Bellum iud. 5, 13, 6): „Wenn die Römer gezögert hätten, über dieses Geschlecht von Frevlern zu kommen, so hätte ein Erdbeben sie verschlungen, oder die sodomitischen Wetterstrahlen hätten sie getroffen; denn dieses Geschlecht war gottloser als alle, die etwas dergleichen litten." Die alten Priestergeschlechter sowohl als die durch Herodes zur hohenpriesterlichen Würde Beförderten waren Hohepriester durch der Prokuratoren oder Herodianer Gnaden, innerlich korrumpiert und durch Aussicht auf Gunst und Stellen in Abhängigkeit gehalten, darum bei dem Volke verachtet und verhaßt (Iosephus, Antiquitates 18, 2; 19, 6. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II 464 ff 483 ff 491).

Über Pharisäer und Sadduzäer vgl. Müller, Pharisäer und Sadduzäer oder Judaismus und Mosaismus (Sitzungsbericht der Wiener Akademie XXXIV 95 ff). Schegg, Bibl. Archäologie, Freiburg i. Br. 1887. Felten, Neutest. Zeitgeschichte I 372 ff.

4. Indem das Volk von der göttlichen Führung sich abwandte, konnte auch die Dunkelheit und zeitlich ungenaue Bestimmung mancher Weissagung ihm äußeren Anlaß zum Irrtum geben. Vielfach erscheint in den Weissagungen der ideale Zusammenhang der irdischen Messiastätigkeit mit der eschatologischen als zeitliche Aufeinanderfolge, oder die Weissagungen enthalten nur einzelne Züge, die zum Gesamtbild schwer zu vereinigen waren. Gläubiger Sinn hatte

hier an das sicher Erkannte sich zu halten und über das Dunkle die Aufklärung mit Eintritt der bestimmten Zeit zu erwarten. Statt dessen wurden die Weissagungen mißbraucht, die Erwartungen eitler Selbstsucht und verkehrten Weltgeistes zu erweisen.

§ 37. Die Weissagungen Christi.

F. Schmid, Christus als Prophet, Brixen 1892.

I. Moses, der Prophet, Mittler und Verkünder des Gesetzes des Alten Bundes, hatte schon hingewiesen auf Christus, den Propheten, Mittler und Stifter des Neuen Bundes. Nach den Evangelien verkündete auch Christus voraus die großen Ereignisse und Wendepunkte in seinem Leben und im Leben der Kirche seit Beginn bis zur Vollendung. So bilden die Weissagungen des Herrn den Abschluß des Beweises aus den Weissagungen.

II. Die Weissagungen Christi zerfallen in drei Klassen: a) in Weissagungen, die seine eigenen Lebensverhältnisse betreffen; b) Weissagungen, welche sich auf die Geschichte der Kirche beziehen; c) Weissagungen über die Juden, Jerusalem und den Tempel.

1. Jesus sagt voraus den Verrat des Judas (Mt 26, 21 f. Mc 14, 18. Lc 22, 21 f. Io 13, 21), wie er dem Petrus, der mit ihm sterben zu wollen beteuerte, voraussagte, daß er in der nächsten Nacht ihn dreimal verleugnen werde (Mt 26, 34 35), wie er die Gedanken des Nathanael kannte und ihm sogar den Ort bezeichnete, wo er sie gedacht (Io 1, 48—50), wie er die Sünden der Samariterin (Io 4, 17) und die der Ankläger des ehebrecherischen Weibes kannte (Io 8, 7), sowie die Anschläge seiner Feinde (Mt 9, 4; 12, 25. Io 2, 22). Die Kardiognosie des Herrn ist die Erscheinung derselben Allwissenheit, welcher weder die Entfernung des Raumes noch der Zeit Grenzen zu ziehen vermögen. Er sagt voraus, daß die Jünger ihn verlassen werden (Mt 26, 31), seine Auslieferung an die Heiden, seine Verurteilung zum Tode, daß er wird verspottet, gegeißelt und getötet werden, daß er aber am dritten Tage wieder auferstehen und zum Vater zurückkehren wird (Mt 20, 18 19; 16, 21; 17, 9. Mc 10, 32—35. Lc 9, 44; 20, 17). Hier, wo die Ereignisse selbst nach der Sachlage und dem Verhalten der Feinde Jesu vorausgeahnt werden konnten, ist besonders auf die Weissagung der näheren Umstände, der Art und Weise seines Todes, der Auferstehung am dritten Tage aufmerksam zu machen, die natürlich keinesfalls vorauserkannt werden konnten. Letztere zwei so wichtige Ereignisse waren vom Herrn zur Bestätigung der Jünger im Glauben ausgesprochen und galten auch seinen Feinden als Beweis für die Wahrheit seiner Sache (Mt 24, 25; 27, 63).

2. Jesus sagt voraus den Fortgang aus geringen Anfängen und Sieg seines Evangeliums sowie die Gründung der Kirche trotz Verfolgung und Tod (Mt 13, 31 33 35; 16, 18. Io 12, 32; 10, 16); sein Evangelium wird in der ganzen Welt verkündet werden (Mt 24, 14; 26, 13. Mc 13, 10. Lc 13, 29).

Seinen Aposteln weissagt er den Empfang des Heiligen Geistes (Mt 10, 19 20. Io 14, 26; 16, 7 13) und ihre Verfolgung durch die Juden (Mt 24, 9; 10, 17. Lc 12, 11; 21, 12. Io 15, 26; 16, 2). Er weissagt die Übertragung des Himmelreiches zu den Heiden (Mt 21, 43. Mc 12, 9. Lc 20, 16), die stete, felsenfeste Dauer seiner Kirche unter allen Verfolgungen (Mt 16, 28; 28, 20). Alle diese Weissagungen setzen eine vollkommen gewisse Erkenntnis des Zukünftigen voraus, das jeder menschlichen Berechnung spottet.

3. Jesus sagt voraus den Aufruhr und Krieg in Judäa, die Zerstörung der Stadt und des Tempels zu Jerusalem mit Angabe vieler Einzelheiten (Mt 24, 5 f. Lc 19, 43 f); in einem Menschenalter soll dies alles noch eintreten (Mt 24, 34. Mc 13, 30. Lc 23, 28). Er sagt voraus die dauernde Zerstreuung der Juden über die Erde bis zum Ende (Lc 21, 24).

4. Die Erfüllung sämtlicher Weissagungen erhellt aus der Geschichte des Herrn, seiner Apostel, seiner Kirche, des jüdischen Volkes. Die Verheißung der Dauer seiner Kirche ist seit 1800 Jahren erfüllt und geht mit jedem Tage ihrer weitern Erfüllung entgegen. Weder die gänzliche Zerstörung der Stadt und des Tempels und noch weniger die bleibende Zerstreuung der Juden unter den Völkern hat eine Analogie in der Geschichte. Syrakus, Antiochien und Alexandrien verloren durch die römische Eroberung nichts von ihrem alten Glanz; eine Verwüstung wie jene von Jerusalem ist ohne Beispiel. Die Zerstörung des Tempels widersprach der römischen Politik gänzlich, wie sie denn auch gegen den Willen des Titus erfolgt war (Iosephus, Bellum iud. 6, 4, 3. Der Kriegsrat hatte tags vorher mit Titus beschlossen, den Tempel zu schonen). Die bleibende Zerstreuung der Juden ist eine völlig abnorme, einzigartige Erscheinung in der Weltgeschichte; die unterjochten Völker gehen bei solcher Zerstreuung regelmäßig unter und werden absorbiert von der stärkeren Nationalität, wachsen zu einem Staat und Volk mit ihr zusammen.

Dem Untergange Jerusalems gingen Aufruhr und Bürgerkrieg voraus (Tacitus, Hist. 1, 2: [tempus] . . . opimum casibus, atrox proeliis, discors seditionibus, ipsa etiam pace saevum). Über die Pseudo-Messiasse vgl. Iosephus, Bellum iud. 2, 13; 6, 5. Da die Empörung schon im Jahre 66 n. Chr. ausbrach, so haben die Zeitgenossen Jesu sie noch erlebt. Über die grauenhaften Vorkommnisse während der Belagerung vgl. Iosephus a. a. O. 6, 3; gegen eine Million Menschen (nach Josephus, der allerdings in den Zahlen nicht ganz zuverlässig ist) kamen um, 90 000 wurden als Sklaven weggeführt, die Stadt mit Ausnahme von drei Türmen dem Boden gleichgemacht (a. a. O. 7, 1). Die dauernde Zerstreuung der Juden ist eine Weissagung, die bereits in Erfüllung gegangen ist und auch noch fortwährend in Erfüllung geht. August., In Ps. 58 sermo 1, 22: Per omnes gentes dispersi (Iudaei), testes iniquitatis suae et nostrae veritatis sunt. Derſ., De fide rerum, quae non videntur c. 6, 9: Non sunt occisi, . . . sed dispersi . . . in libris suffragatores, in cordibus nostri hostes, in codicibus testes. Pascal, Pensées II 8. Auf der andern Seite des Berges baute Hadrian nach der letzten Erhebung unter Bar-Cochba an der Stelle des zerstörten Jerusalem Älia Capitolina (135 n. Chr.); der Tempel blieb in Trümmern,

trotzdem Kaiser Julian, um des Herrn Wort durch Wiederaufbau desselben zu Schanden zu machen, an dessen Wiederherstellung arbeiten ließ.

Feuer aus der Erde und vom Himmel schreckte die Bauleute und zerstörte die Fundamente. Ammianus Marcellinus, Rerum gest. l. 23, 1: Dum itaque rei idem fortiter instaret Alypius iuvaretque provinciae rector, metuendi globi flammarum prope fundamenta crebris assultibus erumpentes fecerunt locum exustis aliquoties operantibus inaccessum; hocque modo elemento obstinatius erumpente cessavit inceptum. Socrates, Hist. eccl. 3, 20: *καὶ διὰ τῆς νυκτὸς σεισμὸς μέγας ἐπιγενόμενος ἀνέβρασε τοὺς λίθους τῶν πάλαι θεμελιῶν τοῦ ναοῦ καὶ πάντας διέσπειρε σὺν τοῖς παρακειμένοις οἰκήμασι.* Sozomenus, Hist. eccl. 5, 21. Theodoret, Hist. eccl. 3, 15. Rufinus, Hist. eccl. 1, 37 f. Philostorgius, Hist. eccl. 7, 9. Gregor. Naz., Or. V in Iulianum 2, 3 4.

Mit ergreifenden Worten schildert Hieronymus, wie noch zu seiner Zeit die Juden von den römischen Wachen die Erlaubnis teuer erkaufen mußten, an der heiligen Stätte ungehindert weinen zu dürfen (In Sophoniam 1, 15): Ut ruinam suae eis flere liceat civitatis pretio redimunt, ut, qui quondam pretio emerant sanguinem Christi, emant lacrymas suas. ... Videas in die, quo capta est a Romanis et diruta Ierusalem, venire populum lugubrem, confluere decrepitas mulierculas et senes pannis annisque obsitos, in corporibus et in habitu suo iram Domini demonstrantes. Congregatur turba miserorum ... adhuc fletus in genis et livida brachia et sparsi crines, et miles mercedem postulat, ut illis flere plus liceat.... Ululant super cineres sanctuarii et super civitates quondam munitas et super excelsos angulos templi, de quibus quondam Iacobum, fratrem Domini, praecipitaverunt.

5. Die Hypothese von Strauß (Leben Jesu II 341 371), Hausrath (Neutest. Zeitgeschichte I, Heidelb. 1868, 175) und andern, es seien diese letzteren Weissagungen vaticinia post eventum, ist völlig unhaltbar; denn a) die Evangelien sind nachweisbar vor der Zerstörung der Stadt verfaßt; b) dies beweist besonders die den Zuständen und Verhältnissen vor ihrer Zerstörung entsprechende Darstellung, die einem späteren nicht mehr möglich gewesen wäre, da alles sich geändert hatte; c) der wahre und volle Sinn der Weissagung, namentlich auch bezüglich der bleibenden Zerstreuung der Juden, war auch im 1. Jahrhundert nach der Zerstörung noch nicht vollständig gegeben, so wenig als jene von der Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Erde; d) die Tatsache der Auswanderung der Christen nach Pella jenseits des Jordan, die eingedenk waren der Weissagung (Euseb., Hist. eccl. 3, 5. Epiphan., De mensuris et ponderibus c. 15. Lc 21, 20), spricht dagegen; e) außerdem erscheint in der Weissagung (Mt 24, 29) so recht die prophetische Perspektive, welche auf das Gericht über die Juden „alsbald" *(εὐθέως)* das Weltgericht eintreten läßt; ein vaticinium post eventum hätte sich anders ausgedrückt.

III. Jesus weissagt Ereignisse in der Zukunft seiner Kirche und der Welt, die erst am Ende der Zeiten eintreten werden. Seine Wiederkunft in Herrlichkeit und zum Gericht soll die Geschichte des Neuen Testamentes abschließen, wie seine Ankunft in Niedrigkeit und das Gericht über Jerusalem den Schluß des Alten Testamentes bildete. Der bereits in Erfüllung gegangene erste Teil der Weissagungen ist die Gewähr, daß auch dieser zweite Teil mit Gewißheit sich erfüllen wird.

Den wesentlichen Inhalt dieser Weissagungen bildet: a) seine zweite Erscheinung in Herrlichkeit (Mt 24, 30; 26, 64. Mc 13, 26; 14, 62. Lc 9, 26; 12, 40); b) die Auferstehung der Toten (Mt 22, 29. Lc 20, 36. Io 5, 25); c) das allgemeine Gericht (Mt 25, 31. Mc 8, 38. Lc 9, 26; 12, 37; 13, 25 f); d) das Ende der gegenwärtigen Welt und ein neuer Zustand der Dinge (Mt 24, 35; 25, 46. Mc 13, 31. Lc 21, 33).

Auch diese Weissagungen können nur vom Geiste Gottes ausgehen, da ihr Inhalt den Menschen verschlossen und selbst den Engeln geheimnisvoll ist (Mt 24, 36). Über die Gewißheit ihrer Erfüllung vgl. August., De catechizandis rudibus c. 24 (45): Nos, quia omnia ista completa sunt, sicut ea in libris legimus, qui longe, antequam haec complerentur, conscripti sunt, ubi omnia futura dicebantur, et praesentia iam videntur, aedificamur ad fidem, ut etiam illa, quae restant, sustinentes et perseverantes in Domino sine dubitatione ventura credamus.

Zweite Abhandlung.

Der Beweis aus den Wundern.

Der Beweis aus den Wundern betrachtet zunächst die Wunder in der Geschichte des Herrn, sodann die Wunder in der Geschichte seiner Kirche.

Erstes Glied.

Die Wunder in der Geschichte des Herrn.

Knur, Christus medicus? Freiburg i. Br. 1905. Steinmeyer, Die Wundertaten des Herrn, zum Erweise des Glaubens erwogen, Berlin 1884. Soltau, Hat Jesus Wunder getan? Leipzig 1903. Fonck, Die Wunder des Herrn im Evangelium I², Innsbruck 1907. Chable, Die Wunder Jesu in ihrem innern Zusammenhange betrachtet, Freiburg i. Br. 1897.

§ 38. Wunder, gewirkt durch Christus.

I. Die erste Klasse der Wunder bilden die Wunder an den Elementen. Sie sind der sichtbare Ausdruck und die Bestätigung der schöpferischen Herrschaft Christi über die Natur, Symbol seiner erlösenden Tätigkeit in der Kirche und im Bereiche der Seelen. Wir heben unter ihnen hervor: a) die wunderbare Stillung des Sturmes; b) sein wunderbares Wandeln über dem Meere; c) die Verwandlung des Wassers in Wein; d) die wunderbare Vermehrung der Brote und Fische.

Die Berichte darüber finden sich: a) Mt 8, 23—27. Mc 4, 36 f. Lc 8, 22 f; b) Mt 14, 26. Io 6, 19—21; c) Io 2, 1—12; d) Mt 14, 14—27. Mc 6, 31—44. Lc 9, 10—17. Io 6, 5—13; für die zweite Vermehrung Mt 15, 32—39. Mc 8, 1—12.

II. Die Wunder an den Menschen sind: a) Krankenheilungen, b) Teufelaustreibungen, c) Totenerweckungen. In ihnen erscheint Christus als der Erlöser von der Sünde und ihrem Vater, dem Teufel, und von ihrem Solde, Krankheit und Tod.

1. Nach der allgemeinen Schilderung der wunderbar heilenden Tätigkeit Jesu (Mt 4, 23 f; 8, 16. Mc 1, 32. Lc 6, 18) berichten die Evangelisten die Heilung des Blindgebornen (Io 9, 1—39), der beiden Blinden (Mt 9, 27), zweier Blinden am Wege (Mt 20, 30 f), der Blinden und Lahmen im Tempel (Mt 21, 14), des Taubstummen (Mc 7, 32 f), des am Blutfluß leidenden Weibes (Lc 8, 43 f), des Knechtes des Hauptmanns von Kapharnaum (Mt 8, 5—13), des Sohnes des königlichen Beamten (Io 4, 46 f), eines Aussätzigen (Mt 8, 2 f. Mc 1, 40 f. Lc 5, 12—14), der zehn Aussätzigen (Lc 17, 12 ff), des Gichtbrüchigen (Mt 9, 2—7. Mc 2, 3 f. Lc 5, 18 f), des 38jährigen Kranken (Io 5, 1 f). Gehen wir diese einzelnen leiblichen Übel durch, so sind die verschiedenen Grade derselben vertreten, von jenen Gebrechen an, welche die Naturkraft und ärztliche Hilfe heilt (Fieberkranke), bis zu den chronischen Übeln (Aussatz, Gicht, Lähmung, Blindheit, der 38jährige Kranke [Io 5, 5], der Mann mit der verdorrten Hand [Mt 12, 10]), welche die Kunst selten heilt, und bis zu den angebornen organischen Fehlern, deren Heilung die Kunst nicht erreicht.

2. Die Teufelaustreibung findet statt bei den zwei Gerasenern (Mt 8, 28 f. Mc 5, 1 f. Lc 8, 41 f), in der Synagoge zu Kapharnaum (Mc 1, 23 f. Lc 4, 33 f), zugleich mit Heilung der körperlichen Gebrechen am Gehör oder an der Sprache (Mt 12, 22). Allgemeine Schilderung der Tätigkeit Christi nach dieser Richtung (Mt 8, 16. Mc 1, 32. Lc 4, 41; 6, 18).

3. Drei Totenerweckungen durch Christus werden neben summarischer Anführung Mt 10, 8; 11, 5. Lc 7, 22 besonders erzählt: jene des Sohnes der Witwe von Naim durch Berührung des Sarges und sein lautes Wort (Lc 7, 13—17), der Tochter des Synagogenvorstehers Jairus durch Berührung der Toten und sein Wort (Mt 9, 18 f. Mc 5, 22 f. Lc 8, 41 f), und endlich des seit vier Tagen begrabenen Lazarus durch sein Wort (Io 11, 43).

III. Die Wirklichkeit sämtlicher hier erwähnten Wunder geht hervor: a) aus dem großenteils mehreren Evangelisten gemeinsamen Berichte; b) aus dem Zeugnis des Volkes und selbst der Feinde des Herrn; c) aus der Erklärung des Herrn selbst; d) aus den Zugeständnissen der modernen Bestreiter der Wunder Christi.

1. Die Unterschiede in der Erzählung von dem Besessenheitswunder der Gergesener (Gadarener), der Blindenheilung von Jericho, vom Hauptmann von Kapharnaum und von der Tochter des Synagogenvorstehers bekunden nur die Verschiedenheit und Selbständigkeit der Auffassung und der Erzählung; die Wahrheit der Tatsachen an sich wird durch Hervorhebung verschiedener Nebenumstände nicht in Frage gestellt.

Von großer Bedeutung für das neutestamentliche Wunderzeugnis ist die Erwähnung eigener Wunder durch Paulus vor den Augenzeugen derselben und kurze Zeit nach ihrem Geschehen, so 2 Cor 12, 12: Signa Apostolatus mei facta sunt super vos in omni patientia, in signis et prodigiis et virtutibus. Gal 3, 5: Qui ergo tribuit vobis Spiritum et operatur virtutes *(δυνάμεις)* in vobis? 1 Cor 12, 10: Alii operatio virtutum *(ἐνεργήματα δυνάμεων)*. Rom 12, 4—8. Hebr 2, 4: Contestante Deo signis et portentis et variis virtutibus.

2. Der Herr selbst weist auf seine Wunder hin (Io 9, 1 f; 10, 37), und seine Feinde können sie nicht leugnen, suchen sie nur zu erklären durch dämonische Einflüsse (Io 8, 48. Mt 9, 34; vgl. 12, 24. Mc 3, 23. Lc 11, 14 15. Io 11, 47: Quid facimus, quia hic homo multa signa facit?). Dieselben ohnmächtigen Einreden finden wir später bei Juden und Heiden. Vgl. oben S. 275. Origenes bemerkt gegen Celsus (2, 51): „So geschehen also wunderbare Dinge durch Blendwerk der bösen Geister, und durch das göttliche und glückselige Wesen sollte kein Wunder gewirkt werden? . . . Sobald wir annehmen, daß die magischen und zauberischen Blendereien mit Hilfe der von ihnen aufgebotenen und ihnen willfahrenden bösen Geister etwas zu stande bringen, so müssen wir auch einräumen, daß es Erscheinungen der göttlichen Wirksamkeit unter den Menschen gibt." Die Heiden erklärten, ihre Götter wirkten keine Wunder in Gegenwart der Christen aus Haß gegen den christlichen Namen (Lactant., Instit. div. 4, 27. Cyprian., Ad Demetr. c. 4); die Götter ließen nur guten Menschen ihre Hilfe angedeihen (Arnob., Adv. gentes 1, 17); die Heiden beriefen sich auf Wunder ihrer Götter gegenüber den Wundern Christi, wie des Aristeas (Orig., C. Celsum 3, 27 28), des Simon Magus (Iren., Adv. haer. 2, 31, 2. Euseb., Hist. eccl. 2, 13; 3, 26), des Apollonius von Thana (Lactant. a. a. O. 5, 3. Euseb., Adv. Hieroclem). Die Wirklichkeit der biblischen Wunder gegenüber eitlem Blendwerk und Dämonenspuk erweisen die Väter aus deren Zweck, Gottes Ehre und der Menschen Wohlfahrt (Lactant. a. a. O. 4, 15. Iustin., Dial. c. Tryph. c. 7. Recognitiones S. Clementis [sog. Klementinen] 3, 59), während jene mehr Schaden als Nutzen bringen (Iren. a. a. O. 2, 31, 2: plus laedentes quam utilitatem praestantes. Orig., C. Celsum 2, 50. August., De civ. Dei 22, 9 10; 10, 16. De Trinitate 3, c. 5 6). Die Wunder des Herrn sind von bleibendem Erfolg; so Quadratus (bei Euseb., Hist. eccl. 4, 3): *Τοῦ δὲ σωτῆρος τὰ ἔργα ἀεὶ παρῆν· ἀληθῆ γὰρ ἦν.* Die Wunder des Herrn sind nicht infolge künstlicher Manipulationen, sondern durch die Kraft Gottes gewirkt. Lactant. a. a. O. 4, 15: Non praestigiis magicis, . . . sed vi et potestate coelesti . . . non manibus aut aliqua medela, sed verbo ac iussione. Arnob. a. a. O. 1, 15: Qui sine ulla vi carminum, sine herbarum et graminum succis, sine ulla aliqua observatione sollicita sacrorum, libaminum, temporum consimile aliquid Christo fecerit? Durch Hilfsmittel heilen auch die Ärzte; beneficia ista rerum, non sunt curantium potestates.

3. Schon Eusebius (Demonstratio evang. 3, 3 5 6) hob die Bedeutung des Selbstzeugnisses Jesu hervor, dessen sittlicher Charakter fällt,

wenn seine Wunder fallen. Denn es weist der Herr wiederholt auf seine Wunder hin zur Bestätigung der Wahrheit seiner Sendung (Mt 11, 5; 12, 28. Io 5, 21; 5, 36; 6, 30; 11, 42; 14, 10 f); die Reinheit seiner Gesinnung, die sittliche Vorbildlichkeit seiner Person, die Erhabenheit seiner Moral, die Frucht seines Wirkens fällt, wenn die Wunder fallen; denn eine Akkommodation an das Volksbedürfnis ist absolut mit alledem unverträglich. Sodann stehen seine Wunder in engstem Zusammenhang mit seinen Reden; er selbst erklärt sich als das Wunder und Geheimnis in eminentem Sinne (Mt 16, 17. Io 5, 17 f; 10, 30 f), darum sind seine wunderbaren Taten die notwendigen Offenbarungen seines Wesens und Lebens, und seine übermenschliche Lehre findet ihre Ergänzung und Bestätigung in seinen übermenschlichen Taten (Io 7, 46; 9, 32). Die Wunder selbst aber sind die Antizipation und Erstlingsfrucht seiner erlösenden Tätigkeit; es ist die schöpferische Vollgewalt, welche namentlich in den Wundern an den Elementen und in den Krankenheilungen hervortritt und ihn so als den Allmächtigen bezeugt, den Schöpfer und Herrn der Welt und des menschlichen Leibes (Iren., Adv. haer. 5, 15); in den Krankenheilungen erscheint noch besonders die Erlösung durch ihn von den Folgen der Sünde, wie er selbst andeutet (Io 5, 14. Mt 9, 22 f. Mc 2, 5 f. Lc 5, 20); in der Dämonenaustreibung die Zerstörung des Reiches des Bösen (Mc 1, 23 f. Mt 12, 22—32. Lc 4, 33 f); in der Totenerweckung die Vernichtung des Todes, des Sündesoldes (Io 3, 36; 8, 51; 11, 25; 5, 21). Iren. a. a. O. 5, 12, 6: Fabricator universorum Dei verbum, qui ab initio plasmavit hominem, a malitia inveniens labefactatum suum plasma omni modo curavit. . . . Quam enim causam habebat carnis membra curare et restituere in pristinum characterem, si non habebant salvari, quae ab eo curata fuerunt? . . . Aut quomodo dicunt, non esse capacem carnem vitae, quae est ab eo, quae percepit curationem ab eo? Vita enim per curationem, incorruptela autem per vitam efficitur.

Endlich erscheint in den leiblichen Wundern die Symbolik der geistigen Wunder der Erlösung. Lactant., Instit. div. 4, 26: Habuerunt figuram et significantiam magnam divina illa opera, quae fecit, quorum vis et potentia valebat quidem in praesens, sed declarabat aliquid in futurum. Aperuit caecorum lumina . . . [sed] significabat fore, . . . ut insipientium pectora illuminaret luce sapientiae; . . . patefecit aures surdorum . . . sed declarabat, brevi fore, . . . ut audirent et intelligerent divinas Dei voces. . . . Mutorum linguas in eloquium solvit . . . significatio, quae ostenderet, mox futurum, ut rerum coelestium ignari . . . de Deo et veritate dissererent. . . . Pedes quoque claudorum ad officium gradiendi reformavit; . . . sed figura id continebat, quod . . . iter veritatis aperiretur, per quod gradirentur homines ad Dei gratiam consequendam. . . . Labes et maculas inquinatorum corporum repurgavit, . . . id portendebat haec vis, quod peccatorum labibus et vitiorum maculis inquinatos doctrina eius purificatura esset eruditione iustitiae. . . . Iacentia mortuorum corpora erexit; . . . imago virtutis maioris fuit, quae demonstrabat tantam vim habituram esse doctrinam suam,

ut gentes in orbe toto . . . ad immortalitatis praemia pervenirent. Vgl. August., Sermo 98, 3. Euseb., Demonstratio evang. 9 (Migne, P. gr. 22, 651).

4. Selbst die Männer der extremsten destruktiven Kritik sahen sich genötigt, außerordentliche Taten des Herrn zuzugeben, wenngleich sie ihren eigentlich übernatürlichen Charakter bestritten. So Strauß (Streitschriften, 3. Hft, Tübingen 1837, S. 153): „Seiner Macht über die Gemüter, mit welcher vielleicht auch eine physische Heilkraft verbunden war, gelangen Kuren, die wir uns etwa durch Analogie der magnetischen Kraft zu verdeutlichen wagen. Für alle Heilungswunder bildet einen Punkt, um unser Verständnis daran anzuknüpfen, die in unberechenbaren Graden auf- und absteigende Macht des Geistes über seinen Organismus, und von hier aus kann ich nicht allein für die Dämonenaustreibung, sondern auch für die Heilung Gelähmter, Blinder usf. mir eine mögliche Erklärung denken." Ähnlich hält Soltau (Hat Jesus Wunder getan? 88 ff) an der Wirklichkeit der in den Heilungswundern erzählten Geschehnisse fest. Auch Holtzmann (Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter, Leipzig 1863) nimmt die Heilungswunder als wirkliche Vorgänge an und will darum mit Übergehung der Frage nach der Möglichkeit bloß das aufsuchen, was nach den Gesetzen historischer Forschung sich als wirklich erweist. Desgleichen bekennt Harnack (Das Wesen des Christentums[3], Leipzig 1900, 2. Vorl., S. 16 ff), daß die Wunder der Evangelien ihre Geschichtlichkeit zu bezweifeln keinen Anlaß geben, daß wir hier noch nicht am Ende der Forschung angelangt sind, daß uns auch in Wunderberichten „eine Wirklichkeit entgegentritt". Keim (Geschichte Jesu von Nazara II, Zürich 1870, 140): „Die Evangelien enthalten unstreitig viele echte Tatsachen und noch mehr echteste Jesusworte; ist es denkbar, daß die großen Taten, welche daneben gehen, rein erdichtet sind? Ist es glaublich, daß aus dem Nichts ein Etwas, wahre Berge und Bollwerke des Glaubens geschaffen worden? Warum so viele Taten Jesu und keine einzige des Täufers? Woher die Selbständigkeit dieser Taten gegenüber dem Alten Testamente, ihr großer Unterschied von den prophetischen, indem hier die Naturwunder hervortreten, dort in ganz unvergleichlicher Weise die Heilungen, und indem Jesus wesentlich ohne Mittel, ohne Wasser und Salz und Mehl und Feigen, ohne Stab und Inkubation durch das Wort seine Erfolge erzielt hat?" (3 Rg 17, 21. 4 Rg 2, 20; 4, 29 34 41; 5, 10; 20, 7.) Manche dieser Taten sind auch mit den Originalworten Jesu oder mit gesicherten historischen Tatsachen geradezu untrennbar verbunden; ja sie sind sogar im großen und ganzen in den Worten Jesu selbst oder seiner Umgebungen unmittelbar bezeugt (Mt 9, 34; 12, 33; 14, 2; 16, 14 f. Io 7, 31). Jesus verordnet als seine Nachfolger im Heilen die Apostel (Mt 10, 1 8; 17, 18. Mc 3, 15. Lc 9, 1). Aber auch die Totenerweckung ist durch Jesu Wort bezeugt (Mt 10, 8). Für die Heilungen tritt die Apostelgeschichte, das apostolische Zeitalter und selbst der Talmud ein, der weder die Taten des Meisters noch jene der Schüler leugnet (Act 10, 38. 1 Cor 12, 9 28 30. 2 Cor 12, 12. Rom 15, 19. Euseb., Hist. eccl. 4, 3 [Zeugnis des Quadratus]. Iustin., Apol. II. 6; Dial. c. Tryph. c. 36 76 85. Iren., Adv. haer. 2, 32, 4 5. Euseb. a. a. O. 5, 7). Über den Talmud siehe Dalmann, Was sagt der Thalmud über Jesum? Berlin 1891, 10. Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben, Leipzig 1910, 8 ff 18 ff. Vgl. oben S. 275.

IV. Die Art und Weise, in welcher, die Umstände, unter denen, und der Zweck, weswegen der Herr Wunder wirkte, verstärken den Beweis ihrer Göttlichkeit und gestatten keinen Vergleich mit allen Erscheinungen der Vor- und Nachwelt, die ihnen gegenübergestellt worden sind. Sie sind sämtlich gewirkt in der Öffentlichkeit und vor Zeugen, in höchster Ruhe und Gewißheit, ohne jede eigentliche Vermittlung, nur durch seinen Willen. Es sind Erscheinungen, welche in

höchster Weise Aufmerksamkeit und Staunen erregen und den Glauben an ihn hervorrufen und bekräftigen; die Ehre Gottes, Leibes- oder Seelenheil ist ihr Ziel, von ihm beabsichtigt in selbstvergessender Demut und erbarmender Liebe.

1. Auf die Öffentlichkeit berief sich schon Paulus Apg 26, 26. Ihr Beweis liegt in den meisten Wunderberichten vor, z. B. Lc 6, 7; 23, 8. Mt 11, 5. Mc 1, 32; 2, 3. Io 10, 38; dabei geschehen sie vor Männern, durch Stellung, Abkunft und Bildung hervorragend (Mc 3, 22. Io 4, 46); sie erregen den Neid der Vornehmen im Volke (Io 11, 47); sie sind gewirkt vor seinen Feinden (Io 9, 1 f; 11, 1 f) und amtlich geprüft (Io 9, 1 f).

2. Sie sind gewirkt in der Nähe und Ferne (Mt 8, 13. Io 4, 52), durch sein bloßes Wort, ohne äußere Mittel, durch bloßes Gebot seines Willens (Io 9, 7. Mc 5, 29); die äußeren Dinge, die er einigemal anwendet, Händeauflegung, Bestreichung mit Staub und Speichel, haben nur symbolische Bedeutung und sind ohne jedes Verhältnis zur Wirkung. Er wirkt seine Taten mit Ruhe und Sicherheit, ohne Furcht, ohne Zaudern, ohne Staunen, ohne Mühe, als Herr der Schöpfung und der Menschen (Mc 1, 22).

3. Er hat nicht ein einziges Wunder gewirkt als leeres Schaugepränge und zur Befriedigung der Neugierde; dem Verlangen der Pharisäer gegenüber, ein Wunder vom Himmel zu tun, entspricht er nicht (Mt 12, 38); an der Stadt Samarias, die ihn ausstößt, nimmt er nicht Rache, wie die Jünger wollen (Lc 9, 54); Herodes „freut sich, ein Wunder zu sehen", der Herr läßt sich eher im weißen Gewande verspotten, als daß er seine Wundermacht zur Schaustellung gebraucht hätte (Lc 23, 8 f); im Besitze der Allmacht, herausgefordert und aufs tiefste erniedrigt, leiden und sterben und doch kein Wunder tun, ist übermenschlich, ist ein Wunder in der sittlichen Welt.

V. Wenn die Evangelien als Bedingung der Wundertätigkeit des Herrn besonders bei Krankenheilungen den Glauben darstellen, so folgt hieraus keineswegs, daß diese Heilungen nur als Wirkung psychischer Erregung zu erklären sind. Die Wunder an den Elementen und die Totenerweckungen schließen eine solche Deutung ohnehin aus. Sodann hat Christus: a) Kranke geheilt, ohne daß dabei ihres Glaubens Erwähnung geschieht, und b) häufig Glauben gefordert nicht von denen, die geheilt werden, sondern von jenen, welche für Heilung ihrer Kranken bitten. Der Glaube ist c) darum insofern Bedingung der Wundertätigkeit Christi, als diese selbst religiös-sittliche Zwecke verfolgt.

Zu a) vgl. Mt 8, 26; 14, 31. Io 11, 24 im Gegensatz zu Mt 8, 13; 9, 22. Mc 10, 52. Lc 8, 48; zu b) vgl. Mt 8, 5 13; 15, 21 28; c) erklärt die Hinderung der Wunder durch den Unglauben Mt 13, 58. Mc 6, 5; vgl. Lc 4, 25 ff.

VI. Die Deutung der außerordentlichen Taten des Herrn von seiten der sogenannten natürlichen Schrifterklärung als Wirkungen geheimer Arzneikunde in älterer oder als Erscheinungen magnetischer Kräfte in neuerer Zeit ist an sich unhaltbar, den Worten der Schrift widersprechend und mit der sittlichen Größe Christi unverträglich.

Diese Erklärung aus der Akkommodation an die Volksvorstellung und Volksdichtung (vgl. oben § 29 VIII, S. 270) wurde hauptsächlich vertreten von Eichhorn (Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur I, Leipzig 1787, 1. und 2. Stück), Bahrdt (Briefe über die Bibel im Volkston, Halle 1782), Venturini (Natürliche Geschichte des Propheten von Nazareth, 1800), Paulus (Philologisch-kritischer und histor. Kommentar über das Neue Testament[2], 3 Bde, Leipz. 1804—1808), E. Renan (Das Leben Jesu); gelegentlich Weisse, Keim, Hausrath und Strauß, teilweise Harnack (Das Wesen des Christentums) und Soltau (Hat Jesus Wunder getan?), Mach (Die Krisis im Christentum und die Religion der Zukunft, 1905). Allein Magnetismus und Hypnotismus genügen nicht zur Erklärung der Heilungswunder; woher sollte ferner Jesu die tiefe Arzneikunde gehabt haben? (S. oben S. 265 330.) Wie hätte das Volk zur Akkommodation kommen sollen, wenn Jesus nur der mißverstandene Lehrer war? Überdies hat Christus selbst die Wunder als übernatürliche Wirkungen bezeichnet (Io 10, 37). Gerade jene Rede stammt aber weder aus volkstümlicher noch an Wunderberichten reicher Berichterstattung. Jesus hätte durch Gewährenlassen falscher Vorstellungen über seine Taten einen Betrug begangen. Wären diese Vorstellungen aber nicht sofort entstanden, so hätten sie später sich noch weniger bilden können.

§ 39. Wunder, vom Vater gewirkt, zur Beglaubigung Christi.

I. Die Wunder, welche der Vater zur Beglaubigung seines Sohnes während seines Lebens wirkte, beziehen sich: a) auf dessen Einführung in die Welt; b) auf dessen Einführung in seine öffentliche Tätigkeit; c) auf die feierliche Bestätigung am Ende derselben durch die Verklärung.

1. Zu a) gehören die der Jungfrau und dem hl. Joseph geschehene Verkündigung der Menschwerdung durch einen Engel (Mt 1, 18 f), die den Hirten gewordenen Erscheinungen (Lc 2, 8 f), wie die Führung der Weisen aus dem Morgenlande zur Krippe durch einen Stern (Mt 2, 1 f), und die Offenbarung der dem Neugebornen drohenden Gefahr durch Herodes (Mt 2, 13 f). Die Magier kamen ἀπὸ ἀνατολῶν (מִקֶּדֶם), was Persien, Mesopotamien oder Arabien bedeuten kann. Die Erwartung eines Messias aus Israel hatte sich im ganzen Orient verbreitet, wo der Magismus die reinste Religionsform bildete; ebenso die Annahme, daß eine besondere Planetenkonjunktion seine Geburt, wie ehedem jene Abrahams, anzeigen werde. Jalkut Rubeni (bei Berthold, Christologia Iudaeorum, Erlang. 1811, 55): Qua hora natus est Abrahamus, stetit sidus quoddam in Oriente et deglutivit

quattuor astra, quae erant in quattuor caeli plagis. Kepler, Sanclemente und Ideler (Handbuch der mathemat. und techn. Chronologie II², Berlin 1883, 410) beweisen, daß sechs Jahre vor unserer Zeitrechnung eine äußerst merkwürdige Konjunktion aller Hauptplaneten unseres Sonnensystems statthatte (vgl. Oefele, Die Angaben der Berliner Planetentafel P 8279 verglichen mit der Geburtsgeschichte Christi im Berichte des Matthäus, in Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellschaft 1903. Hontheim, Die Konjunktion des Jupiter und Saturn im Jahre 7 v. Chr., im Katholik 1907, 119; 1908, 189—195. Voigt, Die Geschichte Jesu und die Astrologie, Leipzig 1911); andere, wie Grimm (Das Leben Jesu. I: Geschichte der Kindheit Jesu³, Regensburg 1906, 356), erkennen jedoch in dem „Sterne" eine übernatürliche Erscheinung. Was die Grausamkeit des Herodes betrifft, so ist dieselbe durch die Geschichte bestätigt (Flavius Iosephus, Antiquitates 14, 9; 17, 6 9).

2. Zu b) gehört die Erscheinung des Geistes Gottes in Gestalt einer Taube und die Stimme vom Himmel (Mt 3, 13 f. Mc 1, 9—11 f. Lc 3, 21 f. Io 1, 30 f. Vgl. Is 11, 1 2; 61, 1); das außerordentlich Wunderbare dieses ganzen Vorganges läßt sich nicht hinwegdeuten, weder naturalistisch noch mythisch noch als bloße subjektive Vision, was Lc 3, 21 f und Io 1, 21 durch den Wortlaut ausschließen; seine Begründung liegt darin, daß der Amtsantritt des Messias eine solche öffentliche und feierliche Beglaubigung forderte; sie war Ursache, daß der Täufer ihn als den Messias erkannte und verkündete, und auf sein Zeugnis hin Andreas, Petrus und ein dritter Jünger (Johannes) sich dem Herrn anschlossen (Io 1, 35 f).

3. Die wunderbare Verklärung des Herrn war von so durchgreifender Bedeutung, daß Petrus nachher sich auf sie beruft als auf das sicherste Zeugnis der göttlichen Sendung Jesu (2 Petr 1, 16—18): Non enim doctas fabulas secuti, notam fecimus vobis Domini nostri Iesu Christi virtutem et praesentiam; sed speculatores facti eius magnitudinis. Accipiens enim a Deo Patre honorem et gloriam, voce delapsa ad eum huiuscemodi a magnifica gloria: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui, ipsum audite. Den Vorgang selbst erzählen Mt 17, 1 f; Mc 9, 2—23; Lc 9, 28 f. Von einer Täuschung der Jünger kann schon deswegen keine Rede sein, da Jesus in dem nachfolgenden Gespräche Mt 17, 9 die Wirklichkeit des Vorganges bestätigt. Die Verklärung sollte die gegenwärtigen Jünger für die kommende Leidensstunde des Herrn stärken (Leo M., Serm. 51, 2), die Erscheinung von Moses und Elias Christum als den verheißenen großen Propheten und Gesetzgeber bestätigen, in dem der Alte Bund seine Erfüllung gefunden hatte (Chrysost., In Matth. hom. 56, 1. Hieron. i. h. l. Ambros., Expositio Evangelii sec. Lucam [9, 28 ff] lib. 7, 6—21. August. [?], De quinque haer. c. 7).

II. Die Wunder, welche der Vater zur Beglaubigung seines Sohnes bei dessen Tode wirkte, sind: a) das Zerreißen des Tempelvorhanges in zwei Stücke von oben bis unten; b) die Auferstehung vieler Toten;

c) die über das Land verbreitete Finsternis von der sechsten bis neunten Stunde und das Erdbeben.

Mt 27, 50 f. Mc 15, 37 f. Lc 23, 44 f. Mit dem Tode des Erlösers tun die Gräber sich auf, die Unterwelt gibt ihre Toten wieder, der verschlossene Zugang zum Allerheiligsten, das der irdische Tempel vorbildete, wird nun allen eröffnet. Alles, was einst in vollster Ausdehnung bei der zweiten Ankunft des Herrn eintreten wird, trat schon jetzt andeutungsweise hervor. Da weder die natürliche Erklärung (zufälliges Sichöffnen der Gräber, verbunden mit Träumen von Bewohnern Jerusalems) noch auch die mythische (gegenüber der Menge von Zeugen des Todes Jesu) anwendbar ist, so kann der Bericht nur in der historischen Wirklichkeit begründet sein.

§ 40. Die Wunder nach Christi Tod, Auferstehung und Himmelfahrt.

Distelborf, Die Auferstehung Jesu Christi, Trier 1906. Voigt, Die ältesten Berichte über die Auferstehung Jesu Christi, Stuttgart 1906. Belser, Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn, Freiburg i. Br. 1903. Jacquier et Bourchany, La résurrection de Jésus-Christ, Paris 1911.

I. Das Wunder der Auferstehung bildet den Schlußstein aller Wunder des Herrn, die Vollendung seiner erlösenden Tätigkeit. Darum ist die Frage über die Wirklichkeit der Auferstehung eine Grundfrage der Theologie.

Über die apologetische und dogmatische Bedeutung der Auferstehung vgl. 1 Cor 15, 14 f. Ist Christus nicht erstanden, dann ist Tod und Sünde nicht überwunden; er ist der Erlöser nicht und seine Predigt grundlos; dann ist er ein falscher Prophet, da er seine Auferstehung wiederholt vorausgesagt hat (Mt 12, 39; 16, 21; 17, 22; 20, 18. Mc 10, 34; 14, 28. Lc 18, 33. Io 2, 19 f). Darum ist die Auferstehungsfrage die Hauptfrage der Theologie; vgl. Strauß, Die Halben und die Ganzen, Berlin 1865, 125.

II. Der Beweis für die Tatsächlichkeit der Auferstehung setzt die Wirklichkeit des Todes Christi voraus. Diese erhellt: a) aus dem einstimmigen Bericht der Evangelisten und des hl. Paulus; b) aus dem amtlichen Bericht der bei der Kreuzigung gegenwärtigen Amtspersonen und der Bestätigung durch Pilatus; c) aus der Salbung des Leichnams und der Grablegung; d) aus den Umständen der Kreuzigung; e) aus dem Zeugnis der Feinde des Herrn, der Schriftgelehrten und Pharisäer; f) aus der jüdischen Tradition und dem Geständnis der Feinde des Christentums.

Zu a) Mt 27, 50: Iesus autem iterum clamans voce magna emisit spiritum. Mc 15, 37: Iesus autem emissa voce magna exspiravit. Lc 23, 46: Et haec dicens exspiravit. Io 19, 30: Et inclinato capite tradidit spiritum. Rom 5, 6. Hebr 9, 28. 1 Petr 3, 18. Zu b) Io 19, 23 f: Venerunt ergo milites, et primi quidem fregerunt crura et

alterius, qui crucifixus est cum eo. Ad Iesum autem cum venissent, ut viderunt eum iam mortuum, non fregerunt eius crura, sed unus militum lancea latus eius aperuit. Mc 15, 43 ff: Venit Ioseph ab Arimathaea, nobilis decurio, qui et ipse erat exspectans regnum Dei; et audacter introivit ad Pilatum, et petiit corpus Iesu. Pilatus autem mirabatur, si iam obiisset. Et accersito centurione, interrogavit eum, si iam mortuus esset. Et cum cognovisset a centurione, donavit corpus Ioseph. Zu c) Die Einbalsamierung erfolgte in der Weise, daß der Leichnam samt den Gewürzen vom Kopf bis zu den Füßen in Tücher eingewickelt wurde; der Erstickungstod hätte erfolgen müssen, wenn Christus noch am Leben gewesen wäre. Während dieser ganzen Behandlung des Leibes Jesu, bei der Abnahme vom Kreuze und der Salbung hätten alle, die damit beschäftigt waren, namentlich die Mutter Jesu, den Lebensfunken sicher erkannt, wenn er noch in ihm geglimmt hätte. Zu d) Die Körper- und Seelenleiden des Herrn vor und während der Kreuzigung mußten seinen Tod beschleunigen, der durch den von der geübten Hand des Soldaten geführten Lanzenstoß, der das Herz traf (Io 19, 34), ohnehin herbeigeführt worden wäre; der Stich des Konfektors war auch sonst, z. B. bei gefallenen Gladiatoren, gesetzlich. Vgl. Hug, Gutachten über das Leben Jesu von D. F. Strauß II^2 193. Zu e) Mt 27, 63: Domine, recordati sumus, quia seductor ille dixit adhuc vivens: Post tres dies resurgam. Zu f) Die jüdische Tradition vgl. S. 275. Vgl. Grunerus, De Iesu Christi morte vera, non simulata, 1805.

III. Der Beweis für die Wirklichkeit der Auferstehung erhellt: a) aus dem übereinstimmenden Zeugnis der Evangelisten, welche die Erscheinungen des Auferstandenen berichten; b) aus dem Zeugnis der Grabwache; c) aus dem Eingeständnis der Feinde Jesu; d) aus dem gänzlichen Umschwung in der Sinnesart der Jünger; e) aus der Predigt der Auferstehung als Grundes des Glaubens durch Paulus und die Apostel; f) aus den von den Aposteln gewirkten Wundern zur Bestätigung des Glaubens an den Erstandenen; g) aus den Reden des Erstandenen, deren Inhalt den Gesichtskreis der Jünger weit überragt.

Zu a) Den Hergang bei der Auferstehung berichtet Mt 28, 2 f. Der Herr erstand unter dem Beben der Erde, zum Schrecken der Wächter. Er erscheint α) der Maria Magdalena und den sie begleitenden Frauen (Mt 28, 9 10. Mc 16, 9. Io 20, 14—17); β) den beiden Jüngern auf dem Wege nach Emmaus (Lc 24, 13 f); γ) dem Petrus (Lc 24, 34. 1 Cor 15, 5); δ) sämtlichen Jüngern, Thomas ausgenommen (Lc 24, 36 f. Io 20, 19 f. Mc 16, 14. 1 Cor 15, 5); ε) den Jüngern mit Thomas (Io 20, 26 f); ζ) den Jüngern am See von Tiberias (Io 21, 1 f); η) mehr als 500 Brüdern und dem Jakobus, die zur Zeit Pauli zum Teil noch lebten, auf deren Zeugnis dieser sich beruft (1 Cor 15, 6. Lc 24, 44 f); ϑ) vor der Himmelfahrt den Jüngern zu Jerusalem und auf dem Ölberg (Mc 16, 19. Lc 24, 50. Act

1, 6 f). Zu b) Das Zeugnis der Grabwache. Mt 28, 11: Quidam de custodibus venerunt in civitatem, et nuntiaverunt principibus sacerdotum omnia, quae facta fuerant. Zu c) Das Eingeständnis der Feinde. Act 4, 16 f: Quid faciemus hominibus istis? quoniam quidem notum signum factum est per eos (die Heilung des Lahmen zur Bestätigung des Glaubens an die Auferstehung), omnibus habitantibus Ierusalem manifestum est et non possumus negare. Sed ne amplius divulgetur in populum, comminemur eis, ne ultra loquantur in nomine hoc ulli hominum. Hierzu kommt der Bestechungsversuch der Grabwache (Mt 28, 12 f). Die Voraussetzung, daß diese Nachricht unhistorisch ist, kann gerade bei dem an die Christen in Palästina gerichteten Evangelium am allerwenigsten festgehalten werden, zumal der Evangelist der inneren Schwierigkeiten dieses Rettungsmittels sich wohl bewußt ist. In den Zeitverhältnissen ist die Möglichkeit einer solchen Bestechung schon gegeben. Die Pflichtwidrigkeit des Verhaltens, dessen die Wache sich schuldig nennen sollte, war dem Evangelisten (vgl. 28, 13) wohl bekannt, die Rettung vor den Folgen des Bekenntnisses durch die 28, 14 genannten Schritte nicht ohne Begründung im Charakter des Pilatus. Eine bloße Vorspiegelung aber war die Behauptung, daß die Jünger den Leichnam Jesu gestohlen hätten. Das zeigt die Unterlassung jeder Anklage gegen die Jünger wegen Erbrechung des Amtssiegels am Grabe. Zu d) Den Umschwung der Jünger bezeichnet besonders Petrus bei seinem Auftreten zu Jerusalem (Act 2, 22 f; 3, 26; 4, 10 f; 5, 26 f; 10, 34) und ihr späteres Leben und Wirken, während sie vordem ein fleischliches Messiasreich erwarteten, in dem sie die ersten Plätze einnehmen wollten (Lc 18, 31 f. Mt 20, 20; 18, 1. Lc 9, 46. Io 14, 9 f. Mc 6, 52. Io 16, 12), den Herrn verleugnen (Mt 26, 69 f. Mc 14, 30 f), nur bei verschlossenen Türen aus Furcht sich versammeln (Io 20, 19). Es muß demnach ein Ereignis in der Mitte liegen, das diese Umwandlung erklärt. Es ist dies nichts anderes als die Auferstehung des Herrn und die an Pfingsten erfolgte, von ihm verheißene Ausgießung des Geistes (Act 2, 2 ff). Zu e) Die Predigt vom Erstandenen durch Petrus (Act 2, 22 ff), Paulus (Act 13, 30 f; 17, 3 31. Rom 4, 25; 8, 34; 14, 9. 1 Thess 4, 13. 1 Cor 15, 4). Zu f) Die Wunder der Apostel (Act 3, 16; 4, 16); vgl. S. 331. Zu g) Die Reden des erstandenen Herrn, besonders Io 20, 14 f; 21, 5 f. Mt 28, 16. Mc 16, 15 f. Lc 24, 17 f. Der Herr erteilt den Taufbefehl, zeichnet in wenigen großartigen Strichen ein Bild seiner Wirksamkeit und der Zukunft seiner Kirche, erteilt den Jüngern die Vollmacht, Sünden zu vergeben — eine Anschauung vom Reiche des Messias, so geistlich, rein und groß, daß nur der Erstandene selbst so reden konnte und jede Dichtung unbegreiflich wäre.

IV. Hiermit erscheinen hinfällig die drei historisch nacheinander erschienenen Erklärungsversuche des Glaubens an die Auferstehung: a) durch Betrug der Jünger; b) durch Wiederbelebung des begrabenen Scheintoten; c) durch das erregte Nervenleben und die Sinnestäuschung der Jünger.

1. Die Betrugshypothese ist der Zeit nach die erste; sie findet sich schon bei den Feinden des Herrn (Mt 28, 13), von dem Tage an, da sie die Kunde vernahmen von der geweissagten und gefürchteten Auferstehung (Mt 27, 63), die sie durch die Grabwache und Versiegelung des Grabes zu verhindern gesucht hatten (64, 66). Iustin., Dial. c. Tryph. c. 108; vgl. oben S. 273. In neuerer Zeit bei dem Wolfenbütteler Fragmentisten Reimarus (5. Fragment): „Nachdem der politische Plan Jesu durch seinen Tod mißlungen war, haben ihn die Jünger moralisch gedeutet." Aber die Annahme eines Diebstahles des Leichnams ist an sich widersprechend: Was soll den entmutigten, hoffnungslosen Jüngern Jesu Leichnam? Woher der Mut, ihn zu stehlen, zumal da die Stadt und Umgebung wegen des Osterfestes (es waren darin weit über zwei Millionen Pilger versammelt; Iosephus, Bellum iud. 2, 1; 6, 9. Act 2, 1—12) von Fremden wimmelte; wie sollte die Lüge Angelpunkt ihrer Hoffnung, eine Quelle des Segens werden für die ganze Welt?" Selbst Strauß muß sie verwerfen (Leben Jesu II^3 685).

2. Die Scheintodshypothese ist die Lieblingshypothese der natürlichen Schrifterklärer, am besten bei Paulus, Leben Jesu, als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums I 2, Heidelberg 1828, 266 ff 279 ff. Der Lanzenstich hat Christo eine Herzerleichterung gebracht, die Grabeskühle und der Duft der Salben haben ihn allmählich wieder aus der Ohnmacht erweckt. Allein Josephus erzählt in seiner Lebensgeschichte (§ 75), es habe ihm Titus drei noch lebende Gekreuzigte geschenkt; trotz augenblicklicher Hilfe der Ärzte starben sie doch bis auf einen. Wie sollte der Todkranke den schweren Stein hinwegwälzen, was den Frauen unmöglich schien (Mc 16, 3)? Sodann, was sollte den Jüngern der todkranke Jesus? Er konnte nicht ermutigen, nicht begeistern. Wie sollten seine Jünger bei solchem Anblick den Gedanken einer glorreichen Auferstehung schöpfen? Wie erscheint Christus vor ihnen, vor der Nachwelt — als ein Betrüger! Und doch preisen ihn die Anhänger dieser Hypothese als den „Weisen von Nazareth"! Endlich, was ist aus Christus geworden? Wann, wie, wo ist er gestorben? Warum schweigt von ihm gänzlich die Geschichte?

3. Die Visionenhypothese. Auch sie geht zurück in die Anfänge des Christentums, da mit solcher Erklärung die Auferstehung schon von Celsus (Orig., C. Celsum 2, 16 75) bestritten wird. In neuerer Zeit vertreten sie Holsten, Lang, Strauß, Renan, Hausrath, Schenkel, Weizsäcker, Harnack, Arnold Meyer (Die Auferstehung Christi, Tübingen 1905). Ihren Ausgangspunkt bildet die Bekehrung Pauli, die nach jenen gleichfalls auf bloß inneren Visionen beruhen soll; von hier ist dann der Schritt nicht zu groß, um auch die Christuserscheinungen, die den Jüngern geworden, als rein innere, visionäre zu begreifen, infolge „einer Steigerung des Gemüts- und Nervenlebens, welches die besondere Disposition des einzelnen ersetzte", während bei andern, z. B. Maria Magdalena, diese Disposition schon gegeben war (Strauß, Das Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet, Leipzig 1864, 310 ff). Dagegen spricht:

a) Die Analogie mit der dem Paulus gewordenen Christuserscheinung ist unzutreffend, da diese selbst eine äußere, objektive war, keine innere, visio-

näre. Seine Begleiter erschraken, staunten und fielen zur Erde (Act 9, 7; 22, 9; 26, 14); wenn Paulus von inneren Visionen redet, bezeichnet er diese als solche. 2 Cor 12, 2: Scio hominem . . . sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio . . . raptum huiusmodi usque ad tertium caelum . . . Act 16, 9: Et visio *(ὅραμα)* Paulo per noctem ostensa est. Vgl. Act 10, 10: Cecidit super eum mentis excessus *(ἔκστασις)*. V. 17: Et dum intra se haesitaret Petrus, quidnam esset visio *(τί ἂν εἴη τὸ ὅραμα)*. Darum stellt Paulus die Erscheinung vor Damaskus auf gleiche Linie mit jenen, welche den Aposteln geworden waren, und bezeichnet sie als die letzte (1 Cor 15, 8), während die inneren Visionen ihm später zuteil werden. In dieser ihm gewordenen Erscheinung erkennt er das Vorbild unserer eigenen verklärten Leiblichkeit (1 Cor 15, 45). Auch die übrigen Jünger wissen wohl zu unterscheiden zwischen einer Vision *(ὅραμα)* und einer äußeren, sichtbaren Erscheinung (*ἀληθές ἐστιν τὸ γενόμενον*. Act 12, 9).

Diese Hypothese hat das Unmögliche zu leisten, nämlich die Bekehrung Pauli natürlich zu erklären, und darum auch die Christuserscheinung als eine Vision der erhitzten Einbildungskraft des visionären, an der Epilepsie ähnlichen Zuständen leidenden Apostels zu begreifen, was das Wort „Pfahl im Fleische" (2 Cor 12, 7) bestätigen soll. Aber selbst der erste neuere Urheber dieser Erklärung, Chr. Baur, nimmt sein Wort am Abend seines Lebens zurück (Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, Tüb. 1853, 45): „Wir können in der Bekehrung des Apostels Paulus nur ein Wunder sehen, und keine, weder dialektische noch psychologische Analyse kann das innere Geheimnis des Aktes erforschen." Die Bekehrung Pauli bildet selbst einen überzeugenden Beweis für die Tatsache der Auferstehung, indem nur sie die Bekehrung des Saulus zum Paulus, des Vorkämpfers des Pharisäismus zum Apostel der Gnade erklärlich macht. Vgl. Rüegg, Der Apostel Paulus und sein Zeugnis von Jesus Christus, Leipzig 1906, 59 ff.

b) Visionen und Halluzinationen sind nur der Ausdruck geläufiger Ideen; die Vorstellung einer Auferstehung von den Toten vor der allgemeinen Auferstehung widersprach vollständig dem Ideenkreise der Juden. Henoch und Elias sind hinweggenommen zu Gott, aber nicht gestorben und wieder auferstanden. Niemand hat aber Visionen von dem, was seinen Vorstellungen fremd ist, ja geradezu widerspricht.

c) Der Leichnam Christi war der Gegenbeweis aller Visionen; die Hypothese von Strauß (a. a. O. 312), der Leichnam sei den Freunden Jesu nicht übergeben, nicht von ihnen begraben, sondern nur hastig auf der Schädelstätte eingescharrt und später nicht mehr aufgefunden worden, ist nur ein Bekenntnis der Verlegenheit und widerspricht dem römischen Gesetze (Digest. L. XLVIII. Tit. 24. Ulp.), welches gebietet, die Leichname der Hingerichteten den Angehörigen auszuliefern. Die Frage bleibt: Was ist aus dem Leichname Jesu geworden?

d) Visionen derselben Art ergreifen nie eine solche Menge, mehr als 500 Brüder (1 Cor 15, 6), nie zu gleicher Zeit, gerade am dritten Tage nach dem Tode, noch hören sie zu gleicher Zeit auf.

e) Wie erklären die Anhänger der Visionenhypothese die Wunder, von den Aposteln gewirkt zur Bestätigung des Glaubens an die Auferstehung (Act 2, 43; 3, 16; 4, 16. Mc 16, 20. Act 5, 12; 9, 32 37; 14, 7; 16, 16; 20, 9; 19, 11. Rom 15, 18. 2 Cor 12, 12), wie die plötzliche Umwandlung der Jünger?

V. Die Gegensätze in den evangelischen und paulinischen Berichten von der Auferstehung erklären sich aus der Tradition, welche zunächst den wunderbaren Vorgang mündlich überlieferte und die von den Evangelisten nach Zweck der Darstellung und Bedürfnis der Zuhörer schriftlich dargestellt wurde, wobei in der Darstellung von Nebenumständen bei der Übereinstimmung im großen und wesentlichen Verschiedenheit eintreten mußte. Die Erzählung späterer und häretischer Apokryphen den Evangelien gleichzusetzen und dann die Unvereinbarkeit der Berichte zu behaupten, wie Meyer a. a. O. es tut, ist eine durchaus unzulässige Methode. Vorurteilsvoll übergeht sie die wichtige geschichtliche Tatsache, daß schon das Altertum jene Apokryphen ausgeschieden, weil ihre Angaben der überkommenen Wahrheit widersprachen. Dürfen wir etwa die Geschichte neuerer Helden und Staatsmänner für Mythe ausgeben, weil neben den authentischen Dokumenten über sie die volkstümliche Auffassung ihre Erzählungen verbreitet?

VI. Die Himmelfahrt des Herrn bildet den Abschluß seiner erlösenden Tätigkeit auf Erden und den Beginn seiner vollendeten Herrlichkeit; dem verklärten Auferstehungsleibe entspricht eine verklärte Existenzweise.

Die Himmelfahrt erzählen Lukas (24, 51. Act 1, 4—12), Markus (16, 19), Johannes deutet sie an (6, 63; 20, 17), es setzen sie voraus Paulus (1 Tim 3, 16. Eph 4, 10), Petrus (Act 2, 32; 13, 37. 1 Petr 3, 22). Über die Bedeutung der Auferstehung und Himmelfahrt siehe Thom., S. th. 3, q. 56, a. 1; vgl. ebd. q. 58, a. 1.

Zweites Glied.

Die Wunder in der Geschichte seiner Kirche.

Als auf einen Hauptbeweis seiner Sendung aus Gott weist Christus auf seine Werke hin (Mt 11, 3 f 20 f. Io 5, 36; 9, 3; 10, 25; 11, 4; 14, 10; 15, 22 f; 16, 14); nichts aber ist so sehr sein Werk als die Stiftung seiner Kirche (Mt 16, 18; 28, 20. Io 10, 16 27; 14, 16 26; 20, 23). Darum bildet die Geschichte der Kirche eine Reihe von äußeren Kriterien für die Göttlichkeit des Christentums, und zwar:

a) in ihrer Begründung und Ausbreitung;
b) in ihrer Erhaltung;
c) in dem Zeugnis der Märtyrer.

§ 41. Die Göttlichkeit des Christentums, bewiesen aus der Ausbreitung der Kirche.

I. Die Verkündigung der Kirche fand statt zugleich mit der Ausgießung des Heiligen Geistes über die Apostel. Die Versöhnung der Welt mit dem Vater durch den Sohn hat der Heilige Geist besiegelt, und die Apostel, an ihrer Spitze Petrus, vom Geiste erfüllt, predigen die Erfüllung des Alten Bundes, den Beginn der Kirche des Neuen Bundes.

An demselben Tage war das alte Gesetz unter Donner und Blitz vor 1500 Jahren den Israeliten am Sinai gegeben worden; jetzt erscheint statt Sinai Sion, statt des Moses Petrus, statt des Bundes des Gesetzes der Bund der Gnade, statt der Beschneidung die Taufe (Act 2, 2 f). Die Wirkung der Feuertaufe in den Aposteln erscheint alsbald. Die sinnlichen Vorstellungen von einem weltlichen Messiasreiche (Lc 18, 34. Io 14, 9. Mc 6, 52. Io 16, 12) sind verschwunden, die innere Erleuchtung offenbart sich in der Sprachengabe; sie treten mutvoll vor ihre Feinde und bekennen Christum, den Erstandenen, vor Priestern und Volk. Für diese plötzliche Umwandlung, die alsbald Tausende zu Anhängern der neuen Lehre machte, kann ein anderer Erklärungsgrund als der in der Apostelgeschichte gegebene nicht erkannt werden. Die Gründung der Kirche selbst ist das Werk des Geistes und der Kraft Gottes.

II. Schon in dem ersten Menschenalter nach Christus hatte die von ihm gegründete Kirche sich über die ganze damals bekannte Welt verbreitet und unter allen Völkern Anhänger gewonnen.

Am Pfingsttage selbst empfingen bereits 3000 Menschen die Taufe (Act 2, 41), kurz darauf 5000 Männer (Act 4, 4). Durch diese, die aus allen Himmelsgegenden nach Jerusalem geströmt waren (Act 2, 8 9), sowie durch die Wanderungen der Apostel (Rom 2, 8 9. 1 Cor 1, 12. 2 Cor 11, 26. Gal 4, 13. 1 Petr 1, 1. Apc 1, 4) wurde der christliche Glaube so weithin verkündet, daß Tertullian schon sagen konnte (Apologeticum c. 37): Hesterni sumus, et orbem iam et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum. Sola vobis reliquimus templa. Vgl. die Zeugnisse des Tacitus, Suetonius und Plinius S. 277 f. Vgl. des hl. Irenäus Schrift zum Erweis der apostolischen Verkündigung. Aus dem Armenischen übersetzt von S. Weber, Kempten 1912. Historisch-politische Blätter 74, 674 f; 75, 412 ff. Knöpfler, Lehrbuch der Kirchengeschichte[5], Freiburg i. Br. 1910, 49 ff.

Es waren keineswegs bloß die Ärmeren und Ungebildeten, welche sich zum christlichen Glauben bekannten; unter den Juden waren es viele Priester, Sosthenes, Apollo, Crispus (Act 6, 7; 18, 8 24; 17, 34); unter Griechen und Römern der Prokonsul Sergius Paulus, Dionysius der Areopagite (Act 13, 12; 17, 34); die Philosophen Justinus, Athenagoras, Flavius Clemens

aus dem Geschlechte der Flavier, ein Vetter Vespasians, und sein Weib Domitilla usf. Die zahlreichen Geschenke an die arme Gemeinde zu Jerusalem (Act 11, 28. Phil 4, 14) sowie der Ankauf und die innere Einrichtung der Katakomben mit ihren gottesdienstlichen Orten und Gräbern beweisen dies zur Genüge. Vgl. Kraus, Roma Sotterranea², Freiburg i. Br. 1879, 44 ff; Tacit., Annales 13, 32 bezüglich der Pomponia Grăcina, Eusebius (Chronicon ad annum 98) bezüglich der Flavia Domitilla.

III. Diese schnelle Ausbreitung der Kirche erscheint als ein Wunder insofern, als zwischen den natürlich tätigen Ursachen und der Wirkung kein Verhältnis stattfindet, diese daher auf eine höhere Kraft zurückgeführt werden muß, in der allein der zureichende Grund ihrer Erscheinung gefunden werden kann.

IV. Das Mißverhältnis zwischen Ursache und Wirkung ergibt sich zunächst aus der Betrachtung der Mittel, durch welche die Kirche Christi sich ausbreiten und Bestand gewinnen, der größte Umschwung in der Weltgeschichte sich vollziehen sollte. Christus verschmäht alle Wege, durch welche Menschen bei Menschen für ihre Lehre sich Eingang zu bahnen suchen, und schreibt dem apostolischen Amte Gesetze vor, die nach der Analogie der Geschichte gerade das Gegenteil eines Erfolges erzielen mußten.

1. Der Mensch wirkt auf den Menschen durch drei Dinge: durch die Macht der politischen Gewalt, die Macht der Sinne — Gold und Genuß, durch die Macht des Geistes — Wissenschaft und Kunst. Die erste Macht schafft Weltreiche: Babylon, Rom; die erste und zweite Weltreligionen, wie der Koran; die dritte erobert friedlich die Welt und zieht ihre strebenden Geister an sich. Diese drei Mächte hat Christus sich nicht dienstbar gemacht zur Ausbreitung seines Reiches. Er verbietet Gewalt und Empörung (Mt 26, 52. Lc 20, 12 ff), Unreinheit und Haß (Mt 5, 28 22); statt der Gewalttat will er lieber leiden (Mt 5, 40), statt nehmen lieber geben (Act 20, 35), statt Genuß Abtötung (Lc 14, 27), statt Besitz Entsagung (Lc 14, 33). Er verschmäht Wissenschaft und Kunst als Mittel zur Erreichung seines Zweckes (Lc 10, 21. 1 Cor 1, 27). Dies bildete die Grundgedanken der apostolischen Predigt (vgl. 1 Cor 2, 1—5; 1, 21).

2. Die christliche Predigt selbst war nicht derart, daß sie aus sich, ohne übernatürliche Kräfte, die in und mit ihr wirkten, die Gemüter hätte gewinnen können. Sie verkündete einen unsichtbaren Gott, eine Vorstellung, den Heiden oft so unfaßbar, daß sie darum die Christen des Atheismus anklagten (Iustin., Apologia I. 6. Theophilus, Ad Autolycum 1, 2. Euseb., Hist. eccl. 4, 15), die Gottheit eines Gekreuzigten, eines schimpflich Hingerichteten (Arnob., Adv. gentes 1, 36. Origenes, C. Celsum 2, 5 8 9 31. Minucius Felix, Octavius c. 9. Arnob. a. a. O. 1, 23); eine Lehre, neu (Origenes a. a. O. 1, 26. Arnob. a. a. O. 1, 41), unerhört, so

verächtlich, daß die christliche Anbetung als Eselsanbetung verspottet wurde (Tertull., Apologeticum c. 9, 16. Minucius Felix a. a. O. c. 9. Garrucci, Deux Monuments des premiers siècles de l'Église, Rome 1862. Kraus, Das Spottkruzifix vom Palatin, Freiburg i. Br. 1872. Schmid, Das unterirdische Rom, Brixen 1908, 44). Die christliche Predigt stellt derartige Anforderungen an den Willen, daß ihre Erfüllung dem natürlichen Menschen unmöglich dünkt (Iustin., Dial. c. Tryph. c. 10), die Christen selbst den Heiden darum als bemitleidenswerte Menschen erschienen Minucius Felix a. a. O. c. 12). Die gottesdienstliche Feier der Christen bildete den entschiedensten Gegensatz zu den heitern Götterfesten, die mit Tänzen und Umzügen, Gesang und Spielen gefeiert wurden, verschönert durch die Werke der plastischen Kunst.

V. Das übernatürliche Moment in der Begründung der christlichen Kirche erscheint in noch höherem Maße bei Betrachtung der Werkzeuge, deren sich Christus zur Durchführung seines Planes bediente; es waren Juden, ohne Bildung und in geringer Zahl.

1. Selbst unter ihren Landsleuten waren die Jünger Christi als Galiläer verachtet (weil ihre Nation viel mit Fremden vermischt war); vgl. Mt 26, 73. Io 1, 47; 7, 41 52. Act 2, 7 8. Der Haß aller Völker, besonders aber der Römer, gegen die Juden wurde bereits (S. 272) erwähnt. Vgl. Horat., Sat. 1, 5 (100). Cicero, Pro Flacco 28: barbara superstitio. Iuvenalis, Sat. 14, 96; 3, 14. Plinius, Hist. nat. 13, 9: gens contumelia deorum insignis. Philostrat., Vita Apollonii Tyan. 5, 33. Tacitus (Hist. 5, 13) schaut in ihren Gebräuchen, gerade wie einst Herodot bei den Ägyptern, den entschiedenen Gegensatz zu den römischen Sitten: Contemnere deos, exuere patriam, parentes, liberos, fratres vilia habere . . . despectissima pars servientium (ebd. 5, 5), taeterrima gens (ebd. 5, 8). Auf die Nachricht, daß die jüdischen Soldaten aus Jerusalem die ungesundesten Standquartiere erhalten hatten, bemerkt er: „Gingen sie am Klima zu Grunde, so war der Schaden zu verschmerzen" (Tacit., Annales 2, 85. Sueton., Tiberius c. 36). Das Ärgste ist, was Ammianus Marcellinus von den Juden erzählt (22, 5): Ille enim (Mark Aurel) cum Palaestinam transiret Aegyptum petens, Iudaeorum foetentium et tumultuantium saepe taedio percitus dolenter dicitur exclamasse: O Quadi, o Sarmatae, tandem alios vobis inertioris inveni!

Vgl. Rutilius Numatianus (Heide aus dem 5. Jahrhundert), De reditu suo l. 1 (ed. Vessereau, Par. 1905, p. 395):

Atque utinam nunquam Iudaea subacta fuisset
Pompeji bellis imperiisque Titi!
Latius excisae pestis contagia serpunt,
Victoresque suos natio victa premit.

2. Die Verachtung der Juden übertrug sich auf die Christen; ihre Lehre ist *βάρβαρον τόλμημα, βάρβαρον δόγμα* (Origenes, C. Celsum 1, 2). Ihre niedrige Herkunft, ihr Mangel an jener Bildung, wie sie Griechen und

Römer von den Männern der öffentlichen Rede forderten, ihre dem griechischen Ohre barbarisch klingende Sprache mußten ihr Auftreten und ihre Predigt wie einen Mißton in der von formaler Bildung und Kunst gesättigten Welt erscheinen lassen.

VI. Hierzu kamen die inneren Schwierigkeiten, die sich ihrem Beginnen entgegenstellten, und zwar: a) von seiten des Religions- und Staatswesens; b) von seiten der Wissenschaft und Kunst; c) von seiten der ererbten Sitte und Pietät.

1. Die heidnischen Religionen, namentlich Griechenlands und Roms, auch Kleinasiens (vgl. Weber, Die kathol. Kirche in Armenien, Freiburg i. Br. 1903, 31 281), entsprechen dem unaustilgbaren religiösen Bedürfnis sowie allen niedern Leidenschaften zu gleicher Zeit und schöpfen aus dieser doppelten Wurzel ihre Kraft. Es waren eben Naturreligionen; Naturdienst und Naturgenuß bis zu den niedrigsten Ausartungen der Sinnlichkeit bildete den entsprechenden Kultus (Ovid., Trist. 2, 287. Plato, Respublica 2 [ed. Steph. p. 377]. Plautus, Poenulus 1, 2, 120; 4, 2, 27; 5, 3, 13. Lucian., Amor. n. 53); die Schauspiele waren religiöse Feste, die Feste wurden mit musikalischen, gymnastischen und theatralischen Spielen verbunden. Der Taufbund forderte daher Entsagung der pompa diaboli, d. h. der festlichen Umzüge bei den zirzensischen Spielen, welche zugleich einen religiösen Charakter hatten; viele entsagten eher dem Christentume als diesen (Tertull., De spectaculis c. 4 11). Mit der Religion war der Nationalstolz aufs innigste verbunden; alle Größe Roms war von den Göttern gegeben, jede Abkehr von ihnen mußte dem Staatswesen zum Unheil ausschlagen; daher die Anklage gegen die Christen, daß sie den Fall Roms verschuldet hätten (Titus Livius 1, 55. Cicero, De natura deorum 3, 2. Tertull., Apologeticum c. 40. August., De civ. Dei ll. 1 2 3; Sermo 81, c. 7). Alle öffentlichen Handlungen, das ganze Leben im Frieden wie im Kriege war durch religiöse Übungen geweiht, das Forum wie das Feldlager waren Stätten, wo den Göttern geopfert wurde. Der Kaiser war zugleich Summus Pontifex und später Gegenstand der religiösen Verehrung selbst (Tertull., Apolog. c. 34 35).

2. Wie die Priesterschaften im Namen der Religion, Künstler und Kunstgewerbe (Act 19, 24) in ihrem Interesse, so bekämpften die Philosophen im Namen der Wissenschaft die christliche Predigt. Schon der Wissensstolz ließ diese ihnen verächtlich erscheinen (Euseb., Hist. eccl. 6, 19), und Kaiser Julian weist der Einfalt der christlichen Predigt gegenüber auf den Glanz der griechischen Literatur hin. Gerade aus den Schulen des Neuplatonismus gingen die gefährlichsten Gegner des Christentums hervor: außer dem Eklektiker Celsus besonders Philostratus, Porphyrius, Hierokles, Julian, Lucian. Sie versprachen ein Besseres, Tieferes, Menschen und Gottes Würdigeres zu bieten als die superstitio exitiabilis (Tacit., Annales 15, 44) der Galiläer, als ihre amentia (Plinius, Ad Traianum ep. 10, n. 96), dementia (Tertull., Apolog. c. 1), furiosa opinio

(Minucius Felix, Octavius c. 11), „Unsinn und Roheit" (Greg. Naz., In Iulian. sermo 1, 102: *ὑμῶν ἡ ἀλογία καὶ ἡ ἀγροικία*). Die Anreden der Richter an die Märtyrer und Bekenner (bei Ruinart, Acta primorum martyrum sincera et selecta, pass.) beweisen den Stolz des Römers und Griechen auf seine herrliche Literatur und seine Verachtung gegen die Armut des christlichen Bekenntnisses. Die Kunst hatte das ganze öffentliche und private Leben mit Bildern der Götter geschmückt; des Phidias Zeus nur einmal gesehen zu haben, galt als eine alle Trauer bannende Wonne (Pausanias, Periegesis 5, 11).

3. So wurzelte die ganze Vergangenheit, die Größe seines Volkes, der Ruhm seiner Väter für den Griechen und Römer in der heidnischen Religion; selbst die Elternliebe war von heidnischen Elementen durchdrungen, indem der Ahnenkultus — Diis manibus, Virgil., Georgica 4, 489: Scirent si ignoscere manes — aufs engste mit der Kindesliebe verflochten war.

VII. Als trotz aller Bemühungen, das Christentum mit den Waffen der Wissenschaft zu bekämpfen, dieses immer mehr an Ausbreitung gewann, begann die Verfolgung von seiten der Staatsgewalt unter dem Vorwande geheimer Verbrechen und auf Grund von früheren Staatsgesetzen.

1. Anfänglich betrachtete die römische Regierung das Christentum nur als eine jüdische Sekte (Act 18, 12—17; 23, 29; 25, 19; vgl. Sueton., Claudius c. 25); die Juden wurden vertrieben impulsore Chresto. Seit Julius Cäsar (Iosephus, Antiquitates 14, 10, 8) waren die Juden im ganzen Reiche geduldet und die Christen mit ihnen; vgl. Tertull., Ad nationes 1, 11: Nos quoque ut Iudaicae religionis propinquos eidem simulacro initiari. Die Juden aber waren es, welche zuerst die Christen anklagten (Mamachi, Originum et antiquitatum christianarum t. 1, l. 6, 5); die Beschuldigungen der Christen nach dem Brande Roms veranlaßten die erste Christenverfolgung (Sulpicius Severus, Chronic. 2, 29). Zum Zwecke weiterer Verfolgungen konnten frühere Staatsgesetze herbeigezogen werden; zunächst die Lex Iulia maiestatis, welche übertreten wurde verbis impiis, murmuratione contra felicitatem temporum, coetu nocturno, coitione clandestina, illicito collegio (Paul., Receptarum Sententiarum l. 5, 21, 2 und 29, 2 [ll. 5, ed. Arndt, Bonnae 1833]. Arnob., Adv. gentes 4, 34. Pseudo-Porcius Latro, Declam. in Catilinam [inter Sallustii opp., Romae 1490] c. 19. Dig. XLVIII 4, 4); das Sacrilegium, dessen man sich durch Weigerung der den Göttern und dem Genius des Kaisers zu bringenden religiösen Verehrung schuldig machte (Summa haec causa, immo tota est; sacrilegi et maiestatis rei convenimur. Tertull., Apolog. c. 10 28); die Magia (Paul., Recept. Sent. 5, 23, 17), der die Christen schuldig erschienen durch wunderbare Heilungen (Tertull., Ad Scapulam c. 4), durch Aufbewahrung ihrer heiligen Schriften, die als magische vernichtet werden mußten; das Bekenntnis fremder Kulte (Livius 39, 16. Dio Cassius, Hist. rom. 52, 36. Cicero, De legibus 2, 8: Separatim nemo

habessit deos ... nisi publice adscitos). Trajan verweigerte den Christen jene Duldung, die allen andern Religionen gewährt war, indem sein Gesetz gegen die Hetärien auf die Christen angewendet wurde (Mommsen, De collegiis et sodalitiis Romanorum, Kiel 1843, 42 ff). Die Freiheit fremder Kulte schloß nur die eine Bedingung in sich, den offiziellen Göttern und namentlich dem Kaiser die gesetzlichen Zeremonien nicht zu verweigern; man konnte nach der Anschauung der Heiden darum doch Christ bleiben (Tertull., Apologeticum c. 27. Euseb., Hist. eccl. 4, 9, 13). Allerdings brachte auch der Jude den heidnischen Göttern keine Opfer; aber man betrachtete ihre Religion als eine uralte und darum berechtigte (Origen., C. Celsum 5, 25), während das Christentum mit seinem Drange zur Ausbreitung als Abfall und Angriff auf die Staatsreligion erschien. Vgl. Thiel, Altrömische Rechtsanschauung bezüglich der politischen Stellung der christlichen Religion (Tübinger Theol. Quartalschrift 1855, 237). Gruppe, Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit I, München 1902, 475 ff; II, 1903, 69 77. Le Blant, Les bases juridiques des poursuites dirigées contre les martyrs (Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions, Paris 1866). Mommsen, Der Religionsfrevel nach römischem Recht (Histor. Zeitschrift 1890, 389 ff). Knöpfler, Lehrbuch der Kirchengeschichte[5], Freiburg i. Br. 1911, 52 ff.

2. Diese Gesetze, welche großenteils Enthauptung, Verbrennung, den Tod auf der Arena oder mindestens Entziehung des Vermögens und Verbannung im Falle der Übertretung zur Folge hatten, kamen um so eher in Anwendung, als das von den Feinden des christlichen Namens gehetzte Volk die Bekenner der neuen Religion der größten Verbrechen anklagte. Weil sie keinen sichtbaren Götzen anbeteten, klagte man sie des Atheismus an (Iustin., Apologia I. 6. Lucianus, Alexander seu Pseudomantis n. 25. Athenagoras, Legatio pro Christianis c. 4), der Abhaltung thyestischer Mahle, der Blutschande und unnatürlicher Laster (Tertull., Ad nationes 1, 7; Apolog. c. 16 39 40. Minucius Felix, Octavius c. 9); die Anhänger des neuen Glaubens, verleumdeten die Heiden, seien Diebe, Räuber und Verbrecher (Origenes, C. Celsum 3, 59), sie wurden sogar der Eselsanbetung beschuldigt (s. oben S. 344 f); sie sind voll Aberglauben und schädlichem Fanatismus (Plinius, Epist. 10, 96. Tacit., Annales 15, 44. Sueton., Vita Neronis 16); ihr Abfall von den heimischen Göttern hat alles Unglück des Vaterlandes verschuldet. Vgl. Tertull., Apolog. c. 40: Si Tiberis ascendit in moenia, si Nilus non ascendit in arva, si caelum stetit, si terra movit, si fames, si lues, statim „Christianos ad leones". Mamachi, Originum et antiquitatum christ. t. 1, l. 2. Tzschirner, Der Fall des Heidentums, Leipz. 1829, 255 ff 335 ff. Th. Keim, Rom und das Christentum, Berlin 1881. Joh. E. Weiß-Liebersdorf), Christenverfolgungen, Geschichte ihrer Ursachen im Römerreiche, München 1899. Allard, Histoire des persécutions du Ier au IVme siècle[3], 5 Bde, Paris 1901 ff.

VIII. Wiewohl im Heidentum alles aufgeboten ward, was immer geeignet war, die christliche Kirche zu vernichten, und während von

dieser keines jener natürlichen Mittel angewendet wurde, welche den Menschengeist bestimmen und seinen Willen bewegen, das Christentum vielmehr in der Brust eines jeden seiner Bekenner den ersten Gegner fand, der durch die Macht der Gnade zu besiegen war, so hat dieses dennoch schnell, vollständig, unwiderstehlich und für immer das Heidentum besiegt. Es kann darum diese Tatsache nur als die Wirkung übernatürlicher Kräfte begriffen werden.

IX. Ebendeswegen kann auch die Begründung und Ausbreitung anderer, falscher Religionen, wie des Mohammedanismus, Arianismus und der sog. Reformation, mit jener des Christentums nicht in Vergleich gebracht werden.

Den Mohammedanismus kann kein Denkender der christlichen Missionstätigkeit und dem sie begleitenden Segen an die Seite setzen; Sinnenlust und Blutdurst haben kein Recht, sich an die Seite der Entsagung und Feindesliebe zu stellen, noch darf das Schwert gleiche Wirkung in Anspruch nehmen wie das Kreuz. Ausführlich hierüber Thom., C. Gent. 1, 6. Auch der Arianismus war nur so lange mächtig, als Fürstenmacht ihn aufrecht hielt. Der Buddhismus hatte seinen Konstantin (König Asoka; vgl. Hardy, König Asoka, Mainz 1902), aber keinen Decius oder Diokletian; seine Lehre spricht nicht im Namen Gottes und duldet Polytheismus und Aberglauben, seine Moral enthält eher Räte als Gesetze und hat die Sitten der Völker nicht umgestaltet. Die Erzählungen seiner Verfolgung sind legendenhaft. Vgl. S. Weber, Die kath. Kirche die wahre Kirche Christi, München 1907, 15 ff. Über die Ursachen der schnellen Verbreitung des Protestantismus vgl. Marx, Ursachen der schnellen Verbreitung des Protestantismus, 1834. Möhler, Kirchengeschichte, hrsg. von Gams III, Regensb. 1870, 157. Fritz, Die Ursachen der Reformation, München 1908 (in Glaube und Wissen, Nr 17). Bekannt ist Friedrichs II. Wort (Mémoires de Brandenbourg): Si on veut réduire les causes du progrès de la réforme à des principes simples, on verra qu'en Allemagne ce fut l'ouvrage de l'intérêt, en Angleterre celui de l'amour, et en France celui de la nouveauté. Den größten Anteil an seiner Verbreitung hatten die Politik, Habgier und Gewalt der Fürsten (A. Menzel, Neuere Geschichte der Deutschen von der Reformation bis zur Bundesakte II 2 91), die Unbotmäßigkeit eines Teiles des Klerus, der ungeregelte Freiheitsdrang der Bauern (Raumer, Geschichte Europas seit dem Ende des 15. Jahrhunderts I, Leipz. 1832, 380), die Unwissenheit des Volkes und die Verleumdungen der alten Kirche durch die Führer der Bewegung (A. Menzel a. a. O. I 86). Vgl. Jörg, Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung, 2 Bde, Freiburg i. Br. 1858. Ehrhard, Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit[1–12], Stuttg. 1902. Erzberger, Beiträge zur Parität in Württemberg, Stuttg. 1903. Die Parität in Preußen. Eine Denkschrift[2], Köln 1899. Wald, Die Gleichstellung der Katholiken in Preußen, Hamm 1901.

X. Allerdings waren mit den Zeitverhältnissen und Zuständen des geistigen, sozialen und politischen Lebens verschiedene Momente gegeben, welche die Begründung und Ausbreitung der christlichen Kirche ermöglichten und selbst erleichterten. Doch können diese nur als Bedingungen, nicht als Ursachen derselben betrachtet werden und sind selbst nur ein weiterer Erweis der Vorsehung, welche in besonderer Weise über der jungen Kirche wachte.

1. Auch anderswo gab es haltlose Zustände, ausgelebte philosophische Systeme, verbrauchte Religionsformen, ohne daß ein Neues, Universales, die Menschheit Ergreifendes sich daraus gebildet hätte, gesteht selbst Hausrath (Neutestamentl. Zeitgeschichte I, Heidelberg 1868, VII). Den Versuch einer Erklärung der Begründung und Ausbreitung des Christentums machte in neuerer Zeit besonders Gibbon (History of the Decline and Fall of the Roman Empire, Leipsic 1829). Was Probehaltiges von ihm besonders in ch. 16 vorgebracht wird, war längst vor ihm von christlichen Schriftstellern bereits gesagt worden. Schon Eusebius, wiewohl er das rasche Wachsen der christlichen Kirche himmlischer Kraft und wundervollen Taten zuschreibt (Hist. eccl. 2, 3: *οὐρανίῳ δυνάμει, καὶ συνεργείᾳ . . . παραδοξοποίας;* vgl. 8, 2; Demonstratio evang. 5, 3), weist auf die römische Weltmonarchie hin, die Lehrfreiheit in derselben zu Anfang der evangelischen Predigt, den Mut und die Begeisterung der Apostel und ihre Opferliebe (Demonstratio evang. 3, 6). Allein gerade diese Umstände bürgen ihm dafür, daß das Christentum eine Sache Gottes ist, der diese Zeiten und Verhältnisse so geordnet hat *(νῦν δὲ καὶ τοῦτο θεοῦ τοῦ ἐπὶ πάντων ἔργον ἦν)*. Ebenso mußte das sittliche Leben der ersten Christen, ihre Wohltätigkeit und Bruderliebe, ihr Heroismus und Opfermut die besseren unter den Heiden zum Nachdenken über die Ursachen dieser Erscheinung auffordern (Tertull., Apologeticum c. 39; c. 50: sanguis martyrum semen christianorum. Minucius Felix, Octavius c. 9. Lactant., Instit. div. 5, 13. Iulian., Ep. 49 ad Arsac. Lucian. Samos., De morte Peregrini n. 11 13. Libanius bei Chrysost., Ad viduam iuniorem c. 2); der religiöse Verfall und die sittliche Verkommenheit mußten die Sehnsucht nach etwas Besserem wecken, und die große Zahl der Unglücklichen, Sklaven und Frauen in der christlichen Predigt ihre Befreierin begrüßen. Die übernatürlichen Ursachen übersieht auch Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten[2], 2 Bde, Leipzig 1906 (vgl. besonders Bd I: Soziale Tätigkeit 137 ff; Sklaverei 145 ff; Sittliche Wirkung der christlichen Religion 172). Vgl. Meinertz, Jesus und die Heidenmission, Münster 1908. Beyerle, Von der Gnade im deutschen Recht, Göttingen 1910.

2. Alle diese Zustände sind jedoch nur Bedingungen, welche die Ausbreitung des Christentums ermöglichten, nicht aber die Ursachen derselben. Gerade der Gedanke der Ausbreitung einer Lehre über die ganze Welt ist ein ausschließlich christlicher; kein philosophisches System dachte je daran,

keine heidnische Religion, weil Nationalreligion, setzte sich diese Aufgabe. Celsus findet in einem solchen Beginnen geradezu den Beweis, daß den Christen die gesunde Vernunft fehle (Origenes, C. Celsum 2, 46; 3, 54). Wohl suchte die Philosophie, besonders der Stoizismus, nach sittlichem Lebensinhalt, und der spätere Neuplatonismus strebte dahin, die Mythologie durch Allegorisieren geistiger zu fassen; aber gerade dadurch wurden sie die entschiedensten Gegner des Christentums, da dessen Vertretern die philosophische Bildung fehlte, und Plato ihnen hoch über Christus stand (Origenes a. a. O. 6, 1 16; 7, 61. August., De civ. Dei 19, 23; Doctrina christ. 2, 28); eben die Freunde der Philosophie unter den römischen Kaisern, Trajan, Mark Aurel, waren die gefährlichsten Feinde des Christentums, da sie die Unvereinbarkeit desselben mit dem heidnischen Staatswesen Roms erkannten. Sklaven und Frauen war allerdings das Christentum als ein Befreier erschienen, aber doch nur von innen heraus, durch die Predigt der Erlösung aller durch Christus und Berufung zu seinem Reiche, nicht durch gewaltsamen Eingriff in die Rechtszustände; die Apostel forderten vielmehr auf zum Gehorsam und geduldigen Tragen ihres Schicksals. Die Sklaven selbst waren großenteils sittlich tief gesunken und ebendarum der christlichen Lehre mit ihren Anforderungen an das Leben feindlich gegenübergestellt. Dasselbe gilt von den Frauen; wohl mögen nicht wenige Frauen und Sklaven im Innern des Hauses nach ihrer Bekehrung eine Missionstätigkeit geübt haben, aber das Frauengeschlecht selbst war im großen und ganzen vielfach zu entartet (Iuvenalis, Sat. 6, 50 ff), als daß seine Bekehrung als die reine Frucht natürlicher Faktoren betrachtet werden konnte. Es bleibt demnach die Wahrheit des Satzes (August., De civ. Dei 22, 5): Et ipse modus, quo mundus credidit, si consideretur, incredibilior invenitur. Ineruditos liberalibus disciplinis, et omnino, quantum ad istorum doctrinas attinet, impolitos, non peritos grammatica, non armatos dialectica, non rhetorica inflatos, piscatores Christus cum retibus fidei ad mare huius saeculi paucissimos misit, atque ita ex omni genere tam multos pisces, et tanto mirabiliores, quanto rariores etiam ipsos philosophos cepit.... Si vero per Apostolos Christi, ut eis crederetur, resurrectionem atque ascensionem praedicantibus Christi, etiam ista miracula facta esse non credunt, hoc nobis unum grande miraculum sufficit, quod eam terrarum orbis sine ullis miraculis credidit. Vgl. Thom., C. Gent. 1, 6. Dante, Divina Commedia, Parad. XXIV, 108.

§ 42. Die Göttlichkeit des Christentums, bewiesen aus der Erhaltung der Kirche durch alle Jahrhunderte.

I. Die Erhaltung der christlichen Kirche unter dem Anprall materieller und geistiger Angriffe, von äußeren und inneren Feinden bekämpft, in ihrem innersten Wesen der verderbten menschlichen Natur widersprechend und als hartes Joch erscheinend der Eigenliebe, besonders dem Hochmut und Wissensstolz stets zuwider, kann nur aus dem fortwährenden besondern Schutze Gottes begriffen werden.

Die materiellen Angriffe kamen zuerst vom Judentum und griechisch-römischen Heidentum, sodann, nach Konstantins Bekehrung, von Persern und Mohammedanern. Die inneren Feinde erscheinen in jedem Jahrhundert zahlreich in den Häresien und dem Schisma, von den Gnostikern und judaisierenden Sekten an bis zu den schwärmerischen Sekten des Mittelalters und dem großen Abfalle im 16. Jahrhundert. Die Häresien wurden um so gefährlicher, als mit der Bekehrung der Kaiser zum Christentume die Staatsgewalt ihnen ihre Mittel zu Gebote stellte, wodurch das griechische Schisma vorzugsweise hervorgerufen und begünstigt wurde, wie denn auch in den späteren Jahrhunderten Häresie und Schisma vielfach an ihr ihre Stütze fanden. Hierzu kamen die verdeckten Feinde im eigenen Schoße der Kirche; die Lauheit und der Indifferentismus in vielen ihrer Glieder, die Verweltlichung eines Teiles ihres Klerus, die Sorglosigkeit und der Verrat mancher Hirten; endlich der mehr oder weniger verdeckte Unglaube, der aus allen Gebieten des Wissens Waffen sucht zur Bekämpfung und Vernichtung der Kirche, und der Lüge, Verleumdung und des Spottes als seiner wirksamsten Waffen sich bedient. Wenn bei alledem die christliche Kirche besteht, blüht, täglich mehr sich ausbreitet, der Abfall der einen durch die innige Hingabe der andern, die Lauheit der einen durch den Opfermut der andern reichlich ersetzt wird, so gilt von ihr das Wort Gamaliels (Act 5, 38 39): Si est ex hominibus consilium hoc aut opus, dissolvetur; si vero ex Deo est, non poteritis dissolvere illud.

II. Die Erhaltung des Judentums und Mohammedanismus sowie die lange Dauer des Brahmaismus und Buddhaismus kann mit der Erhaltung der christlichen Kirche nicht in Vergleich gebracht werden.

1. Der Bestand des Judentums ist selbst ein Werk besonderer providentieller Fügung, die Erfüllung der Weissagungen des Herrn und des Apostels (Rom 11, 25 26 f), zum bleibenden Zeugnis der Göttlichkeit des Christentums, bis auch für Israel die Stunde der Erlösung geschlagen hat. Der Mohammedanismus bildet nicht ein in sich geschlossenes einheitliches Lehr- und Kirchensystem, hat keine entwickelte Dogmatik, ist in zahllose Sekten zerfallen, hat, wo er noch lebendig ist, die Kritik der Wissenschaft noch nicht erfahren und wird durch seine Einheit mit der Staatsgewalt eben auch großenteils von dieser gehalten. Der Kern von Wahrheit, der allein lebenskräftig ist, besteht auch nur in dem von dem Juden- und Christentum entlehnten, aber einseitig festgehaltenen Monotheismus.

2. Der Brahmaismus hat seit der Entstehung der Vedas die mannigfachsten Wandlungen erfahren und ist namentlich durch die drei philosophischen Hauptsysteme (Vedanta, Sankhya und Nyaya) vielfach modifiziert; dies gilt in einem noch viel höheren Grade von dem neueren Brahmaismus, der mehr und mehr in einen groben Götzendienst versunken, in viele verschiedene Sekten gespalten ist. Der Buddhismus, ursprünglich eine Moral ohne Dogmatik, ist in Formeln erstarrt, mit fremden Religionen vermischt, in Sekten geteilt und in Götzendienst entartet. Vgl. Wurm, Geschichte der indischen Religion, Basel 1874, 158 204. Hardy, Indische Religionsgeschichte, Leipz. 1898.

§ 43. Der Beweis aus dem Märtyrertum in der katholischen Kirche.

Lactant., De mortibus persecutorum; Instit. div. 5. Tertull., Ad martyres. Origenes, Exhortatio ad martyrium. Cyprian., De exhortatione martyrii. Gallonius, De ss. martyrum cruciatibus, 1594. Mamachi, Originum et antiquitatum christ. t. III. Sagittarius, De martyrum cruciatibus, 1696. Prudentius, *Περὶ στεφάνων*. Ruinart, Acta primorum martyrum sincera et selecta, Paris. 1689; dazu das Supplement von Le Blant, Les actes des martyrs, Paris 1882. Allard, Histoire des persécutions d'après les documents archéologiques[2], Paris 1901 ff. Weis(-Liebersdorf), Christenverfolgungen, Geschichte ihrer Ursachen im Römerreiche, München 1899. Achelis, Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert, Göttingen 1900. Künstle, Hagiographische Studien, Paderborn 1894.

I. Märtyrer (μάρτυρες) im engeren und eigentlichen Sinne nennt die Kirche jene, welche den christlichen Glauben öffentlich bekannten und mit ihrem Blute besiegelten.

Act 1, 8: Eritis mihi testes *(μάρτυρες)*. Lc 24, 48: Vos autem estis testes eorum. Der Märtyrer ist Blutzeuge, insofern er den Tod oder eine tödliche Verletzung duldet für den christlichen Glauben oder eine Tugend des christlichen Glaubens. Die ersten Blutzeugen waren Zeugen der Wunder des Herrn und seiner Auferstehung, für deren Wahrheit sie starben; die späteren empfingen die Gewißheit dieser Tatsache durch das kirchliche Lehramt. Der Märtyrer bekennt demnach die Tatsache des Lebens und Wirkens Christi, deren er auf Grund eigener Erfahrung (Apostel) oder des Zeugnisses der von ihnen ausgehenden Reihenfolge der Bischöfe gewiß ist (Franzelin, De divina Traditione et Scriptura[3], Romae 1882, 73); ebendadurch unterscheidet er sich von jenen, die nur für subjektive Meinungen den Tod dulden. Als Grundsatz der Kirche gilt: Martyrem non poena, sed causa facit (August., Enarratio 2, 13 in Ps 34). — Die Standhaftigkeit der Märtyrer ist sowohl an sich ein Kriterium der Göttlichkeit der christlichen Kirche wie die Erfüllung der Weissagung des Herrn. Mt 10, 19: Dabitur enim vobis in illa hora, quid loquamini. Io 16, 2: Venit hora, ut omnis, qui interficit vos, arbitretur obsequium se praestare Deo. Ebd. 33: Confidite, ego vici mundum.

II. Die Standhaftigkeit der Märtyrer ist eine der christlichen Kirche ausschließlich eigentümliche Erscheinung so außerordentlicher Art, daß sie aus natürlichen Ursachen nicht erklärt werden kann, sondern auf göttliche Kraft hinweist, die solches in schwachen Menschen wirkte. Die Rechtmäßigkeit dieses Schlusses ergibt sich bei allseitiger Betrachtung der Tatsache des Martyriums in der Kirche, und zwar: a) in Hinsicht auf die Menge der Blutzeugen und die lange Dauer der Verfolgung; b) die Art und Weise, in der die Blutzeugen litten und starben; c) die wunderbaren Erscheinungen, die ihr Martyrium begleiteten.

1. Dodwell (Disputationes Cyprianicae diss. XI: De paucitate martyrum, Lond. 1684) suchte zu erweisen, daß die Zahl der Märtyrer keine so große sei, als ge-

wöhnlich angenommen wird; gegen ihn Ruinart (Acta martyrum, praef.); vgl. Wiseman, Beziehungen zwischen den Wissenschaften und der geoffenbarten Religion, deutsch von Haneberg, Regensb. 1840, 387 ff, der die Zusammenstellung von Gräberaufschriften durch Visconti mitteilt. Es hängt diese Frage mit jener über die Anzahl der Christen im heidnischen Römerreich zusammen, welche durch Vitringa, Burnet, Clarke herabgemindert wurde; gegen sie Mamachi a. a. O. 343 f. Ansaldi, Multitudo maxima eorum, qui prioribus Ecclesiae saeculis christianam religionem professi sunt, 1765. Vgl. Histor.-polit. Blätter 74, 657 ff; 75, 412 ff. Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten, Freiburg i. Br. 1901. Hergenröther-Kirsch, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte I⁴, Freiburg i. Br. 1902, 317.

Schon aus den heidnischen Schriftstellern läßt sich die große Zahl der Märtyrer beweisen (Origenes, C. Celsum 8, 39. Seneca, Ep. 7. Tacit., Annales 15, 44) sowie aus der Existenz aller jener Gesetze, die zur Verfolgung der Christen auf Betreiben der fanatischen Menge, geldgieriger Richter und christusfeindlicher Juden (Mamachi a. a. O. I 6. Tertull., Scorpiace c. Gnosticos c. 9) angewendet werden konnten. Direkt wird sie bewiesen durch die Apologien des Justinus, Athenagoras und Tertullian, durch Eusebius (Hist. eccl. 8, 3; Vita Constantini 5, 13), Laktantius (De mortibus persecutorum c. 16), Prudentius (Peristephanon 11). Die Akten der Märtyrer zeigen alle Stände, Geschlechter und Altersstufen unter den Blutzeugen. Einzelne Jahre der Ruhe ausgenommen, dauerte die Verfolgung von Nero (64) bis Diokletian (305); die gewöhnliche Annahme von zehn Verfolgungen faßt diese nur in eine runde Zahl.

2. Infolge des Gesetzes gegen Sakrilegium und Majestätsverbrechen, das seit Trajan auf jeden Christen angewendet werden konnte, wurde der Freie dem Sklaven gleichgestellt (maiestatis causa, in qua sola omnibus aequa condicio est. Cod. Iustin. L. 4, de quaest. IX, 41). Daher bleibt die sonst den Sklaven reservierte Tortur, die Degradation, das Kreuz und der Feuertod (i. J. 250 den Christen ausdrücklich bestimmt) auch den Höchstgestellten nicht erspart. Das Recht der Tortur (tormenti) gab Anlaß zu ausgesuchten Qualen (Gallonius, De ss. martyrum cruciatibus, 1594), während für den Abfall Ehre und Lohn in Aussicht gestellt wurde. Sie starben nicht wie Fanatiker, für subjektive Meinungen, sondern für Tatsachen (Act 4, 20); nicht in stoischer Empfindungslosigkeit, nicht voll Haß gegen ihre Feinde, sondern betend für sie; sie fordern die Verfolgung nicht heraus, sondern fliehen, wenn die Pflicht dies nicht verbietet (Athanas., Apologia de fuga sua. Cyprian., Ep. 6 55 69. Epist. Ecclesiae Smyrn. n. 4, bei Euseb., Hist. eccl. 4, 15. Clem. Alex., Strom. 4, 4); sie leiden nicht in stolzem Selbstvertrauen, sondern in Demut und mit dem Bewußtsein ihrer Schwäche (Cypr., De exhortatione martyrii), ohne jede Sympathie von seiten des Volkes, vielmehr verspottet und gehaßt, fern von den Ihrigen; sie halten aus in langwieriger Qual. Das Außerordentliche des Martyriums konnte auch den Heiden nicht entgehen; vielen ward es Motiv zur Annahme des christlichen Glaubens. Tertull., Apologeticum c. 50: Nec quidquam proficit exquisitior quaeque crudelitas vestra, illecebra est magis sectae. Plures efficimur, quoties metimur a vobis, semen est sanguis Christianorum. Arnob., Adv. gentes 2, 3. Theodoret., Graecarum affectionum curatio 9

(Migne, P. gr. 83, 1043). Tertullian (a. a. O.) gibt auch den Grund an: die Heiden werden durch das Schauspiel der Standhaftigkeit der christlichen Märtyrer aufgefordert zur Prüfung; die Prüfung führt sie zur Überzeugung von der Göttlichkeit der christlichen Religion.

3. Dieser übernatürliche Grund, auf welchem das Martyrium in der Kirche ruht, trat besonders in den außerordentlichen und wunderbaren Erscheinungen sichtbar hervor, welche dasselbe begleiteten. Vgl. Ruinart, Acta martyrum. Epist. Ecclesiae Smyrn. n. 2. Lactant., Instit. div. 4, 27; De mortibus persecutorum, pass. Euseb., De martyribus Palaestinae c. 4; Hist. eccl. 4, 15. Über den durch die legio fulminatrix wunderbar erflehten Regen s. Tertull., Apolog. c. 5; Scorpiace c. 4. Euseb., Hist. eccl. 5, 4. Gregor. Nyss., Oratio 2 in 40 martyres. Das Wunder der mit abgeschnittener Zunge redenden Christen zu Tipasa kann selbst Gibbon nicht leugnen; vgl. Schröckh, Christliche Kirchengesch. XVIII, Leipzig 1785, 101 ff. Victor. Vitens., Historia persecutionis Africanae provinciae temporibus Geiserici et Hunirici regum Wandalorum 5, 6. Procop., De bellis Vandal. 1, 8.

III. Die Erscheinungen todesmutigen Bekenntnisses in allen Religionen und auch bei Häretikern können deswegen nicht als Gegenbeweis gelten, weil: a) diese nicht für Tatsachen sterben, deren Glaubwürdigkeit sie geprüft hatten, sondern für ihre subjektiven Meinungen; b) derartige Erscheinungen nur sporadisch vorkommen in langen Zwischenräumen und geringer Zahl; c) vielfach hier die Unmöglichkeit der Errettung vom Tode gegeben ist, den überdies der Stolz, Fanatismus, Beifall der Parteigenossen erleichtern.

Wir setzen das Wesen des christlichen Martyriums nicht in die Todesverachtung allein, sondern zugleich in die Sache, wofür, die Weise, in welcher der Blutzeuge stirbt; jene kann auch anderswo vorkommen, aus einem fanatischen Rausche, selbst aus geistiger Stumpfheit hervorgehen. Dem Märtyrer gab das Bekenntnis Spott, Schmerz und Tod, der Abfall Leben, Lohn und Ehre. Der Koran selbst (Sure XVI, V. 110) gestattet daher die Verleugnung des Glaubens aus Furcht; Mohammed traut den Seinen die Kraft des Martyriums nicht zu. Gegenüber einer solchen Menge, die durch fast 300 Jahre die Probe bestand, können vereinzelte Erscheinungen sog. politischer Märtyrer und religiöser Schwärmer nicht in Betracht kommen.

Die inneren Kriterien des Christentums.

Dritte Abhandlung.

Das Christentum ist die Lehre von Christus, seiner Person und seinem Werke; beides hängt unlösbar zusammen; es gibt kein Christentum ohne Christus. So führt uns der Gang unserer Darstellung

a) zur Betrachtung der Person Jesu.

b) zur Betrachtung des Werkes Jesu.

§ 44. Die Person Jesu von Nazareth.

I. Die Person Jesu von Nazareth, ohne Hinblick auf ihre Wunder und das Zeugnis des Vaters betrachtet, indem sie in völlig wahrer, echt menschlicher Weise lebt und vor uns erscheint, stellt das Ideal der Menschheit in vollendeter, unerreichbarer Gestalt dar.

Merkwürdig ist von vornherein, daß wir nur höchstens drei Jahre des öffentlichen Lebens Jesu kennen; und dennoch sind diese wenigen Jahre voll weltbewegender Gedanken und Taten. Phil 2, 7: inventus est ut homo, bezeichnet die echt menschliche Erscheinung Jesu unter den Menschen, die Wahrheit, darum auch die Niedrigkeit und Armut seiner menschlichen Zustände, die ihn mit Hunger und Durst, Arbeit, Schmerz, Angst und Trauer vertraut sein lassen (Io 4, 6; 11, 35 f. Mc 14, 33. Hebr 4, 15. Lc 12, 50. Mt 26, 38 f). Aber in diesen ganz realen, äußerlich nichts weniger als außerordentlichen Lebensverhältnissen ist das Ideal verwirklicht, nach dem die Menschheit seit Jahrtausenden verlangte, an dem sie seit Jahrhunderten sich erhebt und bildet. Das Ideal des Gerechten bei Plato, Respublica 2 (ed. Steph. p. 361). Cicero, Quaest. Tuscul. 2, 22: quem adhuc nos quidem vidimus neminem.

II. Betrachten wir zunächst Jesu Leben in den Verhältnissen zu den Menschen, die ihn umgaben, so erscheint in ihm die selbstlose, grenzenlose, opferwillige, alle umfassende, demütige und sanftmütige Liebe.

Demut und Sanftmut hat Jesus selbst als das Vorbildliche seiner Erscheinung bezeichnet (Mt 11, 29); er allein hat es getan, konnte es tun. Die Fußwaschung im Kreise der Jünger, die Klage gegenüber dem Verräter (Lc 22, 48), das Gebet am Kreuze für seine Feinde (Lc 23, 34) beweisen ihre Größe. Die Macht seiner Liebe (Io 13, 1) ist stärker als der Tod, keinen schließt sie aus (Mt 11, 28); die Armen, die Sünder allein scheinen bevorzugt (Lc 19, 5. Mt 9, 12. Io 8, 11. Lc 7, 47); sie geht mit ihm zum Kreuze und in den Tod (Io 19, 26 27). Darum konnte er die Jünger zur Liebe auffordern, indem er auf seine Liebe als ihr Vorbild hinwies.

III. Betrachten wir sein Verhältnis zum Vater, so erscheint in ihm die unbedingte Hingabe an den Vater; darum ist er Urbild der Religiosität.

„Ihr sollt immer beten", ist sein Gebot (Lc 18, 1), weil sein Leben selbst ein stetes Beten, eine ununterbrochene Gemeinschaft mit Gott dem Vater war (Io 4, 34; 5, 19); seine Aufgabe ist, den Willen des Vaters zu tun (Io 6, 38).

IV. Betrachten wir das Ziel seines Strebens und die Motive seiner Handlungen, so sind diese keine andern als die Erlösung seines Volkes zunächst und aller Menschen aller Zeit — ein Plan, neu, unerhört, ihm ausschließlich angehörend.

Mt 13, 31; 16, 18; 24, 14. Io 12, 32; 16, 33. Gerade der Plan Jesu weist darauf hin, daß hier mehr ist als ein Mensch, entweder ein „ewiges Rätsel" oder eine übermenschliche Persönlichkeit. So führt von hier aus schon die Betrachtung seines Lebensbildes zur Erkenntnis seiner höheren Natur.

V. Als übernatürlich in ganz besonderer Weise stellt sich uns seine Erscheinung dar: a) in seiner echt menschlichen, aber gleichmäßigen, allseitigen, religiös-sittlichen Vollendung und darum universalen Vorbildlichkeit; b) in seiner in der Einheit mit Gott gegründeten Ruhe, die seinen Worten und Taten das Gepräge des Erhabenen verleiht; c) in seiner Freiheit vom Irrtum; d) in seiner Sündelosigkeit.

1. Über den Charakter Jesu vgl. Rousseau, Lettres écrites de la montagne III. Die volle Harmonie seines Wesens, das Ebenmaß aller Tugenden, das Gleichgewicht zwischen der Beschauung und Tätigkeit, Ernst und Milde, Hoheit und Demut, Einfalt und Würde machen ihn, den Sohn Israels, zum Vorbild für alle Völker, Berufsarten, Lebensalter, Bildungsstufen und Geistesrichtungen, so daß die „Nachfolge Jesu" der mächtigste sittliche Hebel für das ganze Menschengeschlecht geworden ist.

2. Alle seine Worte, alle seine Taten tragen das Gepräge des Erhabenen durch die klare, wunderbare, jede Übereilung, jede Hast, jedes Zaudern ausschließende Ruhe, mit welcher er die tiefsten Gedanken ausspricht in einfachster Form, ohne längeres Nachdenken, und an die größten Wundertaten herantritt ohne Anstrengung oder Mühe. So sind sein Wort und seine Taten wie die Erscheinung der Weisheit und Macht Gottes (Io 7, 46).

3. Während Sokrates, Plato und Aristoteles nur Schritt für Schritt, zaudernd, zweifelnd in der Untersuchung vorwärts gehen, die Gesetzkundigen seines Volkes sich nur auf die Aussprüche der Weisen vor ihnen berufen, redet Jesus „wie einer, der Gewalt hat" (Mt 7, 29), mit einer Autorität, welche Annahme gebietet, mit einer Sicherheit, die den Irrtum, ja die Möglichkeit des Irrtums nicht kennt, mit einem „Ich aber sage euch" (Mt 5, 22 28 32 34 39 44), das, stände ihm die Wahrheit nicht zur Seite, ein unerträglicher, bis zum Wahnsinn gesteigerter Hochmut wäre. Die Einwendungen seiner Gegner, die „ihn fangen wollen in der Rede" (Mt 22, 15 ff), weist er zurück mit erhabener Überlegenheit, die Gesinnung, aus der sie gekommen, zugleich strafend und ihre Gegengründe entkräftigend; den zweifelnden Jüngern gegenüber (Io 6, 62) bekräftigt er das Wort, das ihnen Anstoß gab; denn er weiß, wenn sie abfallen, werden andere ihm Glauben schenken.

4. Wie die Freiheit von Irrtum, so ist die Sündelosigkeit in ihm das Siegel des Göttlichen. Er allein, der Demütigste und Wahrste, spricht: Quis me arguet de peccato? (Io 8, 46), während er allen andern ihre Sünden vorhält (Io 8, 7), alle zum Sündenbekenntnis und zur Bitte um Vergebung ihrer Schuld auffordert (Mt 6, 12). Wären es auch nicht seine Freunde, die seine Sündelosigkeit bezeugen (Hebr 4, 15. 1 Petr 1, 19; 2, 22; 3, 18. 1 Io 3, 7; 2, 1. Act 3, 14; 13, 35; 22, 14), auch nicht sein Verräter

(Mt 27, 4) und seine Feinde (Lc 23, 4. Mt 27, 19), die keine Schuld an ihm finden, sein Selbstzeugnis allein ist entscheidend; nur in Selbsttäuschung oder bewußter Lüge hätte er ein Gott ausschließlich zukommendes Attribut sich geben können, das weder Moses noch Elias noch Johannes sich gegeben hatten; beides anzunehmen ist widersprechend; denn dann wäre er nicht mehr der, vor dem auch der entschiedenste Unglaube als vor der reinsten, edelsten, erhabensten Erscheinung auf Erden sich beugt.

VI. So erscheint Jesus von Nazareth vollständig hinausgehoben über die Bedingungen der menschlichen Natur sowohl auf dem Gebiete der Intelligenz wie des sittlichen Lebens; er ist ein Wunder in der intellektuellen und ethischen Ordnung. Darum erscheinen seine Wunder in der physischen Ordnung als das notwendige Postulat des intellektuell-ethischen Wunders, schließen die inneren und äußeren Kriterien in der Betrachtung seines Lebens zu einem großen einheitlichen Beweise sich zusammen.

VII. Aus dem hier Erörterten ergibt sich die Unzulässigkeit einer Gleichstellung Jesu von Nazareth mit irgend einem der Weisen und Religionsstifter vor und nach ihm.

1. Zur Zeit des Rationalismus vulgaris war es besonders Sokrates, den man Christo an die Seite setzte; vgl. auch v. Lasaulx, Des Sokrates Leben, Lehre und Tod, München 1857. Allein weder seine Lehre noch sein Leben noch sein Tod halten diesen Vergleich aus; die Ähnlichkeit ist eine ganz äußerliche und schwindet bei näherer Prüfung. Die Moral des Sokrates bewegt sich ganz auf dem Grunde des griechischen Ethos (vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen II 17. Xenophon, Memorabilia 4, 4 5 6 3; 2, 1 6; 1, 3 2; 3, 11) mit allen Schattenseiten derselben; Sokrates selbst ist Grieche durch und durch, will nur Griechen und kann nur Griechen ein Führer sein; Sokrates hat nicht den Mut, dem Polytheismus entgegenzutreten (ebd. 4, 3), und sein Tod ist der Tod eines Weisen, während der Tod Jesu den Ruf erpreßte: Er war Gottes Sohn! (Mc 15, 39.) Sokrates tritt zurück vor seiner Lehre, der Beweis ist alles, seine Autorität nichts; die Person Christi dagegen ist Grund und Mittelpunkt des Ganzen. Kurz: des Sokrates Werk ist eine vervollkommnete griechische Moral, das Werk Christi ist eine neue Lebensordnung.

2. In neuerer Zeit (Strauß, Renan, Schopenhauer, Bluntschli) hat man auf Sakya-Muni, den Stifter des Buddhismus, als das Gegenbild Jesu hingewiesen; hier ist die Ähnlichkeit nicht einmal eine äußere. Christus lehrt den Vater im Himmel kennen (Io 17, 3), Buddha kennt nicht die Existenz eines überweltlichen, schaffenden, regierenden, lohnenden Gottes; Christus weist hin auf die Seligkeit bei Gott im ewigen Leben, Buddha kennt als Ziel alles Strebens nur „Nirwana", die Vernichtung. Christus weist hin auf die Wurzel der Sünde im Willen des Menschen, Buddha erkennt in dem Dasein an sich das Böse; Christus verkündet die hohe, die ganze übrige Welt über-

ragende Bedeutung der menschlichen Seele, Buddha vernichtet durch seine Lehre von der Seelenwanderung den wesentlichen Unterschied von Mensch und Tier. Christus läßt das Leben im Glauben wurzeln, Buddha hat eine Moral ohne Dogmatik, eine Religion ohne Gott. Christus läßt uns die Erlösung finden von allem Übel durch die Gnade des Vaters, im Buddhismus ist der Mensch sein Selbsterlöser.

3. Von seiten jüdischer Schriftsteller (Geiger, Das Judentum und seine Geschichte I², Breslau 1865, 99 ff) wird Rabbi Hillel (er lebte kurz vor Christus) Christo gegenübergestellt. Aber es genügt der Bericht der Tradition über ihn, um die Gesichtspunkte zu beurteilen, von denen aus er groß erschien. Er habe alle Sprachen verstanden, wird berichtet, auch die Rede der Berge, Hügel, Täler, Bäume, Kräuter, der wilden und zahmen Tiere und selbst der Dämonen. Von einem prinzipiellen Gegensatz zur Schule Schammais, welche vorwiegend eine strengere Praxis befolgte, von einer wahrhaft reformatorischen Idee kann bei ihm keine Rede sein; dies ergibt sich schon aus den Fragen, um welche gestritten wurde. Das Gebot, am Sabbat keine Speisen zu bereiten, wurde auch auf die Eier legenden Hennen ausgedehnt und darüber gestritten, ob und unter welchen Umständen ein an einem Feiertag gelegtes Ei an demselben gegessen werden dürfe oder nicht (Beza I. 3). Oder man verhandelte darüber, ob an einem viereckigen Nachtgewand Zizith notwendig seien oder nicht (Edujoth IV. 10), ob man am Feiertag eine Leiter von einem Taubenschlag zum andern tragen oder nur von einer Luke zur andern neigen dürfe (Beza I. 3) usf. Vgl. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi II 362. Delitzsch, Jesus und Hillel, Erlangen 1867, 10 ff. Ullmann, Über die Sündlosigkeit Jesu⁷, Gotha 1863. J. A. Dorner, Über Jesu sündlose Vollkommenheit, Gotha 1862. Coulin, Jesus der Menschensohn, deutsch Genf 1867. Braig, Jesus Christus außerhalb der kathol. Kirche im 19. Jahrhundert, in „Jesus Christus", Hochschulkursvorträge², Freiburg i. Br. 1911; derſ., Modernstes Christentum und moderne Religionspsychologie², ebd. 1907. A. Schweitzer, Von Reimarus bis Wrede, eine Geschichte der Leben Jesu-Forschung, Tüb. 1907. Ph. Kneib, Moderne „Leben Jesu-Forschung" unter dem Einfluß der Psychiatrie, Mainz 1908. „Jesus Christus", Hochschulkursvorträge², Freiburg i. Br. 1911. Brucker, Die Wahrheit über Jesus, Hamburg 1911. Felder, Jesus Christus, Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Jesusforschung, Paderborn 1911.

§ 45. Das Werk Jesu.

(Pseudo-) Clementis Recognitiones 1, 1 f. Iustin., Dial. cum Tryph. c. 2 f; Apologia I. Tatian., Oratio ad Graecos. Epist. ad Diognetum. Lactant., Instit. div., beſ. ll. 4—7. August., De vera religione; De fide et symbolo; De moribus Ecclesiae catholicae; Enchiridion de fide, spe et caritate; De civitate Dei, beſ. ll. 11—22. Im Mittelalter: Thom., Summa c. Gentiles, beſ. l. 4. Unter den Neueren: Jerusalem, Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der christlichen Religion², 2 Bde, Braunschweig 1785. Lamourette, Pensées sur la philosophie de la foi, ou le système du Christianisme considéré dans son analogie avec les idées naturelles de l'entendement humain, 1789. C. G. de la Luzerne, Considérations sur divers points de la morale chrétienne, 1795. Sanseverino, Della morale filosofica degli antichi filosofi pagani, raffrontati all' evangelica e cristiana filosofia, 1764. Manzoni, Osservazioni sulla Morale cattolica, n. Aufl. Mail. 1841, deutsch Köln 1835. Hasler, Vergleichung der heidnischen und christlichen Ethik, 1866. Bautain, Die Moral des Evangeliums, deutsch Tüb. 1856. Guizot, Méditations sur la religion chrétienne, 3 Bde, Paris 1865—1868. Weiß, Apologie des Christentums⁴, 5 Bde, Freiburg i. Br. 1905 ff. S. Weber, Evangelium und Arbeit, Freiburg i. Br. 1898. Gariguet, La valeur sociale de l'Évangile, Paris 1909. Bougaud, Christentum und Gegenwart, deutsch von Prinz Phil. v. Arenberg, 3 Bde, Mainz 1891—1900. Kneib, Handbuch der Apologetik als der wissenschaftlichen Begründung einer gläubigen Weltanschauung, Paderborn 1912, beſ. Teil II.

I. Das Christentum beantwortet die wichtigsten Fragen des menschlichen Geistes und befriedigt seine tiefsten religiös-sittlichen Bedürfnisse.

Darin allein schon, daß es eine Religion ist, welche in gleicher Weise sowohl die metaphysischen wie ethischen Probleme umfaßt und zugleich einen Gottes und des Menschen würdigen Kultus gebietet, liegt das Auszeichnende und Einzigartige des Christentums, während alle Völker und Systeme außerhalb des Kreises der christlichen Offenbarung entweder in metaphysischen Grübeleien sich verlieren (Brahmaismus) oder eine Moral ohne Dogmatik haben (Buddhaismus) oder ihr religiöses Bedürfnis durch äußeren Zeremoniendienst zu befriedigen suchen (Griechen, Römer).

II. Das Christentum entwickelt die erhabenste Anschauung von Gott, seiner geistigen Natur, seiner Freiheit, Gerechtigkeit und Liebe.

Die Armut der heidnischen Welt hatte sich in ihrer Gotteserkenntnis am meisten kundgegeben; daher die Notwendigkeit einer Belehrung durch die Offenbarung, vor allem über Gottes Dasein und Wesen; vgl. August., Ep. 118 ad Dioscorum. Christus stellt uns Gott dar als den reinsten Geist (Io 1, 18; 4, 24. 1 Tim 6, 16. 1 Io 4, 12), als ewig (1 Tim 6, 16. Apc 1, 8), unwandelbar (Iac 1, 17), unermeßlich und allgegenwärtig (Eph 4, 6. Act 7, 49; 17, 27 f), allwissend (Mt 6, 4. Hebr 4, 13. 1 Io 3, 20), höchst weise (Rom 16, 27; 11, 33), frei (Rom 9, 14 ff), allmächtig (Mt 19, 26. Mc 10, 27; 14, 36. Lc 18, 27. Eph 3, 9 20. Act 4, 24; 14, 4. 1 Cor 8, 6). Namentlich die ethischen Eigenschaften Gottes erscheinen im Christentum in hellem Lichte: Gottes Heiligkeit (Mt 19, 17. Mc 10, 18. Io 17, 11. 1 Petr 1, 15. 1 Io 3, 3), Gerechtigkeit (Mt 16, 27. 2 Tim 4, 8. Col 3, 25. Rom 2, 6; 3, 25), Wahrhaftigkeit und Treue (Io 3, 33; 8, 26. Rom 3, 4. 1 Cor 1, 9; 10, 13. 1 Thess 5, 24. 2 Thess 3, 3. 2 Tim 2, 13. Tit 1, 2), seine Güte (Mt 6, 26 30), Barmherzigkeit und Liebe (Lc 15, 20. Eph 2, 4. 1 Io 4, 8).

III. In Bezug auf die Welt und den Menschen lehrt es den Ursprung aller Dinge aus Gott, ihrem Schöpfer, Erhalter und Regierer, es zeigt die Bestimmung des Menschen zu ihm als dessen erhabenste Aufgabe, es enthüllt seine Natur in ihrer wahren Beschaffenheit, in ihrer Niedrigkeit und Armut wie in ihrer Hoheit und Würde, und es erklärt das Böse in der moralischen und physischen Welt.

Gott ist Schöpfer der Welt und des Menschen (Mc 10, 6. Act 14, 14; 17, 24. Eph 3, 9), seine Vorsehung waltet über allem (Mt 6, 10. 1 Petr 5, 7), er hat den Menschen nach seinem Bilde geschaffen (Eph 2, 10; 4, 24) und zur ewigen Glückseligkeit bestimmt (Mt 16, 27; 25, 34). Die Erkenntnis und Liebe Gottes ist der Weg zum ewigen Heile (Io 17, 3. 1 Tim 2, 4. Mt 6, 33; 25, 46. Io 3, 16); mit Vernunft und Freiheit ausgerüstet (Rom 1, 20), hat ihn Gott in den Zustand übernatürlicher Heiligkeit und Gerechtigkeit versetzt, um ihn so zu seinem erhabenen Ziele, Gottes Anschauung, vorzu-

bereiten (1 Io 3, 23. 1 Cor 13, 12. 1 Petr 1, 4). Aber der erste Mensch, Stammhalter des Geschlechtes, ist gefallen, hat durch eigene Schuld die Heiligkeit und Gerechtigkeit verloren und so die Sünde und alle Übel als Sündenstrafen auf seine Nachkommen vererbt (Rom 5, 12 f; 7, 14. Eph 2, 3. Io 3, 3 5 6. 1 Cor 15, 21).

IV. Die Sittenlehre erscheint im Christentum voll hohen Ernstes, hinabdringend bis in das Innerste des Herzens, zugleich voll liebreicher Milde, rettend den größten Sünder und bildend die erhabensten Heiligen; ideal in ihren Zielen, reich und mächtig in ihren Motiven, geleitet von dem höchsten Ideale, Gott und Christus selbst; vertrauend auf überirdische Kräfte, durch welche die Seele alle Hindernisse zu überwinden vermag, immer aufs neue Mittel dem Gefallenen bietend zur Entsündigung und Versöhnung. Namentlich aber in den evangelischen Räten stellt das Christentum den erhabensten Ausdruck eines sittlichen Heroismus dar.

1. Das Ideal der sittlichen Vollkommenheit ist Gott und das Bild Christi (Mt 5, 48. Gal 4, 19. 1 Petr 2, 21); die völlige Ausrottung der dreifachen Wurzel des Bösen in uns, Augenlust, Fleischeslust, Hoffart — seine Seele verlieren, sein Kreuz auf sich nehmen, der Welt sterben — (Rom 6, 2; 8, 13. Eph 5, 8. Phil 3, 20. Mt 18, 8. Io 12, 25. Col 3, 5), die Erneuerung des inneren Menschen (Eph 4, 23) und das neue Leben Christi in uns ist unsere Aufgabe (Gal 2, 20); zugleich stellt uns das Christentum den höchsten Erweis der göttlichen Liebe vor Augen in der Rettung des Sünders, so daß nur eine Sünde nicht vergeben wird: die Verzweiflung an der göttlichen Barmherzigkeit (Io 15, 13. Rom 2, 4. 2 Cor 5, 14. Mt 9, 13; 11, 19. Lc 15, 10. 1 Io 2, 1). Himmel und Hölle, die Häßlichkeit der Sünde und der Seelenfriede in der Tugend, vor allem die Macht der Gottesliebe bilden die mächtigen Motive zur sittlichen Tat (Mt 5, 4; 10, 12; 11, 29. I Io 4, 18. Rom 8, 18; 13, 10. 1 Cor 2, 14. 1 Petr 3, 9). Und bei alledem hat das Christentum nicht eine abstrakte Moral, es lehrt nicht das Gute, sondern den Guten, Christus. Seine Sittenlehre wurzelt ganz im Glauben, durch den Christus in der Seele lebt und Gestalt gewinnt (Gal 2, 20. 2 Cor 13, 5).

Bezüglich der unverständigen Angriffe auf die Parabel Jesu vom ungerechten Verwalter Lk 16, 1—8 vgl. S. Weber, Revision gegen die Freisprechung des ungerechten Verwalters, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1911. Über einzelne biblische Schwierigkeiten sind die Kommentare zu vergleichen. Eine kurze Zusammenstellung dorther geholter Antikriterien und ihre Zurückweisung s. bei S. Weber, Christl. Apologetik 218 ff, und bei Nikel in den Bibl. Zeitfragen I 1: Alte und neue Angriffe auf das Alte Testament, Münster 1908.

2. Die Blüte des christlichen Ethos erscheint in der freiwilligen Armut, der steten Virginität und dem Gehorsam unter einem geistlichen Obern als dem Ausdruck und Mittel höherer Gottes- und Menschenliebe. Der freiwillige Gehorsam (Mt 20, 26; 22, 21; 23, 11. Io 13, 14; 19, 11), die freiwillige

Armut (Mt 19, 21), die Virginität (Mt 19, 11 12. 1 Cor 7, 1 f) ermöglichen die erhabenste Darstellung der christlichen Nächstenliebe nach dem Beispiele des Herrn selbst, der sein Leben gibt für seine Schafe (Io 15, 17; 13, 34. Mt 25, 40).

V. In Bezug auf die Form erscheint die Lehre des Christentums gegenüber dem Partikularismus des Judentums und der heidnischen Religionen als universal, und zwar für alle Länder und Völker, alle Alters- und Bildungsstufen, alle Anlagen und Bedürfnisse.

1. Die Verheißungen der Propheten hatten das Messiasreich als ein über die Grenzen Israels sich erstreckendes geschildert (Gn 12, 3; 22, 18. Act 3, 25). Die Juden hatten sie fleischlich gedeutet, Christus stellte ihren wahren Sinn wieder her durch sein alle Völker umfassendes Gottesreich — das Himmelreich (Mt 13, 31; 26, 13; 28, 19. Mc 14, 9. Rom 10, 18. Col 1, 6). Gerade dieser Universalismus des Christentums war Juden und Heiden ein Anstoß, so neu, so unerhört, so unmöglich dünkte er ihnen (Origenes, C. Celsum 2, 46), wie anderseits der Byzantinismus und Protestantismus mit seinen Landeskirchen den schlechthin übernatürlichen, über alles menschliche Denken und Wollen stehenden Ursprung dieses Universalismus dartun. Der Grund desselben liegt in der Abwesenheit alles dessen, was nur zufällig und äußerlich dem Menschen zukommt — Rasse, Nation, Zeit, Klima — und in der Wirksamkeit all jener Momente, die auf das gemeinsame und bleibend Menschliche sich beziehen, der darum nur durchführbar ist durch den, der die Menschheit selbst geschaffen und erlöst hat.

2. Derselbe Universalismus bekundet sich nach innen, gegenüber der Exklusivität heidnischer Philosophie und ihrer religiösen Mysterien, indem das Christentum einem jeden seinen Anteil sichert an wahrer Erkenntnis und echter Bildung; alles dies war dem blinden Heiden ein neuer Grund für dessen Verwerfung (Lucianus Samos., De morte Peregrini 13). Der Grund des Universalismus nach dieser Richtung hin liegt außer dem übernatürlichen Inhalte besonders in dem Charakter der Lehrweise, die auf der Autorität des göttlichen Wortes, nicht auf menschlicher Beweisführung ruht und darum in höchster Weise populär ist, „ein Strom von Wahrheit, in welchem der Elephant schwimmt und den das Lamm durchwatet".

3. Hieraus ergibt sich die dritte Eigentümlichkeit. Was echt und wahrhaft menschlich ist, hat Christus selbst in seiner Person zur Erscheinung gebracht und so das Ideal des echt Menschlichen dargestellt. Mit seiner Person aber ist nicht bloß das echt Menschliche, ist das Göttliche selbst in Menschengestalt erschienen, ist die göttliche Wahrheit allen sichtbar geworden. Wer ihn sieht, sieht den Vater (Io 14, 9). So ist in ihm das reine, von Gott durchdrungene Menschenleben in höchster Weise uns vorbildlich geworden, so werden in uns bei seinem Anblick alle Keime des Guten geweckt; der wahre Christ reift darum allein in dem Maße zum wahren Menschen heran, als er der Idee Gottes von Anfang an entspricht.

VI. Das Christentum ist göttlich in seinen Wirkungen zur Hebung der leiblichen Not, zur Begründung und Sicherung der individuellen Freiheit, zur Begründung und Veredelung der Familie, zur Herstellung eines menschenwürdigen Staatslebens in gerechtem Gleichgewicht zwischen Autorität und Freiheit, segensvoll in seinem Einfluß auf Wissenschaft und Kunst.

Balmes, Der Protestantismus, verglichen mit dem Katholizismus in seinen Beziehungen zur europäischen Zivilisation, deutsch. 2 Bde, Regensburg ²1888. Guizot, Cours d'histoire moderne, 6 Bde, Paris 1828—1830; Histoire de la civilisation en Europe⁷, ebd. 1860. Hurter, Geschichte Papst Innozenz' III. und seiner Zeitgenossen III, Hamburg 1841. Maître, Les écoles de l'Occident, 1866. Braumüller, Beiträge zur Geschichte der Bildung, 1855. Zurla, Dei vantaggi della religione cattolica alla geografia, 1822. R. Raumer, Die Einwirkung des Christentums auf die althochdeutsche Sprache, Stuttgart 1845. V. A. Huber, Die englischen Universitäten, 2 Bde, Kassel 1839 f. Ozanam, Die Begründung des Christentums in Deutschland, deutsch 1845. Fehr, Der Aberglaube und die katholische Kirche des Mittelalters, Stuttgart 1857. Walter, Aberglaube und Seelsorge, Paderborn 1904. Wiseman, Der Einfluß des Katholizismus auf die Wissenschaft, deutsch 1853. Montalembert, Die Mönche des Abendlandes, bes. Bd I, deutsch Regensb. 1860. Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege², Freiburg i. Br. 1884. F. de Champagny, La charité chrétienne dans les premiers siècles de l'église, 1856. Margraf, Kirche und Sklaverei, Tüb. 1865. Felix, Der Fortschritt durch das Christentum, Regensb. 1858. A. Steinmann, Sklavenlos in der alten Kirche, M.-Gladbach 1910. A. Weiß, Apologie des Christentums Bd IV. Kraus-Sauer, Geschichte der christlichen Kunst, 3 Bde, Freiburg i. Br. 1896—1908. Grupp, Kulturgeschichte des Mittelalters, 2 Bde, Stuttgart 1894—1895.

1. Über die Verachtung des Armen bei den Heiden vgl. Xenophon, Oeconomicus c. 4. Plato, Respublica⁶ (ed. Steph. p. 491 ff). Quintilian., Declamationes 301. Horat., Sat. 2, 3, 91 ff; Ep. 2, 2, 199. Armut ist ingens vitium. Der Arme ist im Hinblick auf Christus, der selbst arm war, den Armen das Evangelium verkündet hat und für sie gestorben ist, ein Gegenstand der Verehrung geworden. Diese ganz neue Anschauung von der Armut schuf die christliche Armenpflege, und durch das Ordensleben gewinnt diese die geeignetsten Organe. Vgl. Thom., Opusc. XIX. Die Bedeutung der Armenpflege im Christentum erkannte selbst Julian; darum suchte er sie nachzuahmen (Sozomenus, Hist. eccl. 5, 3).

2. Eine der scheußlichsten Erscheinungen in der antiken und der gesamten heidnischen Welt bildet die Sklaverei. Aristoteles (Politica 1, 2 [3]) hat sie mit philosophischen Gründen gerechtfertigt, das Christentum sie zuerst im Prinzip, dann auch tatsächlich aufgehoben (1 Cor 7, 21. Philem 16 f. Gal 3, 26 27 28). Über den Gang der kirchlichen Gesetzgebung s. Cochin, Abolition de l'esclavage, 2 Bde, Paris 1861. Gfrörer, Zur Geschichte deutscher Volksrechte im Mittelalter II, Schafft. 1865, 10 ff. Keppler, Die Sklavenfrage im Neuen Testament, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1901. Über die Sklaverei in der Neuen Welt und den Einfluß der Kirche vgl. Margraf a. a. O.

3. Die Bedeutung der Familie ruht auf der Anschauung vom Wesen der Ehe und der Würde der Frauen; die niedrige Stellung dieser ruht auf der

niedrigen Vorstellung von ihrer Natur (Aristot., Politica 1, 1; 2, 2. Cicero, De republica 2, 7. Xenophon, Memorab. 2, 2. Plato, Respublica, pass. Tertull., Apologeticum c. 30. Indem das Christentum den Herrn selbst in seiner jungfräulichen Mutter verehrt, die Gleichheit aller trotz der Ungleichheit von Körper- und Geisteskraft lehrt; indem die Frauen durch Gelobung der Virginität eine überirdische Hoheit gewannen und wie Maria eine geistliche Mutterschaft übten an den Seelen, die sie zu Christus führten: da war das Weib in Wahrheit emanzipiert und erscheint nun als Jungfrau, Gattin und Mutter in einer Würde, die das Heidentum nicht ahnen konnte. Hiermit waren Polygamie und willkürliche Ehescheidungen, dieser Ruin der Familie, für die Zukunft unmöglich geworden; denn die Macht der Sinnlichkeit war gebrochen, das Verhältnis von Mann und Weib vergeistigt.

4. „Alle höhere Bildung und namentlich auch der Fortschritt in Staatsbildung ist dem neueren Europa durch das Christentum und mit ihm geworden" (Dahlmann, Politik auf den Grund und das Maß der gegebenen Zustände zurückgeführt I^3, Leipzig 1847, 343). Während der Staat in der antiken Welt alle Bürger nur als Mittel zu seinem Zwecke verbrauchte, das individuelle Leben im Staate unterging, betont das Christentum die persönliche Würde und Freiheit, die Gleichheit aller in Christus und vor Gott; das Recht der Persönlichkeit wurde nun mehr und mehr auch von der Gesetzgebung geachtet, die Härte des römischen Rechts gemildert. Vor allem ward gegenüber dem erstickenden Despotismus des Orients und der Ochlokratie der Griechen Ursprung, Umfang und Bedeutung der politischen Gewalt von der Kirche festgestellt; sie heiligte und vergeistigte die Gewalt („von Gottes Gnaden") und forderte so Gehorsam und Treue, ohne den Menschen dadurch zu erniedrigen; sie umgrenzte sie durch die Schranken des natürlichen und christlichen Gesetzes, so daß die Autorität nicht Willkür, der Gehorsam nicht Knechtschaft wurde. August., De moribus Ecclesiae cath. 1, 30: [Tu] doces reges prospicere populis, mones populos, se subdere regibus. Leonis XIII. Ep. Encycl. „Immortale Dei" d. 1. Nov. 1885. Donoso Cortés, Versuch über Katholizismus, Liberalismus und Sozialismus, deutsch von Reiching, Tübingen 1854.

5. Während alle falschen Religionen durch die wissenschaftliche Kritik zersetzt und aufgelöst werden, hat das Christentum allein die Probe der Wissenschaft bestanden; ihre wahren und gesicherten Ergebnisse sind immer neue Bestätigungen des christlichen Glaubens geworden. Es hat aber auch für das Abendland die Wissenschaft und ihre Institutionen erst geschaffen, von der niederen Dorfschule bis zur Hochschule, selbst seiner Sprache sein Siegel aufgedrückt (vgl. Wedewer, Das Christentum und die Sprachwissenschaft, 1867); den Grund deuten an: Encyclica Pii IX. d. 9. Nov. 1846; Leonis XIII. Ep. Encycl. „Aeterni Patris" d. 4. Aug. 1879; Conc. Vatic. Sess. III, Constit. dogmatica de fide cath. cap. 4. Durch die Wahrheiten des Glaubens wird die menschliche Vernunft von den Irrtümern befreit, „erleuchtet, gestärkt, vollendet"; im Glauben liegen die Fundamente aller echten Wissenschaft. Daher das unleugbare Übergewicht der Philosophie, Staats-, Rechts- und Sozialwissenschaften in den christlichen Jahrhunderten über jene der alten Welt

auch eines Plato und Aristoteles; die Idee des Fortschrittes überhaupt und besonders in der Wissenschaft ist eine spezifisch christliche Idee. Die empirischen Wissenschaften, namentlich die Naturwissenschaften, erscheinen gefördert durch den Einfluß der Kirche, aber und mit Recht erst in zweiter Linie; sonst hätten sie durch die Übermacht der Materie das noch schwach entwickelte Geistesleben in den europäischen Völkern erstickt; denn die Geistes- und Sittenbildung wächst keineswegs mit dem Fortschritte der technischen Erfindungen. Für Geographie, Ethnographie und vergleichende Sprachforschung hatten die Missionen anregend gewirkt. Erscheint in einem Zeitalter die Kirche auf dem Boden der wissenschaftlichen Arbeit nur mit einer Minderzahl von gelehrten Vertretern beteiligt, so rührt dies von äußeren Notständen und Zurücksetzungen her, nicht von Teilnahmslosigkeit; gläubige Vertreter auf allen Gebieten der Wissenschaft beweisen die Einheit des katholischen und des wissenschaftlichen Geistes.

Die Kunst ward durch das Christentum neu geboren, denn sie ist die Darstellung des Ideals, seine Erscheinung in leiblicher Hülle; darum mußte die christliche Offenbarung ihr eine Fülle von Ideen bieten, welche jede Periode früherer Kunstentwicklung weit hinter sich zurückläßt. So bildete sich in der Architektur aus den Elementen des griechischen und römischen Baustils die Basilika heraus, die im gotischen Münster zur höchsten Belebung und Durchgeistung gelangte. Während die Antike den Höhepunkt ihrer Kunstbestrebungen in der Skulptur erreicht, ist diese im Christentum nicht verdrängt, aber ihre Bedeutung wird überragt durch die Malerei, in welcher die Vergeistigung der Materie durch Verteilung von Licht und Farbe am meisten ermöglicht wurde, die Darstellung die Empfindung am reinsten wiedergab; darum feiert in ihr die christliche Kunst ihre höchsten Triumphe. Den Einfluß des Christentums auf die Malerei beweisen die ältesten Monumente in den Katakomben; sie widerlegen den angeblichen „Kunsthaß" der ersten Christen. Was Skulptur und Malerei nicht auszudrücken vermochten, das spricht aus den Klängen der christlichen Musik; diese ist so recht die Frucht des neuen inneren Lebens, das das Christentum den Völkern gebracht, eine ganz eigentümliche Geburt des neuen Geistes. Die Poesie in ihren verschiedenen Formen erfuhr den bildenden und veredelnden Geist des Christentums. Die Musik war ja nur der Ausdruck der neuen, reinsten, tiefsten, heiligsten Empfindungen; so entwickelte sich denn die Lyrik im Ausströmen der Gefühle heiliger Gottesliebe, aber mit dem neuen Adel, den das Weib im Christentum gewann, hat auch die natürliche Liebe, veredelt und vergeistigt, an Reinheit und Innigkeit gewonnen. In den deutschen Heldengedichten, Heliand, Gudrun und Parzival, in der „Göttlichen Komödie" des Dante ist Tiefsinn und Geisteskraft mit den erhabenen Ideen des Christentums zu einem wunderbaren Ganzen verbunden. Das Drama wuchs aus der Liturgie der Kirche heraus, der Darstellung des großen Dramas der Welterlösung; darum ist sein Gedanke im Christentum vertieft, das Tragische liegt in dem Einklange göttlicher Gerechtigkeit und menschlicher Freiheit, göttlicher Gnade und menschlicher Schuld; so besonders bei Calderon. Aber auch in Shakespeare wirken die christlichen Gedanken nach, und Schiller wie selbst Goethe mußten dem Geiste des Christentums ihren Tribut zollen.

Drittes Buch.

Von den außerchristlichen Religionen.

Natalis Comitis (Comes) Mythologiae sive explanationis fabularum ll. 10, 1568. Gerh. Ioan. Vossius, De theologia gentili, sive de origine et progressu idololatriae ll. 9, Amstelod. 1642. Cherbury, De religione gentilium errorumque apud eos causis, Amstelod. 1663. A. Kircher, Oedipus Aegyptiacus, 3 Bde, Romae 1652—1655. van Dale, Dissertationes de origine et progressu idololatriae et superstitionum, 1696. Fourmont, Réflexions critiques sur les anciens peuples, 2 Bde, 1735. Banier, Mythologie ou les fables expliquées, 3 Bde, 1738. St. Croix, Recherches historiques et critiques sur les mystères du Paganisme, 1784. N. A. Boulanger, L'antiquité dévoilée par les usages, 1766. A. C. de Gobelin, Monde primitif, 9 Bde, 1773. Ch. Fr. Dupuis, Origine de tous les cultes, ou religion universelle, 4 Bde, Paris 1795; neue Aufl. ebd. 1883. Görres, Mythengeschichte der asiatischen Welt, 2 Bde, Heidelb. 1810. Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, bes. der Griechen[3], 4 Bde, Darmst. 1836—1843, in franz. Bearbeitung durch Guigniaut, Les religions de l'antiquité, 8 Bde, Paris 1825—1831. Movers, Die Phönizier. I: Untersuchungen über die Religion und Gottheiten der Phönizier mit Rücksicht auf die Kulte der Karthager, Syrer, Babylonier, Assyrer, Hebräer und Ägypter, Bonn 1841. Kanne, Allgemeine Mythologie, 1808. Buttmann, Mythologus, oder gesammelte Abhandlungen über die Sagen des Altertums, 2 Bde, Berlin 1828 f. Döllinger, Heidentum und Judentum. Vorhalle zur Geschichte des Christentums, Regensb. 1857. Hug, Untersuchungen über den Mythos der berühmteren Völker der alten Welt, vorzüglich der Griechen, Freiburg i. Br. 1814. Eckstein, Geschichtliches über die Askesis der alten heidnischen und jüdischen Welt, 1862. G. Muys, Forschungen auf dem Gebiete der alten Völker und Mythengeschichte, 1856—1858. F. Chr. Baur, Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Altertums, 2 Bde, Stuttg. 1824 f. Schelling, Philosophie der Mythologie (WW. Bd I u. II). Pfleiderer, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte[2], 2 Bde, Leipzig 1878. Jul. Braun, Naturgeschichte der Sage, 2 Bde, München 1864 f. Stiefelhagen, Theologie des Heidentums, Regensb. 1858. H. Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechts[2], Münster 1869. Stanley-Faber, The Origin of Pagan Idolatry, 1816. Wuttke, Geschichte des Heidentums, 2 Bde, Breslau 1851—1853. K. Werner, Die Religionen und Kulte des vorchristlichen Heidentums, 1871. M. Müller, Essays, deutsch, 4 Bde, Leipz. 1869—1874; Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, Straßb. 1874. E. L. Fischer, Heidentum und Offenbarung, Mainz 1878. v. Strauß u. Torney, Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft, Heidelb. 1879. De Broglie, L'histoire des religions, 1885. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte[3], 2 Bde, Freiburg i. Br. und Tübingen 1905. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte, Bonn 1899. Th. Achelis, Abriß der vergleichenden Religionswissenschaft[2], Leipzig 1908.

Die Fundamentaltheologie wendet sich auch der Betrachtung der außerchristlichen Religionen zu, weil dadurch die Allgemeinheit der Religion im einzelnen dargelegt wird, sodann weil hierbei das Bedürfnis nach göttlicher Offenbarung und religiöser Leitung durch eine von Gott gestiftete Kirche sich auf das klarste bekundet.

Erst das Christentum in seiner kirchlichen Organisation gibt uns den Prüfstein zur sicheren Wertung der andern Religionen und damit der vergleichenden Religionswissenschaft eine sichere Richtung.

„Wie das Individuum erst von dem erreichten höheren Standpunkte aus alle seine früher durchlaufenen, notwendig niedrigeren Bahnen nach ihrem Wesen, ihren Mängeln

und ihren Vorzügen zu erkennen und zu beurteilen vermag, so ist es auch erst aus dem vollen Lichte des Christentums uns möglich, in gleicher Weise das Wesen aller andern Religionen zu erkennen und zu würdigen, ... während jedem nichtchristlichen, notwendig also niedrigeren Standpunkte, außer gewissen linguistischen und mythologischen Vererbungen, nur ein buntes, plan- und zielloses Gewirr zusammenhangloser Religionen und Kultusformen erscheint" (v. Strauß u. Torney, Essays 219). Eben aus diesem Grunde bildet die Kritik der heidnischen Religionen eine der wichtigsten Aufgaben der Apologeten von Justinus, Tatian und Athenagoras an bis zu Augustinus.

Die außerchristlichen Religionen zerfallen in solche, welche der wahren, in Christus vollendeten Offenbarung gänzlich fernstehen — Heidentum —, und in solche, welche zwar die wahre göttliche Offenbarung anerkennen, aber teils mit irrigen Vorstellungen vermischt und entstellt, teils nur unvollständig — Mohammedanismus, nachchristliches Judentum. Unsere Betrachtung zerfällt demnach in vier Abschnitte:

1. Abschnitt: Die heidnischen Religionen überhaupt.
2. Abschnitt: Wesen der heidnischen Religionen.
3. Abschnitt: Verhältnis der heidnischen Religionen zum Christentum.
4. Abschnitt: Mohammedanismus und nachchristliches Judentum.

Erster Abschnitt.

Die heidnischen Religionen überhaupt.

Die heidnischen Religionen stellen sich schon bei oberflächlicher Betrachtung in mannigfacher Stufenfolge und Ausbildung dar; vor allem ist der Bildungszustand der Völker selbst, deren Religion sie sind, maßgebend. Wir unterscheiden demnach die Religionen der Naturvölker — Jäger-, Fischer-, Hirtenvölker — von jenen der Kulturvölker, nicht in dem Sinne, als ob jene das Leben der reinen Natur darstellten, vielmehr findet sich dort vielfach eine Verkehrung und Verzerrung zur Unnatur, sondern insofern bei ihnen die Entwicklung und Ausbildung der menschlichen Anlagen und die Erkenntnis und Beherrschung der Naturkräfte unverhältnismäßig vor jener der Kulturvölker zurücksteht. Die wilden Völker sind nicht das Urvolk, und das Urvolk war nicht wild; in ihnen ist der lebensvolle Keim der Geistesentwicklung verkümmert; darum haben sie auch keine Literatur, keine Geschichte, keine ausgeprägte Individualität und sind mehr durch ihre Beziehungen zur Natur als durch ihr inneres Wesen voneinander unterschieden. Deswegen ist es zur Kenntnis ihres religiösen Lebens nicht unbedingt notwendig, die Naturvölker der einzelnen Länder auseinander zu halten; wir werden sie daher einer gemeinsamen Betrachtung unterstellen.

Doch kann jede Darstellung dieser Religionen wie der mythologischen Religionen überhaupt nur in sehr geringem Maße Anspruch auf Vollständigkeit und Genauigkeit machen, da es zumal für den Europäer außerordentlich schwer ist, in das Herz dieser Völker zu schauen, um ihre Ansichten über die großen Fragen des Lebens kennen zu lernen, die vielfach wechselnd und in den einzelnen Stämmen selbst verschieden sind. Vielfach hüten überdies diese Völker ihre religiösen Lehren als Geheimnisse vor dem Ohr der Fremden, um sie nicht zu entweihen.

Erste Abhandlung.

Die Religionen der Naturvölker.

§ 46. Die Religionen der reinen Naturvölker.

Waitz, Die Anthropologie der Naturvölker II, Leipzig 1860. Müller, Geschichte der amerikanischen Urreligion, Basel 1867. W. Schneider, Die Naturvölker, 2 Tle, Paderborn 1885 f; Die Religion der afrikanischer Naturvölker, Münster 1891. Réville, Les religions des peuples non civilisés, 2 Bde, Paris 1883. Le Roy, Die Religion der Naturvölker, deutsch von Klerlein, Rixheim i. E. 1911. Bastian, Die Völker des östlichen Asien, 6 Bde, Jena 1866—1871. Castrén, Finnische Mythologie, St Petersburg 1853. Gennep, Mythes et légendes d'Australie, Paris 1905.

I. Das Göttliche erscheint in Form einer Vielheit begrenzter Einzelwesen der Natur. Wird dabei die natürlich-physische Seite derselben betont, dann ist die Religion Fetischismus; wird das Seelisch-Geistige zum näheren Gegenstand genommen, ist sie Animismus, Dämonenkult oder Schamanismus.

Fetisch, vom portugiesischen feitiço, Bezauberung (de Brosses, Du culte des dieux fétiches, Paris 1760, deutsch Berlin 1785), drückt dieses zweifache Moment aus. Eine sehr eigentümliche Auffassung nehmen im Naturdienst der Neger oft die Tiere ein, meist jene, die entweder in ihrer äußeren Erscheinung und ihren Lebensgewohnheiten etwas Unheimliches haben, wie so manche Raubtiere und Schlangen, oder durch ihre Lebensweise die Meinung einer ausgezeichneten geistigen Begabung erwecken; sie erscheinen ihnen als rätselhafte Wesen, deren Leben und Treiben dunkel und geheimnisvoll ist, und die sie daher bald unter bald über sich sehen, wie Tiger, Bär, Elefant, Wolf. Aber auch tote Gegenstände, besonders Götzenbilder, werden als Wohnung der Götter verehrt; ebenso große, gewaltige oder seltsam gestaltete Bäume; von den elementaren Naturmächten sind es Flüsse, Wasserfälle, Strudel, Blitz, Donner, Feuer. Seltener Sonne und Mond; sie stehen eben mit dem Naturmenschen nicht in unmittelbarer Berührung. Bei Völkern, die geschichtliche Erinnerungen haben, hat alles, was man Fetisch nennt, seine historischen und psychologischen Antezedentien. Eine genaue Scheidung zwischen Sinnlichem und Geistigem kommt nicht vor; Stoff und Seele sind in unklarer Mischung — Gespenster, Kobolde. Nur der lebende Mensch ist nicht Gegenstand der religiösen Verehrung, diese verlangt ein Übermenschliches, wohl aber die Seelen der Verstorbenen; sie bilden einen Teil der Dämonenverehrung; denn sie sind eine jenseitige Macht geworden und stehen als solche über dem Menschen.

II. Das Göttliche erscheint dem Menschen gegenüber bald als freundliche und wohltuende, bald als feindselige und zerstörende Macht. Der Naturmensch neigt mehr dahin, die letztere zu fühlen, als die erstere anzuerkennen; daher äußert sich das religiöse Bewußtsein vorzugsweise — aber nicht ausschließlich — als Furcht.

Die Naturvölker erfassen eben mehr nur das Einzelding in der Welt, und dieses als solches, aber nicht das Ganze, noch dieses in seinem letzten Grunde. Selbst da, wo eine Macht mehr Ansehen hat als die andere und diese in einer gewissen Unterordnung hält, ist der Polytheismus noch nicht überwunden. So ist auch der „große Geist" der Indianer in Nordamerika eher ein hervorragender Dämon, der Häuptlingsgeist des einzelnen Stammes, zuweilen die Seele eines verstorbenen Häuptlings. Doch ist durch Tatsachen zur Genüge bestätigt, daß keine Religion aus bloßem Fetischismus besteht, daß selbst unter den Negern der Glaube an einen höchsten guten Gott besteht, den sie mit Namen bezeichnen, welche in den meisten Fällen das höchste Wesen und zugleich die himmlischen, Regen und Sonnenschein spendenden Mächte, bisweilen auch die Sonne selbst ausdrücken (Waitz a. a. O. II 167 ff. Lüken a. a. O. 23 ff). Gerade diese Gottheit erscheint als eine gütige, ihr Dienst trägt nicht den Charakter der Furcht; aber auch dem Fetisch gegenüber, der vielfach als Mittler zwischen dem höchsten Wesen und Gott betrachtet wird, fühlt der Naturmensch sich in vertraulichem Verkehr.

III. Die Idee der Schöpfung ist, wo sie nicht gänzlich fehlt, gewöhnlich auf die Vorstellung der Schöpfung bestimmter Einzelwesen der Umgebung beschränkt und gewinnt nur in mythologischen Formen und kindlichen Vorstellungen Ausdruck.

Vgl. Waitz a. a. O. II 183. Wuttke, Geschichte des Heidentums II 95. „Die Wilden gehen gewöhnlich in ihren Sagen und Erzählungen nicht weiter als bis auf den ersten Menschen und den Sündflutpatriarchen, den sie als ihren Stammvater nennen. Um das, was über den ersten Menschen hinausliegt, kümmern sie sich in ihrer geistigen Trägheit nicht weiter" (Lüken a. a. O. 31 ff). „Fragt man die Grönländer, woher Himmel und Erde, so ist die Antwort: ‚Wir wissen es nicht', oder: ‚Es ist immer so gewesen und wird auch wohl so bleiben'" (Cranz, Historie von Grönland I, Barby und Leipzig 1765, 254).

IV. Bei allen Naturvölkern finden wir ein Grauen vor dem Tode und die Neigung, durch ein Verderben der ursprünglich unsterblichen Natur oder durch fremde Schuld denselben zu erklären. Die Seele hat auch nach dem Tode noch ein Leben, oft als Gespenst, oder geht in andere Menschen oder Tiere ein. Ist auch die Vorstellung von einer Vergeltung schwach, so fehlt sie doch nicht gänzlich.

Vgl. Waitz a. a. O. II 195 ff. Müller a. a. O. 83 ff. Das jenseitige Leben ist für die Indianer eine Fortsetzung des diesseitigen; daher gibt man den Toten die Bedürfnisse für jenes Leben mit, Weiber, Diener, Sklaven usf., die auf ihren Gräbern getötet werden. Bei den Negern ist das Los der guten Menschen ein anderes als jenes der bösen; vgl. Lüken a. a. O. 412. Die Seelenwanderung erscheint bald als Wanderung in Tiere (Afrika, Amerika) bald in andere Menschen mit Beibehaltung des früheren Standes (Neger, Grönländer).

V. Auch die Naturvölker kennen Gebet und Opfer, freilich meistens nur in äußerlicher Form, die einer bewußten ethischen Bedeutung entbehrt. Das Opfer erscheint als Opfer des Besitzes, der Entsagung des menschlichen Lebens selbst, als freiwillige Hingabe an eine höhere Macht.

Die Opfer sind bald Besitzopfer an die Götter, von denen die Güter stammen, bald Entsagungsopfer (Fasten, geschlechtliche Enthaltsamkeit, Selbstpeinigung, Verwundung und Verstümmelung) als Buße und Läuterung. Im Menschenopfer wird ein Teil des Volkes hingegeben, um das Ganze zu erhalten, wie das Opfer von einigem Besitz für den einzelnen die Hingabe des ganzen Eigentums ausdrücken soll. Wie die Wilden oft nur das Unnützeste ihrer Habe opfern, so sind es auch zunächst Gefangene, Verbrecher, Sklaven, die als Opfer fallen, seltener teure Personen, Kinder, Verwandte. So erscheint im Menschenopfer die Idee des Opfers als Substitution am wahrsten ausgedrückt, die Unwahrheit aber auch der religiösen Grundanschauung überhaupt in dieser ihrer äußersten Konsequenz am deutlichsten offenbar. Die Aneignung des Opfers als eines stellvertretenden wird durch Lecken des Blutes oder Genuß vom Fleische der Geopferten angedeutet (Wuttke a. a. O. II 138).

VI. Der Unterscheidung guter und böser Geister in beiderseitiger Abstufung entspricht es, daß Zauberei mit Wahrsagekunst das religiöse Leben erfüllen; denn es wird mit dem Zauber versucht, die Hilfe guter Geister gegen böse, höherer gegen niederere und die Beherrschung der Natur durch Mittel zu erlangen, welche nötigend auf die Geister einwirken. Bei den mehr entwickelten Völkern treten auch alsbald bestimmte Zauberer (Priester), bestimmte Orte und Zeiten hervor, an denen die religiösen Handlungen vorgenommen werden.

1. Die Zauberei findet sich bei allen wilden Völkern; Regen, Wind, Krankheiten werden beschworen und besprochen, teils unmittelbar durch den Zauberer teils mittelbar durch Dinge als Träger der Zauberkraft; zum Schutze der Personen angewendet, erscheinen diese Dinge als Amulette. Bei den nördlichen mongolischen und finnischen Völkern bildet die Wahrsagerei (Schamanismus) die Hauptrichtung des religiösen Lebens. Die Ekstase ist absichtlich hervorgerufen; Fasten, Selbstpeinigungen, oft der grausamsten Art, bilden die Vorbereitung; auffallende, groteske Kleidung machen den Zauberer kenntlich. Heilige Orte sind ein gezogener Kreis, ein Baum, ein Steinhaufen. Als heilige Zeiten erscheinen am häufigsten Jahresfeste, besonders beim Wechsel der Jahreszeiten.

2. So wird das gesamte religiöse Leben verzerrt, die Freiheit des Menschen wird seinem Götzen gegenüber Tyrannei, die Abhängigkeit von ihm knechtische Furcht, der Kultus ein Werkzeug zur Befriedigung selbstischer Gelüste, das Gebet eine gedankenlose Formel, das Opfer wird Mord, das Sakrament Zauberei, und selbst der Gedanke an das Jenseits vermag den Menschen nicht über den Kreis des niedern sinnlichen Lebens zu erheben.

§ 47. Übergang von den Naturvölkern zu den Kulturvölkern. Die Religionen in Mexiko und Peru.

Garcilaso de la Vega, Comentários Reales de los Incas ll. 5, traduit par J. Baudouin, Amsterdam 1704. Clavigero, Storia di Messico, Cesena 1780. Prescott, Die Eroberung von Mexiko, deutsch, 2 Bde, Leipzig 1845. A. Réville, Les Religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou, Paris 1885. Tylor, Anahuac, or Mexico and the Mexicans, London 1861. Nadaillac, Die ersten Menschen und die prähistor. Zeiten, deutsch Stuttg. 1884. Bastian, Die Kulturländer des alten Amerika, 3 Bde, Berlin 1878—1889.

I. Die Religion der Mexikaner ist gebildet aus der Verehrung gewaltiger Naturmächte, der ursprünglichen Religion der Azteken, und einem gesteigerten Dämonenkultus infolge von Einwanderungen vom Norden her. Unter den dreizehn höheren Gottheiten erscheinen als die am höchsten verehrten Huitzilopochtli („der Schreckliche"), Stammgott der Azteken, als Kriegsgott, Tetzkatlipoka, sein Bruder, Gott der späteren nordischen Einwanderer, der Tlailotlaken, und Quetzalcoatl, der Gott der goldenen Urzeit, ursprünglich der Nationalgott der aus dem Norden eingewanderten Tolteken. Chinatcoatl ist die Mutter des Menschengeschlechts, die Eva Amerikas, die „Schlangenfrau", „durch welche die Sünde in die Welt kam".

Huitzilopochtli hat auch eine geistige Bedeutung; sein Symbol ist die Schlange. Tetzkatlipoka ist die Personifikation der Sonne, insofern diese belebend und wohltätig wirkt; er erlegt die Schlange und kämpft gegen die zerstörenden Mächte. Quetzalcoatl ist der mexikanische Adam; er ist von hellerer Gesichtsfarbe, ganz entgegengesetzt der mexikanischen Bildung.

II. Die Schöpfung des Menschen aus himmlischem Blut und irdischen Knochen erinnert an orientalische und biblische Anschauung; nach dem Tode treten drei Zustände ein, für die Guten, Schlechten und Mittelmäßigen. Den Kultus bilden Opfer und Gebet, besonders Menschenopfer, auch Blutentziehungen, Wachen und Fasten, verbunden mit Beicht und Sündenvergebung durch die Priester, denen auch der Unterricht oblag. Zahlreich sind die heiligen Orte und Tempel, Zeiten und Feste; doch trübt die Schicksalsidee das sittliche Leben, welches zugleich mit gesteigerter Religiosität sich weit über die Zustände der Naturvölker erhob.

Die Menschenopfer wurden durch Öffnen der Brusthöhle, Enthaupten, Verbrennen, Ertränken vollbracht. Schenkel, Arme und Beine des Geopferten wurden verzehrt, das Wasser, mit welchem der Opferstein abgewaschen wurde, getrunken — ein Aneignen des dargebrachten Opfers. Außer den Priestern gab es besondere den einzelnen Göttern geweihte Orden und Klöster mit strenger Disziplin und Anklänge an ostasiatische, namentlich buddhistische Erscheinungen.

Verschwendung, Unmäßigkeit wurden durch Staatsgesetze bestraft; das Familienleben steht viel höher als bei den Naturvölkern. Keuschheit wird geehrt, doch erniedrigen Menschenfresserei und Polygamie, wenngleich letztere selten, das sittliche Leben.

III. Die Religion der Peruaner war personifizierende Vergötterung von Naturwesen mit dem Sonnengott an der Spitze; ihm untergeordnet erscheinen als Götter Mond, Sterne, Regenbogen, Blitz. Die Fortdauer des Menschen nach dem Tode ist anerkannt, ebenso die Idee der Vergeltung. Die Auferstehung erscheint noch in sinnlicher Form als Rückkehr in den früheren irdischen Körper.

IV. Der Sonne wurden unter feierlichen Gebeten geopfert Pflanzen, Tiere und noch unter den von außen eingedrungenen Inkas vereinzelt Menschen. Das Opfer der Entsagung erscheint als Enthaltung von Speise und Geschlechtsgenuß. Strenges Fasten fand vor allen großen Festen statt, bloße Enthaltung von Fleisch mit einmaliger Mahlzeit war mildes Fasten.

Die höheren der wohlorganisierten Priester waren aus dem Geschlecht der Inkas und mußten während ihrer Dienstwoche sich ihrer Frauen enthalten. Die Sonnenjungfrauen, zumeist aus dem Geschlecht der Inkas, in Klöstern wohnend, hatten in reinster Absonderung von der Welt das Gelübde der Keuschheit und hüteten das heilige Feuer, das Symbol der Gottheit. Die Tempel waren zahlreich, die Festzeiten schlossen sich an den Lauf der Sonne an. Da das ganze öffentliche und private Leben durch den Inka, den Sonnensohn, den einzigen Besitzer, Herrn und Machthaber, geregelt war, so ward das Volk zu einer höheren Sittlichkeit als jener der Naturvölker erzogen; das Familienleben ist veredelt, wenngleich der Inka und Inka-Adel in Vielweiberei lebte; die Arbeit bildete den Lebensnerv des Staates. Manche Züge (Weib und Schlange, Flut- und Turmbauerzählung) erinnern an die Heilige Schrift.

Zweite Abhandlung.

Die Religionen der Kulturvölker.

Das Leben der Kulturvölker unterscheidet sich von jenem der Naturvölker wesentlich durch seinen geschichtlichen Charakter; während der Wilde nur für den Augenblick lebt, die Vergangenheit vergißt und an die Zukunft nicht denkt, blickt der Mensch der Kultur prüfend in die Zukunft, erinnert sich der Vergangenheit und sucht die Ereignisse in derselben festzuhalten. Die Schrift übermittelt das in der Vergangenheit Geschehene der Zukunft und enthüllt das geistige Leben der Völker, ihre politische, kulturelle und religiöse Welt. Heilige Schriften der Heiden sind die King der Chinesen, die Veden der Inder, die Tripitaka der Buddhisten, das Siddhanta der Jainas, der Avesta der Perser. Wir behandeln im folgenden:

I. Die Religionen des Orients, und zwar:
   1. die Religion der Chinesen und Japaner;
   2. die Religion der Inder;

3. die Religion der Perser;
4. die Religion der Babylonier;
5. die Religion der Ägypter.

II. Die Religionen des Okzidents, und zwar:
1. die Religion der Griechen und Römer;
2. die Religion der Germanen.

Wir legen eine zunächst rein äußere Einteilung zu Grunde gegenüber einem vielfach mit dem Tatsächlichen schwer zu vereinigenden begrifflichen Schematismus; vgl. darüber K. Werner, Die Religionen und Kulte des vorchristl. Heidentums; Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte I³, 5 ff; S. Weber, Christl. Apologetik § 7, S. 24 ff; § 35, S. 115.

Erstes Glied.

Die Religionen des Orients.

Alle weitverbreiteten Religionen bis zum Christentum herab sind im Orient entstanden. Die Geschichte der großen Völker Asiens ist vorherrschend Religionsgeschichte; auch ihre Philosophie ist eine religiöse, der Philosoph selbst Asket; der religiöse Trieb hat sich hier besonders, trotz aller Verirrungen, fruchtbar erwiesen und bietet daher viel mehr Vergleichungspunkte mit dem Christentum als die Religion der Griechen und Römer.

§ 48. Die Religion der Chinesen und Japaner.

Zur Bibliographie vgl. Cordier, Bibliotheca Sinica. Dvorak, Chinas Religionen, Münster 1903. Munzinger, Die Japaner, Berlin 1898. Chen Huan-Chang, The economic principles of Confucius, New York 1911.

I. Nicht den Ursprung, wohl aber die feste Gestaltung ihrer Religion haben die Chinesen von Confucius (Kon-fu-tse) empfangen. Sie ist ihrem Wesen nach Naturreligion; Himmel und Erde erscheinen als Götter; in untergeordneter Weise werden auch besondere Erscheinungen im Himmel und auf der Erde als Gottheiten verehrt, besonders die Seelen Verstorbener (Ahnenkultus).

Geboren 552 v. Chr., hatte Confucius zuerst eine niedere Beamtenstelle inne, bis er zum Minister aufstieg; nach wechselvollen Schicksalen starb er, allgemein anerkannt, im Jahre 479. Er sammelte die heiligen Schriften der Vorzeit, das Schuking, Schiking und Yihking, und verfaßte das Tschuntsiu. Sein Schüler Meng-tse (372—289 v. Chr.) führte sein Werk fort; aber erst am Ende des 3. Jahrhunderts wurde seine Religion als chinesische Staatsreligion erklärt. Der Charakter der chinesischen Staatsreligion ist nüchterne Anschauung ohne tiefere Spekulation, gepaart mit verständiger Nützlichkeit. „Der Himmel ist der Vater, die Erde die Mutter aller Dinge und der Menschen insbesondere", sagt ein alter Spruch im Schuking. Der Himmel — Thian — hat geistige Eigenschaften, Allwissenheit, Güte, Gerechtigkeit, auch werden Gebete an ihn gerichtet. Durch Abstraktion von der sinnlichen Anschauung bildete sich

die Vorstellung vom Aktiven und Passiven, Kraft und Stoff, Form und Materie, Yang und Yin, als den beiden letzten Prinzipien alles Seins. Lao-tse, wahrscheinlich 604 v. Chr. geboren, entwickelte die Tao-Lehre. Tao bezeichnet das absolute Prinzip, das vor und über allem seiend, namenlos, in das Sein tretend, nennbar ist. So zerfällt es in eine Dyas. Der erste in dieser Zweiheit ist Urheber der Welt, der zweite Bildner aller gestalteten Wesen; das dritte in ihnen ist der Geist. Der Mensch, der mit Tao eins wird, teilt in persönlicher Fortdauer das ewige Leben Taos. So ist die Hingabe an Tao das Prinzip der Ethik. — Wahrscheinlich hat die Tao-Lehre schon lange vor Lao-tse bestanden, ist aber später vielfach entartet.

Nach Plath (Die Religion der alten Chinesen, 1863) und besonders v. Strauß u. Torney (Schi-king, das kanonische Liederbuch der Chinesen, Heidelberg 1880, Einleitung) weiß das chinesische Altertum nur von einem Gott, Ti (Herr), Schang-Ti (höchster Herr), Thian (Himmel) genannt. Er ist allherrschend, bewußter Geist, unkörperlich, allgegenwärtig; er gibt den Völkern das Dasein, alle Tugend und Weisheit stammt von ihm. Er liebt, die ihn fürchten, belohnt die Guten, zürnet den Bösen und bestraft sie. Von ihm kommt aller Segen und alles Unglück. Er sieht den Weltgang voraus und setzt demzufolge die Bestimmung der Menschen und beschließt über sie, je nachdem sie seinem Willen gehorchen.

II. Der Mensch ist (nach dem Liki) zusammengesetzt aus den Substanzen des Himmels (Yang) und der Erde (Yin), erstere im Menschen Schen, letztere Kwei genannt. Beim Tode fährt der Schen zum Himmel zurück und wird Gegenstand göttlicher Verehrung. Der Schen kann nunmehr auch verschiedene Körperwesen, Sonne, Mond, Sterne, Flüsse, Bilder, beseelen. Er hört also im Tode nicht auf. Das Kwei sinkt beim Tode des Menschen in die Erde und lebt fort als Gespenst. Unzählige Millionen solcher erfüllen das Weltall, bald übelbringend bald wohltätig, je nach ihrer Stimmung. Demgemäß werden die Toten Gegenstand eines sorgfältigen Kultes.

III. Die Moral des Confucius besteht in dem Gleichgewicht von Vernunft und Sinnlichkeit, als Erscheinung der Urkraft Yang in der Vernunft. So ist auch die Moral nur Naturprodukt; dieses Gleichgewicht soll auch in der Familie, der öffentlichen Sitte und besonders dem Staat erscheinen, als der vollkommensten Offenbarung der Weltvernunft, mit dem Kaiser als dem „Sohn des Himmels" an der Spitze, dem Organ der Weltvernunft.

IV. Hieraus ergibt sich mit Notwendigkeit: die Kirche geht im Staate auf; die Kultushandlungen sind Staatsakte, statt der Priester Beamte mit dem Kaiser, keine Tempel, nur Erinnerungshallen an große Männer, keine heiligen Zeiten, denn alle Zeiten sind gleich heilig oder gleich profan, statt der Festtage nur Arbeitstage, aus-

genommen das Neujahrsfest, das jedoch mehr ein Volks- als ein religiöses Fest ist.

Alle Beziehungen zum Göttlichen werden Beziehungen zum Staate. Der Kaiser ist der Sohn des Himmels und bestimmt, welche Götter eine Stelle in der Verehrung haben dürfen und welchen Rang sie einnehmen. Freiheit und Persönlichkeit treten zu Gunsten der alles gleichmachenden Sitte zurück. Der chinesische Staat ist als die richtige Form der menschlichen Existenz das Reich der Mitte. Für die Pflege rein geistigen Lebens herrscht kein Verständnis. Dagegen nimmt die Ehe eine hohe Stellung ein. Die Pietät der Kinder gegen die Eltern ist sprichwörtlich. Der Vater ist für die Familie Vertreter des Himmels, wie der Kaiser für die Menschheit. — Das Volk besitzt neben der Staatsreligion auch seine besondern verschiedenen Lieblingsgötter. Neben dieser einheimischen Religion besteht der Buddhismus (Fo-Kult) und vielfach alle drei Religionen durcheinander.

V. Japan hat drei Religionen, den Kami-Kultus, von den Chinesen Shin-tao genannt, welcher in der Verehrung von Geistern und besonders der Ahnenseelen besteht, aber vielfach mit buddhistischen und chinesischen Elementen vermischt ist. Die Lehre des Confucius hat besonders unter den Gebildeten viele Anhänger. Der Buddhismus fand im 6. Jahrhundert n. Chr. Eingang in Japan und besteht dort vorzüglich als Amida-Kult (Amida ein mystisches Gegenbild des in Buddha historisch erschienenen Wesens). Amida bildet mit Kwannon und Buddha eine Götterdreiheit. Seit dem 13. Jahrhundert zerfiel der japanische Buddhismus in mehrere Sekten (die Tendai-, Schingon-, Jodo-, Jodo-Schinschu-, Zenschu- und Nitschirren-Sekte). Übrigens sind die Anhänger der verschiedenen Kulte nicht streng geschieden. Dieselben Leute üben heute den Schinto-Kult und andern Tages den buddhistischen.

§ 49. Die Religion der Inder.

Lassen, Indische Altertumskunde, 4 Bde, Bonn 1844—1862; Bd I/II², Leipzig 1867—1873. Duncker, Geschichte des Altertums. Bd III: Die Arier⁴, Leipzig 1875. M. Müller, Essays, deutsch, 4 Bde, Leipzig 1869—1874. A. Ludwig, Die philosophischen und religiösen Anschauungen des Veda, Prag 1875. Benfey, Vedica und Verwandtes, Straßburg 1877. Wurm, Geschichte der indischen Religion, Basel 1874. Leop. v. Schröder, Indiens Literatur und Kultur in historischer Entwicklung, Leipzig 1887 (mit vollständiger Literaturangabe). Oldenberg, Die Hymnen des Rigveda I, Berlin 1888; Die Religion des Veda, ebd. 1894. Vedic hymns in Sacred Books of the East XXXII, Oxford 1891. Asmus, Indogermanische Religion, Halle 1875. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte, Bonn 1899. Hardy, Indische Religionsgeschichte, Leipzig 1898; Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens, Münster 1893. Baumgartner, Weltliteratur. Bd II: Die Literaturen Indiens und Ostasiens³ u. ⁴, Freiburg i. Br. 1902. Hirt, Die Indogermanen, ihre Verbreitung, ihre Urheimat und ihre Kultur, 2 Bde, Straßburg 1905—1907.

Ehe noch Rom erbaut war und Griechenland blühte, vor der Gründung des persischen Weltreiches hatte Indien bereits eine hohe Stufe der Kultur erreicht; wenn auch nicht nachweisbar, mag doch mancher Weisheitsspruch von hier aus in die griechische Philosophie übergegangen sein. Indien ist erst durch seine Religion ein einheitliches Ganzes geworden. Wir betrachten:

A. die älteste Religion der Vedas;

B. den älteren Brahmanismus;

C. den Buddhismus.

Die ursprüngliche tief religiöse und philosophische Anlage des indischen Volkes erhellt aus den Veden und Upanischaden. Die älteste indische Literatur bildet die Vedaliteratur. Sie umfaßt eine große Anzahl von Schriften, nicht nur die vier Liedersammlungen (Rig-Veda, Sâma-Veda, Jadschur-Veda, Atharva-Veda), sondern auch die Brâhmanas Upanischad und Sûtras (Vedangas), welche sich zu jenen wie der Talmud zur Bibel verhalten; die Brâhmanas beschreiben die Opferzeremonien, die Sûtras sind eine Zusammenfassung der Brâhmanas. Die zweite Periode der indischen Literatur bildet die Sanskritliteratur, jener Sprache, die bis auf den heutigen Tag die Sprache der Religion und Wissenschaft ist, wenngleich längst nicht mehr Volkssprache. Sie umfaßt besonders die 56 Gesetzbücher (Dharmasûtras), darunter als das bekannteste das Gesetzbuch Manus (seine Redaktion fällt wahrscheinlich in das 4. Jahrhundert n. Chr.), die zwei großen Heldengedichte (Ithâsas) Mahâbhârata und Râmâyana, beide aus den letzten Jahrhunderten v. Chr. (A. Weber, Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte², Berlin 1876). Die erste Periode, als das Sanskrit noch die gesprochene Sprache Indiens war, teilt M. Müller (Ursprung und Entwicklung der Religion, deutsch Straßburg 1880, 166) ein in die Sûtra-Periode (500 v. Chr.), die Brâhmana-Periode (600—800 v. Chr.), die Mantra-Periode (800—1000 v. Chr.) und die Khandas-Periode (1000—? v. Chr.). Ursprünglich sind Inder und das Zendvolk noch in Gemeinschaft. Später tritt die Trennung ein, als Zoroaster durch seine Reform eine geistigere Religion verkündete.

A. Die Religion der Vedas.

Hillebrandt, Vedische Mythologie, 3 Bde, Breslau 1891—1902; derſ., Kleine Ausgabe, ebd. 1910.

I. Höchster Gott ist Varuna (Ahura Mazda, οὐρανός, das Umschließende), ursprünglich Beiwort des Dyaus (das Leuchtende), daher Dyaus-pitar, Ζεὺς πατήρ, Ju-piter, Tyr (in der Edda), Zio (bei den Germanen). Neben ihm erscheint die Götterwelt der Lichtregion (Surja, Savitar, Puschan, Vischnu, Aschwin, Mitra) und der Luftregion, besonders Indra, Gott des Gewitters, mit Rudra (Unwetter). Unter diesem eine Reihe von Göttern der Winde (Vatu, Wind, Wodan). Gott des Opferfeuers ist Agni, Bote zugleich der Götter zu den Menschen und der Menschen zu den Göttern.

1. Fast bei jedem einzelnen Hymnus gewinnen wir den Eindruck, als ob der eben angerufene Gott der höchste wäre. „Das ist sicherlich nicht, was man gewöhnlich unter Polytheismus versteht" (M. Müller, Essays I 25). Er nennt deswegen diese Anschauung Henotheismus. „So oft einer dieser individuellen Götter angerufen wird, werden sie nicht als durch die Kräfte anderer beschränkt, als höher oder tiefer im Range stehend vorgestellt. Jeder

Gott ist dem Gemüte des Bittenden so gut als alle Götter. Er wird als wahre Gottheit empfunden, als erhaben und unbegrenzt, ohne eine Ahnung derjenigen Schranken, welche nach unserer Vorstellung eine Mehrzahl von Göttern für jeden einzelnen Gott zur Folge haben muß. Alle übrigen Götter verschwinden für einen Augenblick der Anschauung des Dichters, und nur derjenige allein, welcher ihr Begehren erfüllen soll, steht im vollen Glanze vor dem Auge seiner Verehrer." Auch dringt das Bewußtsein hindurch, daß die einzelnen Götter nur verschiedene Namen der einen Gottheit seien. So sagt ein Dichter: „Sie heißen ihn Indra, Mitra, Varuna, Agni; dann ist er der schönbeschwingte, himmlische Garutmat; das, welches das eine ist, nennen sie auf verschiedene Weise, sie nennen es Agni, Yama, Matarisvan." Ein Vers des Atharva-Veda (13, 3, 13) sagt: „Am Abend wird Agni (Feuer) zu Varuna (nächtlicher Himmel), er wird Mitra, wenn er am Morgen aufgeht; als Savitri geht er durch die Luft, als Indra wärmt er inmitten den Himmel." Auch enthalten die Vedas Verse, welche Gott als den Namenlosen bezeichnen (Müller a. a. O. I 25). „Stellen, in welchen die Geburt gewisser Götter erwähnt wird, haben eine physische Bedeutung." Die Vedareligion kennt keine Bilder; Varuna ist unsichtbar überall gegenwärtig; die Götter sind die Stifter der ewigen Gesetze des Rechts, sie bestrafen die Sünde und belohnen die Tugend, üben Gnade und Erbarmen. „Erbarme, Allmächtiger, erbarme dich, suche uns nicht heim um der Sünde willen", betet ein Hymnus (Müller a. a. O. I 38). Weitere Proben bei Müller (Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft 208 ff). „Durch den polytheistischen Nebel in den Veden bricht die Erinnerung an den einen unendlichen Gott hindurch" (ders., History of Ancient Sanscrit Literature², Lond. 1860, 559).

2. Unter den Göttern der Luft erscheint Indra an erster Stelle; der Donnerkeil ist in seiner Hand, er ist Führer der Menschen und Götter. Durch den Somatrank (aus dem berauschenden Saft der Somapflanze), welchen die Menschen ihm opfern, wird er berauscht, worauf er dann seine starken Taten zeigt. Während durch ähnliche Mittel in den Naturreligionen und bei den Griechen die Priester sich in einen orgiastischen Rausch versetzen, braucht hier der Gott selbst solchen Trank. Im Gefolge Indras stehen die Wind- und Regengötter, Rudras.

3. Unter den Erdgöttern erscheint Agni (ignis), der Gott des Feuers; Agni ist Bote zu den Göttern und von den Göttern. Neben ihm steht Soma; die berauschende Kraft ist wie ein verborgenes Feuer, darum ebenfalls göttlich. Durch ihn empfängt Indra seine Kraft. Neben ihm erscheint Brahmanaspati, der Gott des Gebetes; das Gebet wie Opfer stärken, zwingen Gott zur Erfüllung unserer Wünsche.

II. Eine eigentliche Weltschöpfung kennt die Vedareligion nicht; Opfer und Gebet haben die Welt hervorgebracht. Manu ist der erste Mensch, Vater des Volkes. Die verbrannten Toten kommen durch die Macht des Feuers in die Region der Götter mit neuem Leibe, wo sie Varuna schauen und unter Yama, dem jenseitigen Herrscher,

selig sind. Die Vorstellung von der Hölle als einem unterirdischen Kerker für die Bösen fehlt nicht ganz, ist aber unentwickelt.

III. Hauptgegenstand des Kultus ist das berauschende Soma-Opfer, zu bestimmten Zeiten dargebracht, welches die Götter zur Erfüllung der Bitte zwingt, dargebracht durch eine dreifache Ordnung von Priestern: Hôtri, Udgatri, Adhvariu; die Leitung des Ganzen hatte, aber noch nicht im Rigveda, der Brahmane. Aus der Vergötterung des Brahma, „einer Abstraktion aus dem priesterlichen Kultus, des Genius der Gebetshandlung" (s. Orelli a. a. O. 427), in der Spekulation der Brahmanen, der Systematisierung der religiösen Ideen und in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt entwickelte sich die neue Religion des Brahmanismus.

Zwei Lieder im Rigveda (4, 42; 10, 120) beweisen, daß es eine Zeit gegeben, in welcher die Herrschaft des Varuna an Indra übergegangen ist. Varuna war demnach der höchste Gott der ältesten vedischen Zeit, durch welche sich noch eine monotheistische Grundrichtung hindurchzieht. In jenen Liedern erscheint er als „der König, der das ganze Weltall regiert; Schöpfer und Erhalter, der die ganze Natur ordnet und jedem Wesen seinen Ort und Lauf anweist; als der oberste Gesetzgeber, nach dessen Gesetzen Götter und Menschen sich richten müssen; als der gerechte Richter, der die Bösen züchtigt und den Frommen hilft, Sünder durch Not und Krankheit bestraft und wie mit Stricken bindet, der aber auch diese Stricke löst, Gnade übt, Sünden vergibt. Er sitzt auf hohem Throne in seinem tausendtorigen Hause und schaut mit seinem Auge, der Sonne, herab auf alle Taten der Menschen, die sie vollführt haben oder noch beabsichtigen; des Nachts sind seine schlummerlosen Späher die Sterne. Dem Frommen öffnet er die Tore seines Hauses, daß er Vater und Mutter wiedersehe".

B. Der ältere Brahmanismus.

Aufrecht, Das Aitareya Brâhmana, Bonn 1879. Deussen, Das System des Vedanta, Leipzig 1883; Die Geheimlehre des Veda, ebd. 1907; Sechzig Upanischads des Veda², ebd. 1905. Ad. Holtzmann, Das Mahâbhârata und seine Teile, 4 Bde, Kiel 1892—1895.

I. Das All-Eine ist das Brahman, der bestimmungslose Keim, die unentfaltete Einheit, aus welcher Gott und Welt sich entfaltet. Das Brahman und die Welt sind an sich dasselbe, nur der Form nach verschieden; die Welt, welche aber fortwährend sich verschlimmert, ist das entfaltete Brahman. So ist der Kern des älteren Brahmanismus Emanationslehre.

„An das Wort Brahma knüpft sich durch den Lauf dreier Jahrtausende die Religionsentwicklung Indiens" (Roth, Die höchsten Götter der arischen Völker, in Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 1852). Dem Etymon nach bedeutet es Gebet zu Gott, dann wird Brahman Gott selbst, Gott der Götter.

1. Den älteren Brahmanismus charakterisiert die Vorstellung von Atman und Brahman. Jenes (Hauch, Atem) ist das Innerste der Welt, dieses, ursprünglich die Weltseele, das Höchste, alles Lenkende, zwei Namen für dasselbe Urwesen, den Urgrund der Welt, das ewig Eine, aus dem alles geworden

und in dem alle Verschiedenheit aufgehoben ist. Die ganze Welt ist nur ein Traum des Brahman. Das Brahman als abstraktes Prinzip gewinnt Persönlichkeit in dem Gotte Brahmâ, dem vedischen Brahmaspati. Während die mythologische Darstellung eher an eine Weltschöpfung denken läßt, gibt das Gesetzbuch Manus 1, 5 den klarsten Beweis der Emanationslehre. Die Dinge ließ er aus sich selbst hervorgehen; den Brahmanen aus seinem Munde, den Kschatriya aus seinen Armen, den Vaiçya aus seinen Lenden, den Çudra aus seinen Füßen. „Wie die Spinne ihre Fäden aus sich herauszieht und sie wieder einzieht, wie die Pflanzen aus der Erde sprießen, so entsteht das Weltall aus dem Unzerstörbaren" (Mundaka-Upanischad 1, 1).

2. Die fortwährende Verschlimmerung der Welt wird wie bei Griechen und Römern in vier Weltaltern dargestellt. Im Krita-yuga, 4800 Götterjahre, war ein paradiesischer Zustand; im Trêta-yuga, 3600 Götterjahre, begann das Opfer, die Gerechtigkeit nahm um ein Viertel ab, im Drâpara-yuga, 2400 Götterjahre, um die Hälfte; das Kali-yuga, 1200 Götterjahre, ist unser jetziges Zeitalter, von der Gerechtigkeit ist nur noch ein Viertel übrig. Die verschiedenen Zeitalter werden nach Götterjahren berechnet, ein Göttertag ist gleich einem Menschenjahr. Am Anfang des jetzigen Zeitalters war die große Flut, mit vielen Anklängen an die mosaische Erzählung.

II. Mit der Entstehung der Welt ist auch die Entstehung des Bösen gegeben, darum ist Rückkehr in das Brahman das einzige Ziel der Welt. Aber zuvor muß der Ungerechte noch viele Wanderungen durch Pflanzen, Tiere und Menschenleiber durchmachen, so daß das Ziel in eine endlose Entfernung gerückt ist. So erklärt die Seelenwanderung den Kastenunterschied und befestigt ihn; obgleich das ewige Jenseits nicht existiert, ersetzt sie die Vergeltung im zukünftigen Leben. Eine Hölle mit schweren Qualen, in welcher die Menschen zu Dämonen werden, ist die unterste Stufe, von welcher die Läuterung in der Seelenwanderung ihren Anfang nehmen kann.

Bei Erklärung des Systems der Kasten (vom portugies. casta = Geschlecht) oder Varna (indisch = Farbe) ist das ethnographische, politische und professionelle Moment zu unterscheiden (M. Müller, Essays II 285); in Indien haben alle drei zusammengewirkt. So bilden die Çudras, die dunkelfarbigen Urbewohner der Gangesniederung, eine ethnologische Kaste; die Kschatriyas (Krieger) bilden gegenüber den Vaiçyas (Industrie und Handel) eine politische Kaste, ebenso wie jene der Brahmanen. Das Gesetzbuch Manus (1, 31) führt den Unterschied auf den Gott Brahmâ zurück. Neben diesen vier Hauptkasten gibt es noch 16 gemischte Kasten, welche teils durch Zwischenheiraten entstanden sein sollen, zum Teil aber die Namen dunkelfarbiger Völker sind (M. Müller a. a. O. II 304). Die Angehörigen der drei ersten Kasten sind Doridschas (zweimal Geborene, durch Anlegung der heiligen Schnur), die übrigen Mlêtschas (alle nicht Sanskrit Redenden). Erst das brahmanische Mittelalter gab dem

Kastenwesen seine ganze Härte und Schroffheit. Die Brahmanen selbst schreckten vor ihrer eigenen Vergötterung nicht zurück.

III. Um den langen Weg der Seelenwanderung abzukürzen und in das Brahman zurückzukehren, gibt es Reinigungen, Bußen und Opfer, besonders das Leben in Askese und Philosophie.

1. Die Verstöße gegen die zahllosen Gebote und Verbote, gegen die gesetzliche Reinheit der einzelnen Kasten sowie gegen alle Vorschriften beim Opfer sind bei den vielen kleinlichen Regeln fast unvermeidlich. Schon die Berührung einer niedern Kaste verunreinigt den Brahmanen. Wasser und alles, was von der Kuh, dem heiligen Tiere, kommt, reinigt; der Sterbende wird sündenfrei, wenn er den Schwanz einer Kuh festhält. Als Buße gilt Fasten, Studium und Hersagen der Vedas. Rausch, Tötung (besonders eines Brahmanen oder einer Kuh), Ehebruch werden streng gebüßt. Unter den Opfern, die aber mehr eine untergeordnete Bedeutung einnehmen, erscheinen Speiseopfer, Trankopfer, Tieropfer.

2. Der Asket geht in die Einsamkeit, fastet, läßt Haare, Bart und Nägel wachsen. „Er soll Leib, Haupt und Nacken unbewegt halten, festsitzen, die Augen auf die Nasenspitze gerichtet, nicht in verschiedene Richtungen sehen. So soll er aufmerksam über mich nachdenken" (Bhagavat-Gîtâ 6, 45). Namentlich fördern ihn Selbstpeinigungen bis zum Selbstmord (Witwenverbrennung). Die höchste Stufe der Askese ist Sanyâsi; sie ist der Ausdruck des absoluten Quietismus. Durch den Untergang der Taten kommt die Andacht zu stande; mit dem Aussprechen des Wortes ôm (ungefähr dasselbe was „Amen") versenkt er sich gänzlich in das Brahman. Die Ideale dieser Askese erzählt das Mahâbhârata und Râmâyana (vgl. Muir, Original Sanscrit Texts on the Origin and History of the people of India I², Lond. 1868, 388 ff). Aus diesem Streben nach Beschauung hat sich die indische Philosophie herausgebildet. Vgl. Colebrooke, Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus, London 1858. Drei Systeme haben sich besonders geltend gemacht: Vedântá, Sânkhya, Nyâya. Das erste repräsentiert den Akosmismus, das zweite den Atheismus, das dritte gibt eine Noetik.

IV. Dem trotz aller Büßungen sich aufdrängenden Bedürfnis nach einem Erlöser kommt die Lehre von den Avatâras des Vischnu, Indras Begleiter, entgegen. Diese Annahmen gehören der späteren Periode der indischen Religion, dem Hinduismus, an. Der Gott erscheint in Tier- wie Menschenleibern; die Ähnlichkeit dieser Inkarnationen mit jener des Christentums ist jedoch nur eine ganz äußerliche.

Der Ursprung der Idee der Avatâras (Herabsteigungen, meistens als zehn angenommen) ist ein vorchristlicher, ihr Zweck ist die Erlösung von der Ungerechtigkeit. Aber ebenso schnell wie ein Menschenleben vergeht, vergeht auch die erlösende Kraft der Inkarnation. Der Inder kennt keine Entäußerung

seines Gottes, kein absolut heiliges Leben desselben; es ist nur die potenzierte menschliche Kraft. Vischnu ist der Repräsentant einer einheitlich erhaltenden Tätigkeit, abgebildet mit vier Händen, sein Weib ist Lakschmi oder Cri, Göttin der Fruchtbarkeit; ihr ist die Kuh heilig, ihr Symbol die Lotosblume. Zehn Avatâras werden angenommen; die letzte, die Kalki-Inkarnation, soll erst in der Zukunft stattfinden, diese wird die Gerechtigkeit auf Erden wieder aufrichten, und das Krita-yuga wird wiederkehren. Mächtiger ist der Einfluß des Gottes Çiva, der die Gewalt der alten Götter Rudra und Agni in sich vereint, der zerstörend wirkt, aber auch reinigend; er wird mit einem dritten Auge auf der Stirne abgebildet.

V. In der Idee der Avatâras hat der Hinduismus ein Element aus dem Buddhismus aufgenommen und sich assimiliert, nachdem er jenen in Indien überwunden hatte. Daneben ist ihm eigentümlich die Vereinigung des Gottes Brahmâ mit den Volksgöttern Vischnu und Çiva (Trimurti); neben ihnen steht eine Reihe von Göttern zweiten und dritten Ranges, teils aus alten Zeiten ererbt, teils neu entstanden. Der Brahmanismus selbst ist in viele Sekten zerfallen, die alle ihr eigenes Göttersystem besitzen (330 Millionen Götter), das Volk in groben Götzendienst versunken.

VI. Die redende wie bildende Kunst der Inder (Dichtungen, Architektur, Plastik) tragen den gemeinsamen Charakter des Maßlosen, während Maßhalten die griechische Kunst charakterisiert. Eine sehr reiche Sammlung indischer Kunstprodukte birgt das Musée Guimet in Paris.

C. Der Buddhismus.

Koeppen, Die Religion des Buddha und ihre Entstehung, 2 Bde, Berlin 1857 bis 1859. Barthélemy Saint-Hilaire, Le Bouddha et sa religion[3], Paris 1886. E. Schlagintweit, Buddhism in Tibet, Leipzig u. London 1863. Hardy, Eastern Monachism[2], London 1868. Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde[3], Berlin 1897. Seydel, Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddhasage und Buddhalehre, Leipzig 1882. Kern, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, deutsch, 2 Bde, Leipzig 1882—1884. E. Hardy, Der Buddhismus, nach älteren Pâli-Werken dargestellt, Münster 1890. Aiken-Collin, Bouddhisme et Christianisme, Paris 1903. Grünwedel, Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, Leipzig 1900. Dahlmann, Buddha, Berlin 1898. Rhys Davids, Buddhist India, London 1903. Woddell, The Buddhism of Tibet, London 1895.

I. Die Religion des Buddha bietet außer ihrem Alter, ihrer weiten Ausdehnung und der Zahl ihrer Bekenner manche Vergleichungspunkte mit dem Christentum, besonders dadurch, daß sie die Schranken der Nationalität durchbrach, eine namentlich im Norden vom Staat unabhängige Hierarchie aufrichtete und in manchen Gebräuchen eine Ähnlichkeit mit den christlichen zeigt. In ihrem innersten Wesen aber ist

sie dem Christentum am meisten entgegengesetzt, als Moral ohne Dogmatik, Religion ohne Gott, Erlösung ohne einen Erlöser.

1. Im 6. Jahrhundert v. Chr. war die Vedareligion zerfallen, die Opfer in geistlosem Zeremoniell erstarrt; die niedern, besonders die drawidischen Kasten empfanden schwer die Herrschaft der Brahmanenkaste, namentlich ihren Ausschluß aus der Askese, die doch notwendig war, um der Seelenwanderung zu entgehen. Da trat zu Kapilavastu, in der heutigen Landschaft Audh, Çakya auf, ein Königssohn, sicher nicht nach 578 v. Chr., wahrscheinlich gestorben zwischen 481 und 477 v. Chr. In seinem 29. Jahre, nachdem ihm nach der Legende durch den Anblick eines Greises, eines Aussätzigen und eines Leichnams die Nichtigkeit alles Irdischen zum Bewußtsein gekommen war, ward er Einsiedler (Muni), um Buddha, der „Wissende", zu werden. Zuerst versucht er dies durch Selbstpeinigungen; bald aber verwirft er sie. Unter dem Bodhi = Baum (Ficus religiosa) wird ihm die Erleuchtung zu teil. Den Inhalt seiner Predigt bilden diese vier Punkte: a) das Übel; b) der Ursprung des Übels; c) die Vernichtung des Übels; d) der Weg zur Vernichtung des Übels.

Zur Stunde noch dehnt der Buddhismus sich aus vom 65.° bis 165.° westl. Länge und vom 60.° nördl. Breite bis zum Äquator. Er ist verbreitet über das chinesische Reich (China selbst, die Mandschurei, Mongolei, Tibet) sowie die Vasallenstaaten (Annam, Siam, Nepal, Bhotan, Borneo, Ladach), das japanische Reich, das Königreich Birma und die südasiatischen Malaienstaaten. Die Zahl seiner Bekenner wird auf 300—400 Millionen geschätzt.

Die neuesten Forschungen haben bewiesen, daß der Buddhismus weder eine Reaktion „zu Gunsten der allgemeinen Menschenrechte", noch eine gänzliche Verwerfung des Kastenwesens, noch ein radikaler Umsturz des Brahmanismus, noch Begründer des indischen Mönchtums war. Einen festen historischen Kern in der Buddhalegende zu gewinnen, ist schwierig, nach manchen (Wilson, Kern) kaum möglich.

2. Buddha leugnete die Autorität der Veden; den abstrakten Begriff des Brahman, dessen Erkenntnis bei den Brahmanen die Erlösung wirkt, läßt er fallen; durch Verleugnung der Begierde zum Leben wird der Mensch sein Selbsterlöser. Das Mönchtum, namentlich die Nirgranthas (von Fesseln Befreite) oder Jainas fand er vor, aber er verwirft ihre Selbstpeinigungen. Er verwirft auch jedes Opfer; denn das höchste Opfer ist, wenn der Mensch die Gewißheit gewinnt: Ich werde nicht mehr in diese Welt zurückkehren. Er milderte die Härte des immer schroffer sich ausbildenden Kastenunterschiedes; keinem ist gewehrt durch seine Geburt, der Seelenwanderung zu entgehen. Dabei predigte er in der Volkssprache, da das Sanskrit bereits Gelehrtensprache geworden war; in Klöstern mit den drei Gelübden des Gehorsams, der Armut und Keuschheit sollten die Asketen (ein jeder kann es werden) zusammenleben. Fünfundvierzig Jahre soll Buddha auf Erden gewirkt haben, als er starb mit den Worten: Alles ist vergänglich. Seine Lehre breitete sich rasch aus, namentlich unter den Drawiden Indiens; mehrere Konzilien wurden gehalten, um Streitigkeiten beizulegen. Auf den Brahmanismus, wo derselbe dem Buddhismus nicht wich, hatte dieser doch großen Einfluß durch Zurückdrängung des Tieropfers und die Idee der Avatâras. Zur Zeit Christi kam der Buddhismus nach China, zur höchsten Blüte einige Jahrhunderte später in Tibet; der oberste Priester ist hier eine Inkarnation des Buddha, Dalai-Lama.

II. Dem Pantheismus gegenüber, wie dieser sich namentlich in dem Vedantasystem ausspricht, ist der Buddhismus Atheismus; das Brahman existiert nicht, nur das einzelne existiert. Gemeinsam ist ihm mit dem Brahmanismus die Vorstellung vom Weltübel und von der Seelenwanderung; aber nicht die Entfaltung aus dem Brahman ist die Ursache des Übels in der Welt, sondern das Verlangen nach Dasein in den einzelnen Seelen selbst. Tötung dieses Verlangens ist darum der Weg zur Erlösung.

III. Einen Erlöser im eigentlichen Sinne kennt der Buddhismus nicht; Buddha hat nur durch Lehre und Beispiel den Weg zur Erlösung gezeigt, im Nirvâna, dem „Verwehen", ist die Ruhe, während das Universum, die Götter mit eingeschlossen, einen beständigen Kreislauf in steter Wanderung der Seelen durch Tier- und Menschen-, Dämonen- und Götterleiber darstellt.

IV. Das buddhistische Dogma (Dharma) kennt keine Lehre vom Ursprung der Welt; „die Welt hat keinen Anfang". Unzählige Welten sind nebeneinander in dem unermeßlichen Raum, und wie die Seelen wandern, so entstehen auch nach dem Untergange der früheren Welten immer neue Welten (Kalpas). Über die Substanzialität der Seele, des Ichs, scheint Buddha selbst nichts direkt gelehrt zu haben. Die Konsequenz seines Systems ist die Leugnung der Seelensubstanz und der Erschaffung der Seele. Die Seele ist nur ein Akt, der in seiner Art fortwirkt, bis er durch Erlöschen des Durstes nach Dasein infolge der wahren Erkenntnis und negativen Askese selbst erlischt.

V. Zwischen dem Anfang der Schöpfung und dem Nirvâna liegt der Kreislauf (Sansara) von Geburt und Tod. Infolge der Sünde, welche im Verlangen nach Dasein und der Unwissenheit besteht, verstrickt sich die Seele immer tiefer in diese Welt. Der Weg zur Erlösung ist falsch bei den Brahmanen; der Buddhismus findet ihn in der Erkenntnis der Grundwahrheiten über das Leiden, die Entstehung des Leidens, die Aufhebung des Leidens und den Weg zu letzterer, welcher ist: rechtes Glauben, rechtes Sich-entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sich-versenken, im Mönchtum mit der Ehelosigkeit als Verneinung des Verlangens zum Leben.

Daß das Nirvâna völliges Erlöschen, „Verwehen" bedeutet, behaupten Burnouf, Koeppen, früher auch M. Müller; A. Weber und später auch M. Müller sehen hierin nur den Eingang der Seele in die Ruhe der absoluten Indifferenz, ähnlich dem Brahman, zu welchem die Welt im Brah-

manismus zurückkehrt. Der orthodoxe Buddhismus hat auf die Frage über Sein oder Nichtsein seiner vollendeten Seligen keine Antwort. Im Volksglauben ist das Nirvâna zurückgetreten und erscheint statt dessen die Lehre vom Paradies im Westen, wo der Buddha Amitâbha wohnt, namentlich bei den Chinesen.

VI. Mittel der Askese, wodurch der einzelne Bodhisatva und selbst Buddha wird, bildet das Klosterleben mit den drei Gelübden. Die Asketen heißen Aryas (Ehrwürdige) und zerfallen in vier Klassen, in deren höchster sie Allwissenheit (das göttliche Auge und Ohr) sowie die Kraft der Verwandlung erlangen.

1. Die zehn Vorschriften des Novizen (Çramanêra) sind: nichts zu töten, was lebt, nicht stehlen, nicht Unkeuschheit begehen, nicht lügen, nichts Berauschendes trinken, nach Mittag nicht mehr essen, nicht singen oder tanzen, nicht sich schmücken, nicht auf breitem Ruhebett liegen, kein Gold oder Silber annehmen. An jedem Neu- und Vollmond soll Beicht sein mit Buße, aber dieses Institut ist zerfallen.

2. Der der vierten Klasse angehörige Arhat ist ein vergötterter Mensch; so wenig erträgt der menschliche Geist den Atheismus. Die fünf Verbote der Laien sind: nicht töten, nicht stehlen, nicht Unkeuschheit begehen, nicht lügen, nichts Berauschendes trinken. Pflichten gegen Gott kennt der Buddhist nicht.

VII. Der buddhistische Kultus kennt keine Tieropfer, sondern nur Spenden von Blumen und Kräutern, die dem Buddha, den verschiedenen Göttern und Genien geopfert werden. Das Gebet ist später in leeren Formen erstarrt (Korten oder Gebetsmaschinen).

1. Die Gebetsmaschinen bestehen aus Metallröhren, welche an einer Eisenstange, die in einer Pfanne ruht, vertikal aufgestellt sind; um die Achse sind Streifen Papier gelegt, mit der Gebetsformel im nördlichen Buddhismus: Ôm! mani padmê hum! („O das Geheimnis in der Lotosblume!") beschrieben. Man dreht sie oder läßt sie auch durch den Wind, das Wasser usf. drehen. Mag dies auch ursprünglich nur ein Symbol der im ewigen Kreislauf rollenden Welt gewesen sein (Wuttke, Geschichte des Heidentums II 546), das Volk glaubt durch das Drehen derselben sich ein Verdienst zu erwerben.

2. Der Mensch kann nicht leben ohne Gott. So ward denn im Buddhismus Buddha selbst Gott; außerdem verehren die südlichen Buddhisten Maytrêya, den zukünftigen Buddha; die nördlichen Buddhisten Padmapâni, das hervorragende Glied in einer Trias; die Chinesen besonders Amitâbha, den Herrn des westlichen Paradieses, und die Göttin Kwan-yin. Das später aufgekommene Dhyâna-System, welches zuletzt den Arhat in höhere Sphären versetzt, gab zu zahllosen neuen Göttern (die alten Volksgötter unter neuen Namen) Anlaß. Der primitive Buddhismus hat mit dem des letzten Jahrtausends wenig Gemeinschaft.

VIII. Der Buddhismus hat sich für das Staatsleben und die Pflege der Wissenschaft nicht als schöpferisches Prinzip bewähren können. Nur auf die Baukunst und Plastik wirkte er anregend. Die Sittlichkeit wird in seinem System zum lähmenden, die sittlichen Prinzipien wieder aufhebenden Quietismus.

1. Die bedeutendsten Bauwerke Indiens und Chinas (der Porzellanturm zu Nanking) sind von Buddhisten gebaut, mit Kuppeln oder Stockwerken von symbolischer Bedeutung; als plastische Darstellung erscheint vor allem Buddha in Menschengestalt, ein Fortschritt gegenüber den ungeheuerlichen, abenteuerlichen Gestalten des Brahmanentums. Der Gegensatz zum Brahmanentum machte das Bewußtsein des historischen Anfangs und des geschichtlichen Fortgangs notwendig. Daher die größere Bedeutung des historischen Elements.

Der Buddhismus gestattet jeden Aberglauben und Götzendienst; er gestattet die Polygamie und Ehescheidung; sein Ideal, das Mönchtum mit seinem Quietismus und Bettelprinzip, war es, welches die ihm ergebenen Völker in Tatlosigkeit versenkte, während das christliche Mönchtum, auf die Arbeit gegründet, eine zivilisatorische Macht wurde. Was auch die edelste Form des Buddhismus tief unter das Christentum stellt, ist sein Pessimismus. Das Christentum erhebt sich auf dem festen Grund des Glaubens an den Sieg Gottes, das Kommen seines Reiches, die Verwirklichung seines sittlichen Ideals.

2. Von Buddha erzählt die Sage, er habe sich einer hungernden Tigerin vorgeworfen; da sie zu matt war, ihn zu zerreißen, riß er sich selbst die Haut auf, ließ sie durch das geleckte Blut sich stärken und dann sich durch sie zerreißen; dieses Beispiel fand Nachahmung. Es genügt dies *eine*, um das wahre Wesen dieser Liebe, die den vernünftigen freien Geist dem Tiere opfert, zu würdigen. Einzelne edlere Züge der Milde trägt der Buddhismus, seinem Grundgedanken entsprechend, an sich; aber auch *christlicher* Einfluß, namentlich durch Nestorianer, ist seit dem frühesten Mittelalter erkennbar. Die Ähnlichkeit einzelner Gleichnisse, Kultformen und Mönchssatzungen sind durch die ähnliche Natur der Sache und des Lebens und Denkens gegeben (vgl. Hardy a. a. O. und Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen, Göttingen 1904). Doch ist diese Ähnlichkeit häufig nur eine ganz äußerliche und nur scheinbare. Die Behauptung eines historischen Zusammenhangs zwischen dem Lehrsystem des Christentums und dem Buddhismus „hat kein Gelehrter vom Fach unterschrieben" (M. Müller). Äußere Ähnlichkeiten finden sich mehr mit den Gebräuchen der lateinischen als jenen der griechischen Kirche. In Tibet, wo der Lamakultus im 14. Jahrhundert eine Reform erfuhr, scheinen christliche Berührungen durch Franziskanermönche am stärksten gewirkt zu haben.

§ 50. Die Religion der Perser.

Spiegel, Avesta, deutsche Übers., 3 Bde, Leipzig 1852—1863. Harlez, Les Origines du Zoroastrisme, Paris 1878—1879. A. W. Jackson, Die iranische Religion (Grundriß der iran. Philologie II, Straßburg 1896—1904); Zoroaster, New York 1899. Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme, Angers 1901.

I. Die Parsenreligion ist in ihrem Ursprung identisch mit jener der übrigen Arier in Indien. Auch die Bewohner des iranischen Hochlandes riefen das Feuer als den Geber alles Guten an. Wie dort das Bestreben, die mannigfaltigen Göttergestalten in Einheit zusammenzufassen, so zeigt auch die Parsenreligion einen Unifikationsprozeß, durch ethisches Interesse bestimmt.

Das spezifische Wesen der iranischen Religion ist Feuerdienst. Es ist der Einfluß eines noch auf der niederen Stufe des Elementardienstes stehenden Kultus, der sich von den Euphratländern bis Vorderasien ausgebreitet hatte.

II. Begründer des Parsismus und Reformator der Naturreligion war Zarathustra, geboren wahrscheinlich um 1000—700 v. Chr. in Baktrien. Er lehrt den einen „Herrn" (Ahura), den „Weisen" (Mazda), den „heiligen Geist" (Çpentomainju), welcher das Haupt aller Götter ist; Oberhaupt der bösen Geister ist Angra, d. h. der Schlagende (Angromainju), der aber dem weisen Herrn nicht völlig ebenbürtig ist.

1. Das Wesen des weisen Herrn schildert der Avesta (Übersetzung von Haug bei Bunsen, Gott in der Geschichte II, Leipzig 1858, 96) als Quelle des Lichtes, Lenker der Natur und des Geistes, Segenbringer der Erde,

Der uranfänglich durch sein eigen Licht,
Der Himmelslichter Menge ausgesonnen hat:
Durch seine eigne Einsicht schaffet er
Das Wahre, welches Grund des guten Sinnes ist.
Dies lässest du gedeihen, weiser Geist,
Der du derselbe bleibest, Unvergänglicher!

Ein naturalistischer Dualismus (Iran, Turan) herrschte schon vor Zarathustra, in den klimatischen Verhältnissen des Landes begründet, das gegen die Winterkälte wie gegen die versengenden Wüstenwinde in gleicher Weise zu kämpfen hat. Um gegen die bösen Einflüsse zu schützen, hob Zarathustra neben dem Kultus des weisen Gottes auch die sittliche Lebensreinheit hervor und gab so den ursprünglichen Anschauungen ethische Ziele mit besonderer Beziehung auf die Pflege des Bodens als der speziellen Kulturaufgabe des Zendvolkes.

2. Dem guten Gott gegenüber, aber untergeordnet, steht das Prinzip des Bösen und Übels; eigentlich ist nur der weise Herr Gott und so die Zendreligion wesentlich Monotheismus. Der gute Gott zeigt sich gerade dadurch als den überlegenen Herrn, daß er die Werke des bösen Prinzips vernichtet und den Guten zum endlichen Siege verhilft. Das verhältnismäßig späte Alter des Angromainju erweist sich schon dadurch, daß er die Existenz des Ahura-Mazda voraussetzt.

„Ahura-Mazda ist nicht bloß der oberste Herr, sondern auch der Schöpfer des Alls, alleiniger Gebieter des Himmels und der Erde. Nicht bloß die irdische Schöpfung ist sein Werk, auch der Himmel und die im Himmel lebenden Wesen.... Nicht bloß geschaffen hat Ahura-Mazda das Weltall, er erhält und regiert dasselbe auch fortwährend,

wenn er auch in seinem Wirken gegen das der von ihm beauftragten Genien zurücktritt. Als die vollkommensten Wesen der gesamten Schöpfung Ahura-Mazdas erscheinen die (alten Naturgötter) Ameśha-çpentas, sechs oberste Genien (Mithra), die sich Ahura-Mazda als Gehilfen bei seiner Schöpfung und Weltregierung zugesellt. Sie sind Geschöpfe Ahura-Mazdas und von diesem durch eine weite Kluft geschieden" (Spiegel). Zur Seite stehen diesen Scharen gute Geister (Gazatas-Frawaschis), denen als böse Geister die Devas entsprechen.

III. Der frühere Gott Mithra wurde Mittler zwischen der Licht- und Menschenwelt, daher auch Richter; Çraosha, der Heilige, die Verkörperung des Gesetzes, der Besieger der Dämonen, erscheint an dritter Stelle am meisten verehrt.

IV. In der Lehre vom Yima (vedisch Yama), dem ersten Menschen, dem Sohne des Lichtgottes und König des goldenen Zeitalters, von seinem Abfall durch die Verführung des bösen Geistes und der Verheißung eines Erlösers (Çaoshyanç, Sosiosch), vom Opfer für die Abgestorbenen, von der Beicht und Buße usf. finden sich bedeutsame Anklänge an die Offenbarung. Die Überwindung des Reiches des Bösen, durch Zarathustra begonnen, kommt am Ende der Welt zur Vollendung. Der einzelne wird gleich nach dem Tode gerichtet, indem der Gute, von seinen guten Werken begleitet, über die Brücke Tschinwat in das Paradies gelangt, der Böse aber hinabstürzt in die Hölle. Am Ende der Tage wird Çaoshyanç, aus Zarathustras Samen entsprossen, den Drachen Dahaka besiegen und durch das Haoma-Opfer (indisch Soma) die Auferstehung aller Toten bewirken; endlos dauert dann das Reich des guten Gottes.

Die Moral dieses religiösen Systems, welches dem Menschen die Aufgabe stellt, Mitstreiter des guten Gottes zu sein gegen das Böse, erhob es auf eine höhere Stufe als die Träumerei des Inders. Sie gab ihm große Anschauungen, machte ihn zum Feinde des Götzendienstes (Kambyses in Ägypten, Cyrus), ward Antrieb zu männlicher Tätigkeit und wirkte fruchtbar wie in Politik, so auf Kunst und Wissenschaft.

Ist das iranische Volk ursprünglich eins gewesen mit dem vorvedischen und von diesem ausgegangen, und finden wir bei ihm wiederum einen wesentlich bewußten Monotheismus, so erscheint es als berechtigter Schluß, daß der später iranische Teil jenes Gesamtvolkes, vielleicht geweckt durch Zarathustra, sich der weiteren polytheistischen Zersplitterung widersetzt und unter dessen Führung den ursprünglich gemeinsamen Monotheismus in anderem Gewande zu erneuern gesucht habe. Dann erst dürften die Bekenner Ahura-Mazdas sich von dem Vedavolke getrennt und andere Wohnsitze aufgesucht haben. Vgl. v. Strauß u. Torney, Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft, Heidelb. 1879, 38. Die Parsenreligion findet sich nur noch bei den im Gebirge Persiens zerstreuten Gebers und den Parsis in Bombay.

§ 51. Die Religion der assyrisch-babylonischen Kulturwelt.

Movers, Die Phönizier. Bd I: Untersuchungen über die Religion und Gottheiten der Phönizier usw., Bonn 1841. Kaulen, Assyrien und Babylonien nach den neuesten

Entdeckungen[3], Freiburg i. Br. 1885. Jastrow, The Religion of Babylonia and Assyria, 1898. Will. Rob. Smith, Die Religion der Semiten, deutsch Freiburg i. Br. 1899. Hoberg, Bibel oder Babel, München 1907. Kugler, Sternkunde und Sterndienst in Babel, 2 Bde, Münster 1907—1909; Im Bannkreis Babels, ebd. 1910.

I. Die assyrisch-babylonische Religionsform hat ihren Ausgang genommen vom Sterndienst, der ältesten Gestalt des Heidentums als Verwechslung des Symbols mit der Idee. Durch die „Chaldäer", den Priesterstand, gewann sie einen kosmisch fatalistischen Charakter. An der Spitze der Götter stehen Anu, Bel, Ea, Repräsentationen des Weltalls im großen und seiner Teile. Die Dreiheit Sin, Šamaš, Ištar leitet den Tierkreis und die wechselnden Naturerscheinungen. Marduk, Sohn der Sonne, ist Stadtgott von Babylon, Lichtgott und Überwinder der Unterwelt. Bel (Baal) ist der Sonnengott, oberstes männliches Prinzip des allgemeinen Naturlebens, ihm zur Seite steht die Mondgöttin Belit (Baaltis, Mylitta), Aschera (Ištar bei den Babyloniern), als weibliches Empfängnisprinzip.

II. An die doppelte Wirkung der Sonne, als belebend und durch ihre Glut vernichtend, knüpfte sich die Vorstellung eines freundlichen und feindlichen Gottes, Baal Chainan oder Moloch (Kanaaniter). So bildete sich ein doppelter Kultus: der Lustgöttin Aschera-Mylitta diente man durch Unzucht, dem Moloch mit Menschenopfern. Ein Zusammengehen beider Momente erscheint in dem phönizischen Baal-Milkat (Milkart), wie die Liebesgöttin Aschera und Todesgöttin Astarte zusammenfließen. Schließlich findet auch eine Ineinsbildung der Geschlechter statt zu einem göttlichen Mannweibe.

1. Trotz der Vielgestalt der Götter und Göttinnen ist doch nur ein Gott, die allgemeine Naturkraft. Die Mehrheit der Götter ist deutlich als Folge politischer Einigung der kleinen Reiche und Stämme, deren Götter bestehen blieben, zu erkennen. Wollust und Blutdurst bilden namentlich bei den Syrern und Phöniziern den Charakter dieses Kultus, der nur der Ausdruck eines vom Gefühle einer völlige Hingebung fordernden, allwaltenden Gottheit durchdrungenen, aber noch tief in die Sinnlichkeit versunkenen Volkslebens ist.

2. Die babylonische Kosmogonie (bei Berosus) enthält viele Anklänge an den biblischen Schöpfungsbericht. Die Xisuthrossage, die Erzählung vom Sündenfall, der babylonische Sabbat, die Harmonie gesetzlicher Bestimmungen (Dekalog) mit solchen der Offenbarung verraten die Fortwirkung ursprünglicher Offenbarung.

Über Beziehungen zwischen Offenbarung und babylonischem Mythus vgl. Kugler, Im Bannkreis Babels.

Assur, der höchste Gott in Assyrien, war in Babylonien unbekannt. Jeder Gott hat neben sich eine Göttin, die höchste ist Belit (Beltis, die Mylitta Herodots), die Gattin Bels, des höchsten Gottes in Babylonien.

§ 52. Die Religion der Ägypter.

Lepsius, Über den ersten ägyptischen Götterkreis, Berlin 1851. Uhlemann, Handbuch der ägypt. Altertumskunde, 1858. Brugsch, Aus dem Orient, 2 Tle, Berlin 1864, und dessen übrige ägyptologische Schriften, besonders: Religion und Mythologie der alten Ägypter, nach den Denkmälern², Leipzig 1891. P. Le Page Renouf, Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion, erläutert an der Religion der alten Ägypter, aus dem Englischen, Leipzig 1881. Erman, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, 2 Bde, Tüb. 1885—1888. v. Strauß u. Torney, Der altägyptische Götterglaube, 2 Tle, Heidelberg 1888—1891. Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter, Münster 1890. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, Berlin. Kayser und Roloff, Ägypten einst und jetzt³, Freiburg i. Br. 1908.

I. Die ägyptische Religion der geschichtlichen Zeit ist eine Mischung älterer Lokalkulte und Volksreligionen, welche im geeinigten Staate anerkannt und in der theologischen Spekulation zur systematischen Einheitsreligion gestaltet wurden. Der innere Sinn ist Verehrung persönlich gedachter Naturkräfte, in denen man das Göttliche sah. Später ward die Religion insbesondere Sonnenkult. Neben Animismus und Fetischismus laufen unstreitig monotheistische Auffassungen einher.

Die allgemeinste Verehrung genoß Re (Sonne), der nicht auf Erden wohnte, oft zusammengestellt mit Tum, Horus und Mentu (lokalen Sonnengöttern). Amon Re im Neuen Reich (Ammon, Gott von Theben), Chneb (Erde), Nut (Himmel), Schu und Tefnet sind kosmogonische Gottheiten ohne Lokalkultus. Ptah von Memphis gehörte zu den Hauptgöttern (Erdgott?), seine Gattin ist Sechmet. Thot war Mondgott (ursprünglich in Hermopolis), ebenso Chonsu in Theben, während Anher lokaler Sonnengott ist. Set war vielleicht ein semitischer Gott, ein Erdgott, später Personifikation des Bösen. Neith war ursprünglich Kriegsgöttin oder Grabgöttin, Maât Göttin der Gerechtigkeit. Hathor und Nut erscheinen als Himmelsgöttinnen und Göttinnen der Unterwelt. Sebak mit Krokodilskopf war Lokalgott in Oberägypten, Chnum Nilgott. — Einzelne Götter identifizierte die spätere Spekulation miteinander, andere einigte sie zu Triaden.

II. Zu den hervorragendsten Göttern gehört Osiris, dessen Kultus über ganz Ägypten verbreitet war, mit seiner Schwestergattin Hesi (Isis), Sohn des Seb (Erdgottes) und der Nut (Himmelsgöttin); später Sonnengott, ist er zugleich Nilgott und Vater des Ackerbaues und aller Kultur. Sein Attribut ist der Widder, Symbol der Befruchtung. Der Feind des Osiris ist Typhon (Set), der Osiris zerstückelt und zerstreut; sein Sohn Horos erschlägt den Feind, Osiris wird von Isis wieder belebt und König der Toten in der Unterwelt.

Typhon bezeichnet die zerstörende Naturkraft, aber nicht ohne sittliche Beziehung. Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele mußte der ganzen Religion einen sittlichen Impuls geben und sie über das reine Naturleben erheben. Das Totengericht entscheidet über das Schicksal der Seelen, bei welchem

Osiris mit 42 Beisitzern über die 42 Sünden richtet. Das Herz des Toten wird auf der Wagschale der Gerechtigkeit gewogen, auf der andern Schale liegen die Straußenfedern der Wahrheit und des Rechts; wer zu leicht befunden wurde, wird in die Qualen der Hölle verstoßen, während die Gerechten zu Osiris in die Wohnungen des Ruhmes gelangen. — Die Seele lebt fort und kehrt einmal wieder in den Leib zurück — daher die Sorgfalt für den Leichnam durch Einbalsamierung und Erbauung von Grabkammern. „Die Wohnungen der Lebenden gelten ihnen bloß als Herbergen, in denen man nur kurze Zeit wohnt, die Gräber dagegen als ewige Häuser, weil die Toten in der Unterwelt eine endlose Zeit zubringen" (Diodor). Opfer und Gebete werden für sie dargebracht.

III. In schneidendem Gegensatze zu dieser höheren sittlichen Anschauung steht der Tierkultus, nach einigen eine höhere, nach andern eine tiefere Stufe der Naturanbetung, als dies bei dem bloßen Elementardienst der Fall ist.

Der Tierkult wird von einigen Forschern der neuesten Zeit als Fortpflanzung eines ursprünglichen Fetischismus betrachtet. Doch hat neben der unzweifelhaft monotheistischen Auffassung in der Religion und neben den kosmologischen Spekulationen und der Personifizierung des Göttlichen die symbolische Auffassung ihre gute Begründung. Renouf (a. a. O. 221) sieht im Tierkultus nicht einen Rest von Fetischismus, sondern „den Triumph des Symbols über den Gedanken", erleichtert durch die Mannigfaltigkeit der bildlichen Sprache.

De Rougé (Vortrag, gehalten im Jahre 1869; vgl. v. Strauß u. Torney a. a. O. 27 ff) erklärt den Monotheismus als die älteste Religion Ägyptens. Gott ist der eine und einzige; er hat alles gemacht, und er allein ist nicht gemacht worden. Geschichte und Geographie erklären die Entstehung des Polytheismus. Die ägyptische Religion umschließt eine Menge von Lokalkulten; Ägypten war in Nomen (Gaue) eingeteilt, deren jeder seine Hauptstadt hatte und seinen höchsten Gott mit einem besondern Namen bezeichnete. Den ersten Schritt zum Polytheismus bildete der Sabäismus; die Sonne, Symbol des idealen Lichtes, Gottes, wurde für die Manifestation des Gottes selbst genommen, ihre allmorgendliche Geburt ihrer eigenen innewohnenden Kraft zugeschrieben. Dies ist die erste Anwendung der Emanationslehre, welche die Quelle des Polytheismus ward. Doch blieb die Idee der Einheit; neben Amon-Re, dem Sonnengott, verehrte man in Theben den Amon, den verborgenen Gott, den Vater der Götter und Menschen. Die zweite Ursache ist die Auffassung Gottes als der beständigen Quelle seines eigenen Seins; er erzeugt beständig sich selbst, daher die Darstellung Gottes in zwei Angesichtern, als Vater und Sohn.

Gott erscheint in den ältesten Urkunden immer als der Schöpfer von Himmel und Erde; allein das System der göttlichen Emanation veranlaßte nach und nach mythologische Kombinationen, wobei die Menge der Persönlichkeiten der Verschiedenheit der symbolischen Benennungen gleichgemacht wurde. In den ältesten Zeiten schmückte man die Gräber nur mit Szenen des gewöhnlichen Lebens; seit der 18. Dynastie erscheint die Totenwelt mit mythologischen Gestalten bevölkert.

Das Buch des Prinzen Ptahhoteb, geschrieben im 4. Jahrtausend v. Chr. und aufbewahrt im Papyrus Prisse (übersetzt von Lauth), spricht nur von Gott (Neter), nie von Göttern; vom Gott der Schöpfung, Gott der Liebe, der Gnade usf. Die älteste Handschrift der Welt, der Papyrus Prisse zu Paris (2300 v. Chr.), gibt Auszüge von Büchern aus dem 4. Jahrtausend; auch hier ist die Rede von einem „Schaffen Gottes".

Renouf (a. a. O. 84) kommt zu folgendem Resultat: Die Religion Ägyptens war wesentlich monotheistisch; die Vielheit der Götter ist nur aus der Personifikation ihrer Eigenschaften, Eigentümlichkeiten und Wesenskräfte abzuleiten. ... Die vielen Götternamen waren teils nur lokal, verschiedene Bezeichnungen einer und derselben Gottheit, teils nur die verschiedenen Ausdrücke für die verschiedenen Wirkungen oder Offenbarungen, die man sich als von ihr ausgehend vorstellte. In der Litanei des Gottes Re, die wir auf den Wänden der Königsgräber in Bibân el-Mulûk finden, wird derselbe Gott unter 75 verschiedenen Namen angerufen. Das ägyptische Nutar ist nichts anderes als das hebräische El, Macht, das sanskritische Brahman. Nutar ist ein Eigenname geworden; Horus, Re, Osiris, Set sind Namen einzelner Gewalten, aber man findet auch überall eine Macht ohne Eigennamen erwähnt, die gar keinen mythologischen Charakter besitzt, stets in der Einheit eingeführt wird und nur als Gegenstand dieses sensus numinis oder der Idee des Unendlichen aufgefaßt werden muß.

Zweites Glied.

Die Religionen des Okzidents.

§ 53. Die Religion der Hellenen.

Welcker, Die Götterlehre der Griechen, 3 Bde, Göttingen 1857—1862. Nägelsbach, Die Homerische Theologie[3], Nürnberg 1884; Die nachhomerische Theologie, ebd. 1857. Petersen, Das Zwölfgötterſystem der Griechen und Römer, Berlin 1870; Griechische Mythologie (in Ersch u. Gruber, Allgem. Enzyklop. 1. Sekt., Bd 82, Leipz. 1864 ff). Hartung, Die Religion und Mythologie der Griechen, 4 Tle, Leipz. 1865—1873. H. D. Müller, Mythologie der griechischen Stämme, 2 Bde, Göttingen 1857—1869. Gilbert, Griechische Götterlehre, Leipzig 1898. Baumgartner, Geschichte der Weltliteratur III[3 u. 4], Freiburg i. Br. 1902. Visser, De Graecorum diis non referentibus speciem humanam, Lugduni Batav. 1900. Decharme, La critique des traditions religieuses chez les Grecs, Paris 1904. Cumont, Astrology and Religion among the Greeks and Romans, New York & London 1912.

I. Die alte Religionsform der Pelasger zeigt eine auffallende Übereinstimmung mit jener der arischen Naturreligion, wie sie in den Veden erscheint. Zu Dodona wurde Zeus als männliches Prinzip, Dione als weibliches verehrt. Neben ihnen erscheinen des Zeus Tochter, Pallas Athene, und sein Sohn Apollo.

1. Den Namen Pelasger leiten einige aus dem Griechischen ab (*πέλω* und *ἄργος*, Ebenebewohner, oder *πέλα* = *πέτρα* und *ἄργος*, Felsbewohner), andere aus dem Semitischen (פְּלִשְׁתִּים, *ἀλλόφυλοι* LXX, Auswanderer), noch andere aus dem Sanskrit (balaxa, Weiße). Wie weit die Pelasger sich ausgedehnt haben, ist gleichfalls ungewiß.

Zeus spendet Regen, schleudert Blitze und verkündet seinen Willen durch das Rauschen der Blätter in der heiligen Eiche und durch den Vogelflug. Die Kämpfe gegen seine Feinde sind beendet (Titanen): diese sind in den Tartarus geworfen. Mehr und mehr empfängt er eine ethische Bedeutung als Himmelsgott, Ordner und Schirmer des menschlichen Lebens.

2. In Pallas Athene und Apollo legt sich das Wesen des Zeus auseinander, ausgenommen seine Vaterschaft. Homer., Ilias 2, 371; 4, 288; 7, 132: *Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἄπολλον.* Jene ist ursprünglich Symbol der Himmelsklarheit und zugleich des reinigenden Gewitters, Kämpferin gegen die Finsternis (Gorgo); ethisch gefaßt wird sie das Symbol der Weisheit,

Wissenschaft und Kunst. Apollo repräsentiert das Licht, fruchtbringend, aber auch Verderben sendend, Heilbringer für leibliche und sittliche Schäden. In letzterem Sinne erscheint er besonders bei Äschylos (ἰατρόμαντις, Eumenidae V. 62), auch als Offenbarer des göttlichen Willens (Hymnus in Apollinem V. 131 f).

II. Weniger treten hervor Hermes, der Götterbote, Dionysos, Gott der zeugenden Naturkraft und Fruchtbarkeit (Phallus), Poseidon, Gott der Gewässer, Hephaistos, der Feuergott. Mit Dione identisch erscheint Demeter, die Mutter Erde mit ihrer Tochter Kore, die, von Pluto geraubt, jedes halbe Jahr wieder auf der Oberwelt erscheint. Hera, ursprünglich identisch mit jenen, thront mit Zeus als Herrscherin über dem nächtlichen Himmel; später erst wird sie geschieden von Demeter vorgestellt, wie Pluton, Bruder des Zeus, mit Persephone (Kore) Herr der Unterwelt ist. Zu erwähnen sind noch Artemis, die jungfräuliche Göttin des Mondes, Hestia, die Feuer- und Herdgöttin, und Aphrodite, nach der zweifachen Richtung der Ἀφροδίτη οὐρανία und πάνδημος, eine Nachbildung der Astarte und Aschera.

Die Reste des vorhellenischen Kultus — ein Pfahl, Baum, Brett — (Herodot. 2, 52), welche noch später Verehrung genossen, weisen auf dessen Ursprung hin. Das Bedeutsame der hellenischen Mythologie beruht darin, daß sie ihre mannigfaltigen Götter vermenschlicht und als freie Persönlichkeiten vorstellt. Der Begriff Person schließt die sittliche Freiheit in sich; so bildet der olympische Götterkreis einen Fortschritt gegenüber den alten Naturgöttern. Die Beziehungen der Naturgewalten wurden Beziehungen von Person zu Person in geschlechtlicher Zeugung und Verwandtschaft wie in freiem Verhältnis der Liebe oder des Hasses.

III. Schon Homer hatte diese Götterwelt in einer gewissen Ordnung dargestellt. Zeus (Himmel), Poseidon (Meer), Hades (Unterwelt) sind die Söhne des Chronos, die Wohnung aller Götter der Olymp. Als die griechischen Stämme sich mehr und mehr einten, die Stammesgottheiten und Lokalmythen immer mehr sich gegenseitig berührten und in Delphi ein Mittelpunkt des religiösen Lebens gegeben war, schrieb Hesiod seine Theogonie (630 v. Chr.) als Versuch, die Göttervielheit aus einer ursprünglichen Einheit abzuleiten, ein Werk der Reflexion gegenüber der Unmittelbarkeit der Dichtung Homers.

Das Reich der Olympier steht als ein fertiges bei Homer da; die Götter der Nacht sind überwunden. Anders Hesiod; nicht der göttliche Okeanos, aus dem auch Chronos und alle Götter hervorgingen (Ilias 14, 201 203), ist ihm das erste, sondern das Chaos: aus ihm ward die Erde (Gaia) und der Tartaros; die Erde gebiert den Himmel (Uranos). So ist das erste Götterpaar Uranos

und Gaia; ihre Kinder sechs Titanenpaare, das älteste Okeanos, das letzte Chronos und Rheia, die Eltern der Olympier. Chronos verschlingt seine Kinder bis auf Zeus; aber er muß sie wieder von sich geben, und nun beginnt der Kampf des Zeus und seiner Brüder gegen Chronos und die Titanen, der mit dem Siege des Zeus endet. In diesem Götterkriege ist die Geschichte der griechischen Götter und ihre Natur ausgedrückt. Die freie Persönlichkeit überwindet die finstern Naturgewalten und nimmt sie in ihren Dienst. Die Götter empfangen eine geistige und ethische Bedeutung gegenüber den rein sinnlichen Gottheiten der Naturreligion und stehen, was hier charakteristisch ist, über der Natur.

IV. Die Götter erscheinen in menschlich schöner Gestalt; dies bildet den Vorzug und Reiz des griechischen Mythus, aber auch dessen Schattenseite. Indem die Dichter die Götter nach den Idealen ihrer Helden anschauten, trugen sie auch das Menschliche auf sie über in Leidenschaft und Laster, so daß durch den ästhetischen Gewinn der sittliche Nachteil nicht aufgewogen werden kann.

V. Wie der Zeit nach begrenzt, sind die Götter in ihrem Wesen und Walten abhängig von der Macht des Schicksals (ἄτη, αἶσα, μοῖρα, ἀνάγκη). In ihm erscheint die dunkle Naturmacht, die über der ganzen Götterwelt steht, der auch sie wie die Menschen mit Notwendigkeit unterworfen sind. Und selbst jene Dichter, in denen das religiös-sittliche Element am schönsten hervortritt, vermögen es nicht, sich vom Banne des Verhängnisses loszureißen.

Die Belege hierfür bei Nägelsbach, Die nachhomerische Theologie 71 ff 145 ff. Den griechischen Göttern, auch wie sie bei Äschylos und Sophokles erscheinen, fehlt die Heiligkeit und Liebe; darum muß Antigone sterben, obschon sie sich bewußt ist, nur den Willen der Götter getan zu haben.

VI. Die Philosophie, namentlich bei Xenophanes und den Sophisten, verhielt sich anfangs feindlich gegen das Götterwesen; durch Sokrates, Plato und Aristoteles erhielt dieses eine spekulative Unterlage und wurde die Idee des Göttlichen bis zum Monotheismus fortgebildet, mit Schonung des Volksglaubens. In der Schule der Neuplatoniker suchte man durch allegorische Erklärung den Mythen eine geistig-ethische Bedeutung zu unterstellen.

VII. Dem hellenischen Götterglauben entsprachen Kultus und Sittlichkeit. Jener bestand vorzugsweise in Opfer und Gebeten (in früherer Zeit Menschenopfer), Hymnen und feierlichen Aufzügen; sie verliehen dem öffentlichen und Privatleben eine höhere Weihe, indem sie zugleich zu nationalen und häuslichen Festen sich gestalteten. Die griechische Sittlichkeit bewegt sich in dem Kreis des natürlichen Lebens,

da ja auch die Götter keine wahrhaft ethischen Mächte darstellen. Maßhalten (σωφροσύνη) in allem, nicht Übermut (ὕβρις) hegen dem Schicksal gegenüber, um nicht die Nemesis herauszufordern, ist die Aufgabe des griechischen Lebens. Eine sittliche Vertiefung, einen positiven ethischen Inhalt kennt es nicht; daher die Klage über das Elend des Daseins, die Not des Lebens.

VIII. Der Mysteriendienst (Samothrakische, Eleusinische, Dionysische, Mithras-Mysterien) bildet die esoterische Seite der griechischen Religion. Daß denselben eine alte Tradition hierosophischer Lehren zu Grunde gelegen wäre, in deren Kenntnis die Mysten in der Aufeinanderfolge bestimmter Weihegrade eingeführt worden wären, ist eine unerwiesene Annahme. Die Urteile der griechischen Weisen über ihren Inhalt und Wert lauten darum verschieden. Während es nicht an solchen fehlte, welche dieser Feier eine hohe religiöse Bedeutung beilegten, namentlich wegen der Aufschlüsse über das Jenseits, die hier gegeben worden seien, erblicken andere in ihnen nur durch Herkommen geheiligte Feste, denen alte Mythen zu Grunde liegen, an denen sich zu erbauen dem Geschmacke des einzelnen überlassen sein mußte. Hauptsächlich handelte es sich im Mysteriendienst um Sicherheit für ein ewiges Leben und um Befriedigung des in der offiziellen Religion nicht ersättigten religiösen Bedürfnisses nach Heiligung, nicht durch persönliche sittliche Vervollkommnung, sondern durch Applikation göttlicher Kräfte in den mystischen Zeremonien und Handlungen.

Für jene Ansicht Welcker a. a. O. II 561; für diese Döllinger, Heidentum und Judentum. Vorhalle zur Geschichte des Christentums, Regensburg 1857, 114. Die Apologeten erkannten in ihnen keineswegs eine höhere Stufe des religiösen Denkens. Vgl. Arnobius, Adv. gentes 5, 32 f. Clem. Alex., Cohortatio ad gentes c. 2—4. Cumont, Die Mysterien des Mithras, deutsch Leipzig 1903. Anrich, Das antike Mysterienwesen und sein Verhältnis zum Christentum, Göttingen 1894.

§ 54. Die Religion der Römer.

Preller, Römische Mythologie[3], 2 Bde, Berlin 1881 f. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, München 1902. Krieg, Der Monotheismus der Offenbarung und das Heidentum, Mainz 1880; Grundriß der römischen Altertümer[3], Freiburg i. Br. 1889. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, deutsch Leipzig 1910.

I. Die Religion der Römer wie jene der italischen Völker (Etrusker, Sabiner) stammt wie die der Hellenen aus einer gemeinsamen Quelle, mit Beimischung fremdartiger Elemente. Als gemeinsamer Inhalt der

Religionsvorstellungen treten hervor Jupiter, Juno und Minerva, als höchste himmlische Götter, der Wald-, Frühlings- und Gott der kriegerischen Kraft Mars mit den Silvanen und Faunen. Die Vergöttlichung des Wassers erscheint in Neptun, Göttin des Feuers und häuslichen Herdes ist Vesta, Janus der Sonnengott mit der Mondgöttin Diana. Den Charakterzug der römischen Religion bildet deren Beziehung zu den ethischen und staatlichen Verhältnissen.

Mit der Erbauung des Tempels des Jupiter auf dem Kapitol tritt die Bedeutung desselben als des lichten Himmelsgottes mit seinem ganz bildlosen Kultus zurück vor der zweiten als obersten römischen Staatsgottes. Wie Dione zu Zeus, verhält sich Juno zu Jupiter; Minerva entspricht der Pallas Athene; Janus als Sonnengott ist zugleich Himmelspförtner, Herr des Anfangs und Endes; Vesta das Symbol des Familienlebens wie der Ausdehnung desselben zum Gemeinwesen.

II. In späterer Zeit kamen griechische und orientalische Gottheiten hinzu. Unter jenen besonders Apollo, Demeter (Ceres), Dionysos (Liber), Venus. Neben den Hauptgöttern erscheint eine Menge untergeordneter göttlicher Wesen, Personifikationen abstrakter Begriffe, Produkte der Reflexion. Sittliche Ideen erscheinen als Gottheiten, jedes Bedürfnis des privaten wie öffentlichen Lebens hatte seine Gottheit — Fides, Castitas, Fortuna — Vagitanus, Levana, Cunina, Rumina, die es aber nie zu greifbaren Gestalten bringen konnten (August., De civ. Dei 4, 8).

III. Charakteristisch für die römische Religion ist der Kultus, der das ganze öffentliche wie private Leben durchzog und in zahlreichen Übungen, Offenbarungen und Befragungen der Götter, Sühnungen und Bittformen sich darstellt. Sein Vorzug besteht darin, daß er sich freihielt von orgiastischem Naturdienst und ethischen Zwecken diente; seine Schwäche ist die Identifizierung des religiösen Elementes mit dem Staatszwecke, wodurch die Religion selbst zuletzt ihren religiös-ethischen Inhalt verlor.

§ 55. Die Religion der Germanen.

J. Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Aufl., besorgt von E. H. Meyer, Berlin 1875—1878. Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie, Bonn 1853—1855. E. H. Meyer, Mythologie der Germanen, Straßburg 1903. Schierenberg, Die Eddafrage im Jahre 1894 (Zeitschr. für Ethnologie 1894).

I. Der älteste Gott der Deutschen war Tiu, sein Sohn Tuisko Stammvater der Deutschen. Wie bei den Griechen treten hier bei der näheren Berührung der Stämme die Stammesgottheiten neben-

einander auf, und einer ragt dann besonders in diesem Götterkreise hervor, Wodan (Odin), der Gott des Himmels und des Krieges, der Segen und Sieg verleiht, aber auch Totengott ist, der die Seinen in seine Wohnung (Walhöll) ruft. Später wird diese nächtige Seite seines Wesens auf seinen Bruder Loki übertragen.

II. Loki ist das feindliche Prinzip mit seinen drei Kindern, dem Wolfe Fenrir, der Midgardschlange (das die Erde umschlingende Meer) und der Hel, welche die Toten birgt. Thor, der Gott des Donners, bekämpft die feindlichen Riesen, während die freundlichen Zwerge (Erdgeister) und der Gott der Geburt und Ehe ihm beistehen, Freyr und Freya; jener Gott des befruchtenden Sonnenscheins, diese Göttin der empfangenden Erde, ähnlich wie Isis neben Osiris, aber auch zugleich die Schlachtengöttin, die ihre Opfer sucht im Geleite der Schlachtjungfrauen (Walküren). Baldur ist der „lichte Gott", den der Mispelsproß tötet (Symbol des Winters), dessen Leichnam sämtliche Götter verbrennen. In der Sage von der Götterdämmerung (Ragnarök) wird der Untergang aller Götter im Kampfe mit ihren Feinden, die aber selbst dabei vernichtet werden, und der allgemeine Weltbrand verkündet. Dann erscheint eine neue Erde und ein neues Geschlecht, die Nachkommen der Götter werden unter Baldur in Frieden leben. Es ist das Gefühl der Endlichkeit und Unwahrheit dieser Götterwelt, das hier seinen Ausdruck findet.

Zu beachten ist, daß die Edda die germanische Mythologie christlich modifizierte.

Zweiter Abschnitt.

Ursprung und Wesen der heidnischen Religionen.

§ 56. Das Heidentum als Entartung des religiösen Bewußtseins.

v. Ow, Hom, der falsche Prophet, Leutkirch 1906. Kuenen, Volksreligion und Weltreligion, Berlin 1883. Frazer, The Golden Bouch a Study in comparative Religion, London 1890. M. Müller, Beiträge zu einer wissenschaftlichen Mythologie, 2 Bde, Leipzig 1898—1899. Runze, Die Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens und der Unsterblichkeitsleugnung, Berlin 1894.

I. Die heidnischen Religionen bezeichnen nicht die verschiedenen Stufen der normalen Entwicklung des religiösen Bewußtseins in der Menschheit, sondern dessen Entartung und Verfall. Eine ursprünglich reinere und höhere Gottesanschauung haben wir als ihre Voraussetzung anzuerkennen, die sich, wenn auch nur in dürftigen Spuren, in allen heidnischen Religionen wiederfindet und als Stimme der religiösen

Menschennatur und Erinnerung an eine Uroffenbarung ihre Erklärung findet.

So wenig als der rohe und traurige Zustand der Wilden der ursprüngliche Zustand der Menschheit ist, so wenig ist ihre Religion der Anfang des religiösen Lebens; es ist eine Ausartung und Erniedrigung. „Meinen Hauptsatz halte ich in seiner ganzen Ausdehnung fest: es ist die Grundlehre von einer anfänglich reinen Erkenntnis und Verehrung eines Gottes, zu welcher Religion alle nachherigen, wie die gebrochenen, verblaßten Strahlen zu dem vollen Lichtstrahl der Sonne sich verhalten" (Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, bes. der Griechen I³, Darmstadt 1836, XI).

II. Den Grund dieses religiösen Verfalles bezeichnen die Offenbarungsurkunden als eine Tat des freien Willens und des Menschen Schuld; die Geschichte der religiösen Verirrungen ist die Bestätigung ihrer Aussprüche.

1. Rom 1, 18. Sap 13, 1 f schildert ausführlich die Entstehung des Heidentums aus der Vergötterung der Kreatur. Vgl. Sap 14, 13 f.

Denselben Gedanken führen die Väter durch. Des nach Gottes Bild geschaffenen Menschen Geistesblick, sagt Athanasius (Oratio c. gentes c. 3 f), verdunkelte sich in der Beschauung der sinnlichen Dinge, und so entschwand ihm das geistige Bild dessen, zu dessen Ähnlichkeit er erschaffen war; er vergaß Gott, und von Stufe zu Stufe sinkend, vergötterte er die Kreatur in immer niedrigeren Formen. Vgl. Lactant., Institut. div. 1, 10 f.

2. Belege für diese Tatsache gibt M. Müller (Vorlesungen über Sprachwissenschaft, deutsch II², Leipzig 1870, 446 ff):

„Eine mythologische Religion", bemerkt er, „setzt ebenso eine verständige Religion voraus, wie ein kranker Körper einen gesunden. Ehe die Griechen den Himmel oder den Mond Götter nennen konnten, mußten sie notwendigerweise schon irgend eine Idee der Gottheit in sich entwickelt haben. Daher können wir durch das Schlingkraut der mythischen Phraseologie hindurch noch immer jenen Stamm erkennen, ohne welchen diese ihr Schmarotzerleben gar nicht hätten fristen können."

III. Wie für jede Verletzung der sittlichen Ordnung lag auch für jene der religiösen der letzte Grund in der freiwilligen Abkehr des Menschen von Gott, in der Sünde. Mit dieser selbstverschuldeten Entfremdung von Gott war eine Verdunkelung seiner Intelligenz und darum des ursprünglichen Gottesbewußtseins eingetreten und er selbst in seiner sittlichen Freiheit geschwächt. Dem Bedürfnisse nach Gott konnte die Vergötterung der Natur nur scheinbar genügen.

Auch diesen Gedanken hat der hl. Athanasius (a. a. O.) weiter ausgeführt. Der Mensch gehörte ursprünglich einem höheren Gnadenzustande an, aus dem er durch die Sünde herausgefallen ist. So war denn die erste Religionsform noch rein von Vermischung des Geistes und der Materie, Gottes und der Welt. Mit dem Gestirndienst, der die Kräfte und Mächte des sichtbaren Himmels mit jenen des unsichtbaren zugleich verehrt und später auch verwechselt, beginnt das eigentliche Heidentum und, da diese Naturmächte

mannigfache und verschiedene sind, auch der Polytheismus. Ursprünglich wurden die Gestirne wohl nur als Symbole gefaßt oder als Erscheinungen der in ihnen waltenden Gottheit; die Naturalisierung der Gottheit beginnt mit der Verwechslung des Symbols mit dem Gedanken, der Erscheinung mit der hinter ihr wirkenden geistigen Macht.

In der altpersischen Religion ist die ursprüngliche Form jene, welche das Feuer nicht für die Gottheit selbst, sondern nur als deren Symbol erkannte. Vgl. Hammer, Wiener Jahrbücher der Literatur VIII 326; X 210.

Jene jugendlichen Geschlechter, erfüllt von stärkster Sinnlichkeit, heftigen Begierden, gewaltigen Leidenschaften, durch sie hingerissen zu Taten, fühlten über dies alles wohl eine dumpfe Unruhe im Gewissen und wollten doch nicht davon lassen. Der Mensch kann aber nicht anders, als seine Gewissensbeängstigung auf sein Gottesbewußtsein zu beziehen. Nicht bloß in jener, auch in allem, was ihm Widriges begegnet, sieht er nur Wirkungen des mit ihm entzweiten Gottes. Im Ethischen also und im Willen des Menschen lag die Ursache jenes Widerstreites. Da sie aber die Gottheit mit derselben Leidenschaft erfaßt hatten und festhalten wollten, mit der sie sich selbst behaupteten, so blieb ihnen, um nicht sich ändern zu müssen, nichts anderes übrig, als ihre Anschauung von Gott zu ändern, was wiederum nur möglich war, wenn sie die Wesenseinheit Gottes aufgaben. Geschah so der Übergang zum Polytheismus, so ist darum nicht vorauszusetzen, daß das allgemeine Gottesbewußtsein unter dieser Umgestaltung an Kraft verlor. So wurde der einzige Gott zum ersten Gott. Vgl. v. Strauß u. Torney, Essays zur allgem. Religionswissenschaft, Heidelb. 1879, 46. Bosen-Weber, Das Christentum und die Einsprüche seiner Gegner[5], Freiburg i. Br. 1905, 93 ff.

IV. Nach Verschiedenheit der Völker und Länder unter der Einwirkung mehr oder weniger üppiger Phantasie erscheint die vergöttlichte Natur in den verschiedensten Formen und Gestalten. Der eine Gott wurde in mehrere Götter geteilt, jede neue Eigenschaft und Beziehung schuf dann eine neue Gottheit; so wuchs der Kreis der Götter im Fortgange der Mythenbildung. Hierzu kommt ein historisches Moment. Der götterbildende Trieb hat seine Wurzel in dem Volksgeiste; so verherrlicht denn dieser sich selbst in seinen Göttern, diese werden seine Stammväter. Der Anfang der Welt fällt mit dem Anfang des Volkes zusammen, hervorragende Geschlechter erscheinen als Göttersöhne, Heroen. Bei der Berührung mehrerer Stämme zu staatlicher Gemeinschaft erweitert sich das Pantheon durch Hinzunahme der neuen Stammesgötter, während jene der besiegten Völker eine untergeordnete Stellung einnehmen.

V. Während der pantheistische Naturalismus die Welt zu einem einheitlichen, wenngleich unter verschiedenen Formen erscheinenden Ganzen zusammenfaßt, der Polytheismus gewisse Ordnungen und Klassen in der Geschichte und dem Walten seiner Götter unterscheidet, zersplittert sich im Fetischismus das Göttliche in eine zusammenhanglose Menge von Einzelerscheinungen, wie der zufällige äußere Gegenstand, an dem es erscheint.

VI. Aus der Vergötterung der Natur ergab sich gemäß der Vielheit der Vorgänge und Kräfte und nach dem gegenseitigen Verhältnis derselben die Vielheit der Götter und Geister, der Dualismus unter denselben und die Scheidung derselben in weibliche und männliche, aber auch eine gewisse Einigung derselben.

VII. Indem die naturalistische Religion ihre Götter in sichtbarer Gestalt bildete und den Völkern zur Verehrung hinstellte, sank das Heidentum noch tiefer; es wurde Bilderdienst, Idololatrie.

Gerade der Bilderdienst ist es, welcher der reinen Gottesverehrung, wie sie die Offenbarung verkündet, am meisten widersprach (Ps 95, 5; 113, 4—8. Sap 13, 1; 14, 13. Dt 32, 37; 16, 22. Ex 20, 4 24) und daher im mosaischen Gesetz am schärfsten verboten wird. Dem Volke war ja das Bild nicht bloß ein Erinnerungszeichen, sondern ein selbständiges, göttliches Wesen; Götzendienst und Bilderdienst erscheinen identisch. Diese Idololatrie im engsten Sinne des Wortes bestätigen Seneca (bei Lactant. a. a. O. 2, 2), Arnobius (Adv. gentes 1, 39), Lucian (Iupiter confutatus c. 8; De sacrif. c. 11), Plutarch (De Iside et Osiride 11). Der Konsekration, durch welche das Bild dem gottesdienstlichen Gebrauch gewidmet wurde, legte man die Kraft bei, die Gottheit herabzuziehen, daß sie nun in ihm wie in ihrem Körper wohne (Quintil., Declamationes 322: quae Deum inducit). Vgl. Minuc. Felix, Octavius c. 23.

VIII. Die Finsternis des Geistes, welche in dem Heidentum sich uns darstellt, die furchtbaren Folgen des Götzendienstes durch die scheinbare Heiligung von Mord und Unzucht rechtfertigen die Äußerungen der Bibel und die gemeinsame Anschauung der heiligen Väter über den dämonischen Charakter des Heidentums, durch das der Teufel dem Reiche der Wahrheit, Sittlichkeit und Liebe gegenüber ein Reich der Lüge, der Unzucht und des Mordes zu gründen unternahm.

Ps 95, 5: Dii gentium sunt daemonia (אֱלִילִים). Die Greuel des Molochsdienstes als Teufelsopfers (Ps 105, 37. Dt 32, 17. Bar 4, 7). Mit diesem Teufelsdienst war Unzucht verbunden (Lv 17, 7). Darum bezeichnet der Apostel das gesamte heidnische Kult- und Opferwesen als Teufelsdienst (1 Cor 10, 20). Dieselbe Anschauung erscheint durchweg bei den Vätern: Justinus nennt den Teufel den Urheber des Götzendienstes (Apologia I 5; vgl. Tatian., Oratio ad Graecos c. 8—10). Athenagoras, Legatio pro Christianis c. 23—27. Origenes, C. Celsum 3, 25. August., De divinatione daemonum, passim.

IX. Hieraus ergibt sich eine weitere Bestimmung des Heidentums. Es wird nie gelingen, ein festes System, einen zusammenhängenden Sinn in dem Mythus der einzelnen Religionen zu entdecken. Er ist ja eben das Produkt einer in die Sinnenwelt hineingezogenen Phan-

tasie, nicht des klaren Bewußtseins und der Reflexion; darum wechselnd und unklar wie die Natur selbst und das Volk, dem der Mythus angehört, wenngleich eine gewisse Ähnlichkeit in den Grundzügen aller Mythologien erscheint.

„Sowie man dieses bunte Sagengewimmel schriftlich zu fixieren, zu sammeln und zu sichten begann, zeigten sich überall unlösbare Widersprüche und eine Wandelbarkeit, die jedem Bemühen, hier etwas Bleibendes und Allgemeingültiges zu finden und festzuhalten, sich entzog" (Döllinger, Heidentum und Judentum 253 f).

X. Hiermit ist zugleich jene (empirisch-rationalistische) Anschauung vom Wesen des Heidentums widerlegt, welche in dem Polytheismus die primitive Form des religiösen Bewußtseins erkennt und demnach als die zeitlich und prinzipiell erste Stufe der Entwicklung den Fetischismus bezeichnet.

1. So Hume, Natural History of Religion: Works IV; Pfleiderer, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte[2], 2 Bde, Leipzig 1878; Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie, Freiburg i. Br. 1893; Bousset, Das Wesen der Religion[3], Halle 1905. Dem widersprechen die Erkenntnisse über die ältesten Religionen, die Überlieferungen der Völker selbst (Schöpfungs- und Flutgeschichten, goldenes Zeitalter) und der allgemein zu beobachtende Zersetzungsprozeß der sich selbst überlassenen Religionen.

„Überall reicht die allerälteste Erfahrungskunde in eine mythische Paradieseszeit hinauf; darauf folgt eine mythische Epoche des Sturzes, der Verwilderung, der Krankheit des Menschengeschlechtes. Die Nationalisierung und Mythisierung der Geschichte der noch ungeschiedenen Menschheit hat jene mythischen Urgeschichten der alten Kulturvölker erzeugt, die mehr oder weniger auch kosmische Prozesse in sich aufgenommen haben" (vgl. K. Werner, Die Religionen und Kulte des vorchristlichen Heidentums 601). Alle Volksreligion (im Gegensatz zur Offenbarungsreligion) wird im Laufe der Jahrhunderte veräußerlicht, versinnlicht, sinkt und entartet.

2. Hegel (Vorlesungen über die Philosophie der Religion: WW. XI u. XII) geht aus von seinem pantheistischen Grundprinzip, daß das Erste das Unvollkommene und das Vollkommene erst am Schlusse der Entwicklung sich findet. Nach ihm bilden die Stufenfolge des religiösen Bewußtseins: I. Naturreligionen: 1. Religion der Zauberei (Wilde); 2. Religion der Phantasie (Inder); 3. Religionen des Übergangs (Ägypter und Perser). II. Religionen der geistigen Individualität: 1. Religion der Erhabenheit (Juden), 2. der Schönheit (Griechen), 3. der Zweckmäßigkeit (Römer). III. Die absolute Religion (Christentum). Auch nach Schelling (Philosophie der Mythologie: WW. I u. II) ist der mythologische Prozeß ein notwendiger Prozeß des menschlichen religiösen Bewußtseins, welches die einzelnen in der Aufeinanderfolge der Götter dargestellten Stufen selbst durchschreiten muß. So mit wenig veränderten Entwicklungsstufen Lubbock, Caspari, Réville, Tiele, v. Hartmann (der indes mit Henotheismus beginnt), Siebeck (1. Naturreligion, 2. Naturalmoralitätsreligion, 3. Erlösungsreligion), Bousset (1. Privatreligionen, 2. Nationalreligionen, 3. Prophetische Religionen, 4. Gesetzesreligionen, 5. Erlösungsreligionen).

XI. Aus dem Gesagten ergibt sich endlich, daß keine Mythendeutung zu einem glücklichen Ergebnis führen kann, welche sich von einem Prinzip ausschließlich bestimmen läßt, sei es des rationalistischen oder christlichen Euhemerismus, oder der physikalischen oder allegorischen,

religions-philosophischen oder der volkskundlichen (folk-lore) Erklärungsweise. Alle diese Momente haben ihre relative Berechtigung; sie jedoch überall nachzuweisen und reinlich auszuscheiden, wird eine unlösbare Aufgabe bleiben.

Die verschiedenen Weisen der Mythendeutung gibt Augustinus (De civ. Dei 6, 5) nach Varro: Tria genera theologiae dicit esse, i. e. rationis, quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile ..., Mythicon appellant, quo maxime utuntur poetae, physicon, quo philosophi, civile, quo populi. Ein anonymer griechischer Mythograph unterscheidet ebenso eine dreifache Erklärung: *πραγματικῶς, ψυχικῶς, στοιχειακῶς.*

Eine der ältesten Formen der Mythendeutung ist die euhemeristische. Nach Euhemeros (um 300 v. Chr.) sind die Mythen hervorgegangen aus der Erinnerung an hervorragende Menschen, welche die nachfolgenden Geschlechter zu Göttern erhoben. Später wurde sie wieder aufgenommen durch A. Kircher (Oedipus Aegyptiacus, 3 Bde, Romae 1652—1655), Banier, Clericus. Als Entstellung biblischer Personen und Ereignisse bezeichnet Vossius (De theologia gentili, sive de origine et progressu idololatriae ll. 9, Amstelod. 1642) das Wesen der Mythen. Huetius (Demonstratio evangelica, Par. 1679), L. Thomassin (Histoire de la fable conférée avec l'histoire sainte, 1731), Bossuet (Discours sur l'histoire universelle, Par. 1681, deutsch Leipzig 1757—1786) und zum Teil auch Fourmont (Réflexions critiques sur les anciens peuples, 2 Bde, 1735) wollen die Götter sachlich und sprachlich auf biblische Personen zurückführen.

Diesem profan-rationalistischen und biblisch-christlichen Euhemerismus geht eine allegorisch-philosophische Deutung zur Seite; so bei Natalis Comes (Mythologiae sive explanatio fabularum), Augustinus Steuchus (De perenni philosophia ll. 10, Lugdun. 1650). In derselben Weise erklärt die Mythen G. Hermann (Über das Wesen und die Behandlung der Mythologie, Leipzig 1819); die Mythen haben einen philosophischen Sinn, den nur die Priester kannten. Ebenso Buttmann. Welcker suchte zwischen Creuzer und Hermann derart zu vermitteln, daß er einen Teil des griechischen mythologischen Stoffes mit Creuzer aus dem Orient herleitet, für die spätere Zeit dagegen den reinen Hellenismus geltend macht. Auch ihm ist die älteste Mythologie ein System von Naturweisheit, aufbewahrt in priesterlicher Ausdrucksweise.

Eine andere, schon von den Stoikern versuchte Erklärungsweise bildet die kosmisch-physikalische. So Scheffer S. J. (Coelum poeticum seu sphaera astronomica, Pragae 1685), Philipp Cäsius (Coelum astronomicum poeticum, Amstelod. 1662), Plüche (Hist. du ciel, 1739), Boulanger (L'antiquité dévoilée par les usages, 1766) und besonders Dupuis (Origine de tous les cultes, ou religion universelle, 4 Bde, neue Aufl. Paris 1883). Lobeck, Voß und Renan sehen in dem Mythus nichts als das unfreiwillige Spiel kindlicher Phantasie. M. Müller findet den Ursprung der Religion in der Wahrnehmung eines Unendlichen, hervorgerufen durch die gewaltigen Naturerscheinungen. Dieses Unendliche erscheint bald als Eines (Henotheismus) bald als Vielfaches. So setzt er weder den reinen Monotheismus noch den Polytheismus an den Anfang. Im Gegensatz zu der vergleichenden steht die anthropologische Schule (Folkloristen), besonders Tylor, Mannhardt, Gaidoz, A. Lang. Letztere wollen die Mythen erklären aus dem Folklore, d. i. den Zuständen und Sitten der niederen Volksschichten.

Die Beziehungen der Mythen zum Christentum haben in neuester Zeit dargestellt: H. Lüken (Die Traditionen des Menschengeschlechts², Münster 1869), Faber (The Origin of pagan Idolatry, London 1816), v. Lasaulx (Studien des klassischen Altertums, Regensb. 1854), Sepp, Das Heidentum und dessen Bedeutung für das Christentum², 3 Bde, Regensb. 1863), Stiefelhagen (Theologie des Heidentums, Regensb. 1858, 204 ff).

Dritter Abschnitt.

Verhältnis des Heidentums zum Christentum.

§ 57. Das Heidentum, eine Vorbereitung auf das Christentum.

I. Das Heidentum verkennt die Grundlehren der wahren Religion, vor allem Gottes Einheit und Persönlichkeit, sein geistiges Wesen, seine Heiligkeit, Gerechtigkeit und Vorsehung; darum bleibt auch seine Gottesverehrung nur ein äußerlicher Dienst, vielfach Sünde und Unsittlichkeit fördernd.

Selbst in Rom wurden Menschenopfer dargebracht, die dann später durch die 24 aus Binsen geformten Mannsfiguren, welche von Vestalinnen an den Idus des Mai von der Sublizischen Brücke aus in den Fluß geworfen wurden, eine Substitution fanden (Ovid., Fasti 5, 521. Varro, Antiquitates 7, 44). Noch im Jahre 227 v. Chr. wurden Menschenopfer dargebracht, um einem Spruch der Sibyllinischen Bücher zu genügen (Livius 22, 57), und erst im Jahre 97 v. Chr. wurden alle Menschenopfer durch einen Senatsbeschluß untersagt (vgl. Krieg, Grundriß der römischen Altertümer[3], Freiburg i. Br. 1889, 239); doch setzte man sich bei außerordentlichen Gelegenheiten auch über dieses Verbot hinweg (Plinius, Hist. nat. 28, 2). Nach Mommsens Untersuchungen wird das Vorkommen eigentlicher Menschenopfer bei den Römern dennoch bestritten. Über die Menschenopfer bei den Griechen vgl. Döllinger, Heidentum und Judentum 203 ff. Über die Menschenopfer bei den verschiedenen Völkern vgl. v. Lasaulx, Studien des klassischen Altertums 252. Sepp, Das Heidentum und dessen Bedeutung für das Christentum II 95. Weber in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XVIII 262 ff. Mader, Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker, Freiburg i. Br. 1909.

II. Aus der Verkennung der Natur und der Eigenschaften Gottes folgte notwendig die Verkennung der wahren Natur des Menschen, und zwar in Bezug auf seine Abstammung und Bestimmung, seine Geistigkeit und Unsterblichkeit, seine sittliche Aufgabe, das Wesen der Sünde und den Weg zur Versöhnung.

Die Vorstellung der einzelnen Völker von ihrer unmittelbaren Erschaffung durch die Götter beförderte einen engherzigen Partikularismus. Der Glaube an die Unsterblichkeit wird selten oder gar nicht in klarer, sicherer Lehre ausgesprochen, sondern erscheint mehr im dunkeln Bild und Gefühl. Die Mythologie selbst, wie sie selten nur eine sittliche Idee darstellt, konnte auch keine sittliche Anregung geben; dagegen wurden die obszönen Götterfabeln, die Darstellungen der Götter in Häusern und Tempeln sowie die gottesdienstlichen Spiele häufig nur eine Aufmunterung zum Verbrechen (vgl. S. 159 370). „Drei Hauptzüge sind es, welche die Gesinnung und das Verhalten des Heidentums in Bezug auf

die Sünde und das Böse bezeichnen: es wird einmal als etwas Unschuldiges dargestellt, oder es wird die Schuld von den Menschen hinweg auf die Gottheit geschoben, oder endlich es wird als unüberwindlich angesehen" (Döllinger a. a. O. 266). Der Begriff der Befleckung wie der notwendigen Reinigung ward von Griechen und Römern mehr äußerlich und mechanisch aufgefaßt. Neben der Astrologie waren daher Magie, Nekromantie und Theurgie im Schwunge, mit Grausamkeit, Wollust und Mord gepaart (Döllinger a. a. O. 655 ff).

III. Hieraus folgte ein tiefes Gefühl des Unbefriedigtseins, der Not des Lebens, der inneren Leere des Daseins, und doch wieder Todesfurcht; im bürgerlichen Leben die Entwürdigung der Menschennatur, Despotismus und Sklaverei.

1. Die düstere Vorstellung vom Jenseits und übermächtigen Schicksal mußte peinvolle Todesfurcht (Hebr 2, 15) und lähmende Unsicherheit der Lebensgüter hervorrufen, beides den Menschen entwürdigen.

2. Den Begriff der Freiheit, auf dem Gewissen ruhend, dem allein in letzter Instanz der Mensch verantwortlich ist, kannte das klassische Altertum nicht. Die griechische wie römische Sittlichkeit geht im Staate auf. Der Staat selbst aber ruhte auf der Basis der Sklaverei, der Sklave ist beseeltes Werkzeug (Aristot., Politica 1, 2 [3]; Ethica Nicomach. 8, 11 [13]), eine Sache, keine Persönlichkeit. In der Vergötterung und Anbetung des Imperators hatte die allgemeine Sklaverei ihren vollendetsten Ausdruck gefunden, die Sünde des Götzendienstes ihre reifste Frucht gezeitigt.

IV. Trotz alledem war das Heidentum vorbereitend auf Christus, und vor allem negativ; nachdem alle Stufen durchschritten, alle Formen des Irrtums erschöpft waren, ohne das religiös-sittliche Bedürfnis zu befriedigen, mußte notwendig das Verlangen nach höherer Wahrheit in der Brust der Besseren rege werden.

V. Positiv vorbereitend erscheint das Heidentum dadurch: a) daß auch unter den wirren Bildern des Mythus das Gottesbewußtsein nicht untergegangen war; b) daß das Gefühl der Sündhaftigkeit und das Bedürfnis der Sühne in ihm fortlebte; c) daß sowohl ein privater wie öffentlicher Kultus, Gebet und Opfer gepflegt wurden.

1. Über die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Gottesidee und selbst des Bewußtseins von dessen Einheit vgl. Tertull., De testimonio animae und Apologeticum c. 17. Ist gleich die Lehre von der Seelenwanderung (Empedokles, Pythagoras, Plato) eine Entstellung des Unsterblichkeitsglaubens, so liegt doch die Idee des Fortlebens ihm zu Grunde. Klarer erscheint dies bei dem Totengericht der Ägypter und des Zendvolkes. Dasselbe mag in bildlichen Darstellungen den eleusinischen Mysterien zu Grunde gelegen haben.

2. Hiermit hingen die Reinigungen zusammen durch Blut und Wasser. Die Vorstellungen von Unreinheit physisch-sittlicher Art finden sich mehr oder weniger bei allen Völkern der Vorzeit, besonders Griechen, Persern, Ägyptern, Indern; in der noch ungeschieden zusammenwohnenden Menschengesellschaft mochte sich bereits eine auf einem tiefen Natur- und ethischen Gefühle zugleich ruhende Vorstellung von Reinem und Unreinem zu bilden begonnen haben. Es war dies eine Schranke, welche dem Hereinbrechen der Verwilderung wehrte. Die Unterscheidung von Reinem und Unreinem, die Befleckung (Tote, Menstruation) durch Berührung oder Genuß von Unreinem findet sich bei den meisten Kultur- und selbst manchen wilden Völkern. War gleich das Schuldbewußtsein getrübt und verdunkelt und die Idee der Sühnung nicht in ihrer Reinheit erfaßt, so boten doch die bei allen Völkern erscheinenden Institute der Buße und Versöhnung, zumal in den verschiedenen Formen des Opfers, für die christliche Lehre einen Anknüpfungspunkt.

3. Aus dem Priestertum des Hauses und der Familie wuchs das öffentliche Priestertum heraus, bei den meisten Völkern als ein besonderer Stand und eine geordnete Institution. Im blutigen und unblutigen Opfer bringt der Mensch Gott seine Huldigung dar und bietet im Menschenopfer die Sühne für seine Schuld, dem dann Tiere substituiert wurden. Dem Opfer geht zur Seite das Gebet, der religiöse Hymnus. Während die Tempel der Inder, Ägypter, Babylonier den Eindruck der heimatlichen Natur wiedergeben, mit den grotesken und phantastischen Formen ihrer eigentümlichen Tier- und Pflanzenwelt, stellt sich der griechische Tempel als freies, in sich vollendetes Kunstwerk dar; wie der hellenische Gott in das Maß der menschlichen Persönlichkeit zurücktritt und ebendadurch begrenzt erscheint, so bildet der Tempel dessen entsprechende architektonische Fassung. Das schauerlich Erhabene ist verschwunden, die Gottheit und ihre Wohnung ist vermenschlicht. Das Götterbild erscheint erst später, mit der fortschreitenden Entwicklung des Mythus; weder die ältesten Inder, noch Perser, noch Germanen, noch auch Römer hatten Götterbilder (Euseb., Praeparatio evang. 1, 6, 9). Gerade das Bild, namentlich in der griechischen Kunst, die in ihm nur den idealen Menschen darstellte, trug mehr als jedes andere dazu bei, die Gottesidee zu erniedrigen; daher die Reaktion des Offenbarungsvolkes gegen dasselbe. Aber ebenso wahr ist es auch, daß der Grieche, indem er die Gottheit in menschlicher Gestalt darstellte, ahnend hinwies auf jenen, der als wahrer Gott im Fleische erschienen ist.

Der Kultus der alten Völker war der Ausdruck und die Betätigung der religiösen Natur der Menschheit. Hierin liegt dann auch das Verwandtschaftliche zwischen den heidnischen Kultformen und dem Christentum, trotz aller Verirrungen der vorchristlichen Welt; denn alles wahrhaft Menschliche ist auch christlich.

VI. Hierzu kommen die Reste der Uroffenbarung, welche, wenn auch vielfach verdunkelt und entstellt, in den heidnischen Religionen bewahrt wurden, besonders die Idee der Offenbarung Gottes an die Menschen, die Kosmogonie, Urzustand und Fall, die Flut- und Messiassagen.

Der Glaube, daß alle Wissenschaft und Kunst von den Göttern den Menschen gegeben worden sei, war der Glaube des gesamten Altertums. Vgl. Nägelsbach, Homerische Theologie[3], 4. Abschn., Nr 3, Nürnberg 1884, S. 144. Xenophon, Memorabilia Socratis 4, 4. Plato, Politicus (ed. Steph. p. 271 f). Über die verschiedenen Sagen vgl. Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechts 40 ff. Delitzsch, Kommentar zur Genesis, Leipzig 1853.

VII. So werden wir denn auch in den Verirrungen der heidnischen Religionen vielfach doch nur eine entstellte Wahrheit erkennen dürfen sowie die Hindeutung auf einen vollkommeneren religiösen Zustand der Zukunft. Aber auch die grauenvollen Erscheinungen heidnischen Wahnes in Menschenopfer, Magie, Theurgie und Orakelwesen weisen hin auf eine allgenügende und vollkommen heiligende Sühnung sowie die Notwendigkeit einer aus göttlichem Spruche unmittelbar geschöpften Belehrung über unsere religiös-sittliche Aufgabe. So greift überall eine höhere Ordnung in das Gebiet dieses irdischen Lebens ein und bahnt den Weg zur Erkenntnis des Reiches übernatürlicher Wahrheit und Gnade.

1. Das Christentum ist das Wort, welches das Rätsel der alten Welt löst, die Wahrheitsmomente in ihr erkennen läßt, aber auch den letzten Grund ihrer Irrungen enthüllt, das Licht, das in die Finsternis leuchtet. Darum hat die Kirche jene Anschauung mit Recht verworfen, welche, jeden Zusammenhang zwischen den vorchristlichen Volksreligionen leugnend, überall nur Lüge und Sünde erblickt. Vgl. Conc. Trident. Sess. VI, can. 7 (Denz. n. 817). Prop. damn. ab Alex. VIII., Prop. 5: Pagani, Iudaei, haeretici aliique huius generis nullum omnino accipiunt a Iesu Christo influxum: adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem, sine omni gratia sufficienti (Denz. n. 1295); vgl. Viva, Damnatae Theses etc. (zu dieser These). Vgl. Prop. Paschasii Quesnel 20 26 27 29 (Denz. n. 1370 1376 1377 1379).

2. Die modernen Versuche, das Christentum aus den heidnischen Religionen der älteren Zeit herzuleiten, sind Belege dafür, wie vieles wahrhaft Religiöse und wie viele Züge der Uroffenbarung in der Religion der Heiden erhalten geblieben sind. Nie hätten sich diese Scherben und Splitter zum System des übernatürlichen Christentums durch bloße Zusammenhäufung verbinden können. Aber sie waren Anhaltspunkte für die christlichen Sendboten und für die Herzen der Heiden, um die Liebe zur Religion des Kreuzes erstehen zu lassen.

Vierter Abschnitt.

Die monotheistischen, nichtchristlichen Religionen.

Diese können, da nur in Israel der eine Gott erkannt und verkündet war, nur nachchristliche Religionen sein, die aus dem göttlichen Offenbarungsinhalte geschöpft, aber ihn zugleich verkannt und entstellt haben und dadurch

in ein feindliches Verhältnis zum Christentum selbst getreten sind. Wir zählen zu ihnen den Islam und das nachchristliche Judentum.

§ 58. Der Islam.

Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammed, 3 Bde, Berlin 1861—1865. Muir, The Life of Mahomet and History of Islam, 4 Bde, London 1858—1861. A. Krehl, Das Leben und die Lehre des Muhammed, Bd I, Leipzig 1884. Grimme, Mohammed, 2 Bde, Münster 1892—1895 und 1904. Reckendorf, Mohammed und die Seinen (Wissenschaft und Bildung, Heft 2, Leipzig 1907). Mart. Hartmann, Der islamische Orient, 3 Bde, Berlin bzw. Leipzig 1899—1910. Simon, Islam und Christentum, Berlin 1810. Zwemer, Der Islam, eine Herausforderung an den Glauben, Kassel 1909. Gobineau, Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale[3], Paris 1900.

I. Die vormohammedanische Religion der Araber war Polytheismus mit Unterordnung jedoch der verschiedenen Stammesgottheiten unter Allah; ihr Kultus galt einfachen Naturgegenständen (Baum, Stein) als Wohnungen der Götter; später entstanden auch Bilder. Bereits hatten unter jüdischem Einfluß sich Gemeinschaften monotheistischen Glaubens gebildet, denen Verwandte Mohammeds angehörten.

Mohammed (der Belobte), geb. um 570 n. Chr., verkündet seine Offenbarungen 612, empfängt seine große Offenbarung (Himmelsreise) 619, flieht nach Medina 622, erobert Mekka 630, stirbt 632. Er litt an einer Nervenkrankheit, die von den einen (Zonaras, Weil) als Epilepsie, von den andern (Sprenger) als Hysterie bezeichnet wird. Er mag krankhaften Zufällen und Halluzinationen unterworfen gewesen sein, die in ihm die Gestalt von Offenbarungen annahmen; in seinem späteren Leben trugen diese jedoch ganz das Gepräge der Reflexion und Absichtlichkeit; auch von niedrigen Leidenschaften, Wollust, Haß und tückischer Rache war er, namentlich in seinem späteren Leben, nicht frei. „Glühender Enthusiasmus, gepaart mit gemeiner Schlauheit, reine Aufopferung für einen höheren Zweck mit niedriger Selbstsucht, Nachgiebigkeit, ja Abhängigkeit von andern mit Zähigkeit und Hinterlist, Hingebung mit Verrat: dies sind einige der widersprechenden psychischen Symptome der Krankheit, an der Mohammed litt" (Sprenger a. a. O. I 313 f). Die verschiedenen Reisen, welche er als Kaufmann in die nördlichen Gebiete von Arabien machte, wo Juden und nestorianische Christen sich angesiedelt hatten, mögen zur Entwicklung seines religiösen Sinnes beigetragen haben. Auch war der Vetter seiner ersten Frau Chadidscha christlicher Priester, vielleicht aus der Sekte der judenchristlichen Nazarener. „Konnte das Heidentum so abgeworfen werden, daß im Einklange mit allen bisher verehrten Propheten Mohammed die Religion Abrahams herstellte und zum Abschluß führte, so waren die ismaelitischen Araber der Mittelpunkt der wahren Offenbarung und Mekka das erste Heiligtum der Menschheit. Dieser Gedanke gab dem Islam seine Entstehung; seine erste Gestalt liegt uns im Koran vor" (Haneberg-Kaulen, Art. „Islam" in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VI 993).

II. Die Einheit Gottes bildet das Fundamentaldogma des Islams, besonders mit den Attributen der Allmacht und Allwissenheit, aber (bei Mohammed) in roh anthropomorphistischer Auffassung. Neben der Lehre von Gottes Einheit erscheint im Vordergrund der mohammedanischen Dogmatik die Autorität Mohammeds als des höchsten und letzten Propheten nach Abraham und Christus sowie des Korans, dessen Urtext im Himmel aufbewahrt ist.

1. Islam, d. h. Friede in der Hingabe an Gott; der Bekenner des Islams heißt „Moslim". Mohammed wurde von seinen Anhängern nicht nur als Prophet, sondern für unfehlbar und unsündlich erklärt und seine Lebensgeschichte immer mehr mit Wundern ausgeschmückt. Der Koran enthält die zuerst auf losen Blättern aufgezeichneten Offenbarungen zum Vorlesen für die Gläubigen.

2. Der Koran, zu den besten Erzeugnissen der arabischen Literatur gehörend, führt mit seltenen Ausnahmen immer Gott redend ein. Bei aller Begeisterung, mit welcher viele Stücke abgefaßt sind, fehlt ihm der sittliche Adel und jene hohe Gottesanschauung, welche die Propheten des Alten Bundes auszeichnet. Er verbreitet sich in Betrachtungen über die Größe Gottes, die Sünden der Menschen, die Würde des Propheten, die Schrecken der Hölle, die Seligkeit des Himmels; auch rituelle und Rechtsfragen, Gebete und Zauberformeln (Sure 113 114) sind in ihm enthalten. Das wechselnde politische Verhalten, die Lebensumstände und Leidenschaften des Propheten, seine Rachsucht und Sinnenlust üben ihren Einfluß aus auf das Wort Allahs.

III. Die Lehre von Gottes Allmacht, Allwissenheit und Barmherzigkeit überspannt Mohammed zum Fatalismus; jene ist einzige Ursache alles Geschehenen, weil ihm nur so Gottes Erhabenheit gewahrt bleibt. Unsterblichkeit, Gericht und Vergeltung bilden wesentliche Sätze der Dogmatik Mohammeds, welche polemisch sich besonders gegen die Trinität, die Gottheit Christi (Inschriften der Omar-Moschee in Jerusalem) und die Bilderverehrung richtet.

Der allmächtige Gotteswille wird in Weise eines orientalischen Despoten gedacht, der in blinder Willkür über die Welt verfügt. Daß hiermit die Lehre von einer Vergeltung in Widerspruch treten muß, liegt am Tage; ohnehin ist sittliches Verdienst oder Schuld schon deswegen ohne Einfluß, weil des Propheten Fürbitte allen Moslimen das Paradies bewirkt, während alle Ungläubigen in die Hölle kommen. Mit denselben sinnlichen Farben, wie die Qualen der Hölle, werden auch die Freuden des Paradieses geschildert. Um den Thron Gottes stehen die Engel, darunter besonders Gabriel, Michael und Israfil; Eblis, der Satan, ist ein gefallener Engel.

IV. Die Vorschrift über das fünfmalige tägliche Gebet, das Fasten im Ramadan, die Reinigungen, die Wallfahrt nach Mekka zur Kaaba und die Zehnten bilden die Grundlage der Moral. Gebets- und Wohltätigkeitssinn bilden die wenigen Lichtseiten des Islams.

1. Der Kaabadienst bildet ein Stück Heidentum, das ohne Vermittlung in den Islam aufgenommen wurde. Der Imam ist der rechtmäßige Vorstand der Moslimen. Aus den ererbten Sitten nahm Mohammed vieles auf, auch einzelne Glaubenssätze (die Lehre von den „Dschinn").

2. Im Fortgang der Zeit verfiel der Mohammedanismus der Zersetzung der Philosophie und des Sektenwesens. Die Sekten stehen sich oft sehr schroff gegenüber, auch innerhalb der Hauptrichtungen der Sunniten und Schiiten. Vier Sekten gelten als orthodox, alle andern für diese als irrgläubig und heißen insgesamt Chamsije oder die Fünften, wozu die Motaziliten zählen; jene sind die Hanefiten, Malekiten, Schafeiten und Hambaliten, alle Sunniten. Zu den Schiiten gehören die fanatischen Metawile in Syrien, die Ismailier und in gewissem Grade die Muwahhidin (Drusen). Die Reinigung ist dem jüdischen Gesetze nachgebildet, die Gebetstunde ruft der Mueddin aus; am Freitag soll der Mohammedaner sein Gebet in der Moschee verrichten. Eine besondere Gebetsform ist das Hersagen der 99 Beinamen Gottes, zuletzt des Namens Gottes selbst nach 100 Kugeln an einer Schnur (Tesbich). Schweinefleisch, das allen Juden, Weingenuß, der nur den Nasiräern verboten war, hat Mohammed zu einem Verbot für alle seine Anhänger gemacht. Am verdienstlichsten ist die Teilnahme am heiligen Krieg gegen die Ungläubigen (Heiden, Christen, Juden). Die Beschneidung, auf uraltem Herkommen beruhend, ist ausdrücklich geboten.

V. Wie die Gotteslehre, der die ethischen Eigenschaften Gottes fehlen, so ist auch der Kultus des Islams äußerlich und dürftig, ohne Opfer, ohne eigentliches Priestertum. Die Polygamie beeinträchtigt das Familienleben gerade der höheren Klassen schwer. Die Sklaverei besteht zwar in milderer Form, aber unverändert fort. Streng festgehalten muß der Koran jedes wissenschaftliche Streben ausschließen und das Bilderverbot die Kunsttätigkeit lähmen.

1. Eine der eigentümlichsten Erscheinungen in der Geschichte des Islams ist der Sufismus (Tholuck, Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik, 1825. Rosen, Mesnewi, Leipzig 1849). Der Sufismus, durch christliche und persische Einflüsse genährt, strebt nach Vereinigung mit Gott. In den späteren Perioden steht er entschieden auf pantheistischem und antinomistischem Boden, namentlich bei Dschelal ed-din Rumi und Mahmud Schebisteri.

2. Die Polygamie, Despotie, Grausamkeit im Kriege und die Sinnlichkeit stellen den Islam an die Seite des Heidentums, das er durch die Lehre von der Einheit Gottes überragt. Daß er für die wilden Stämme Innerafrikas der Träger einer, wenn auch noch so ärmlichen Kultur geworden ist, kann nicht in Abrede gestellt werden. In ihm aber ein Vorbereitungs- und Übergangsstadium zum Christentum zu erkennen, dazu berechtigt uns weder der Charakter seiner Lehre noch seine tausendjährige Geschichte, in der er neben Buddhismus und Christentum zur verbreitetsten Religion wurde.

3. Trotz der Bestrebungen des Hofes zu Bagdad und der Mauren in Spanien hat die Geschichte den Islam nicht als zivilisatorische Macht bewiesen. Despotie und Fatalismus, Bilderhaß und religiöse Abgeschlossenheit haben ihm die zivilisatorischen Kräfte in dem Maße geraubt, daß sie auch ersterben mußten, wo sie von außen hereingetragen worden waren und jene erfreulichen Knospen erzeugt hatten. Vgl. Renan, Averroès et l'Averroïsme[4], Paris 1882. E. Frantz, Handbuch der Kunstgeschichte, Freiburg i. Br. 1900, 156 ff: Die Kunst des Islam.

§ 59. Das nachchristliche Judentum.

Raymund Martini, Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos, Lipsiae 1687. A. Geiger, Das Judentum und seine Geschichte, 3 Bde, Breslau 1865—1871. Graetz, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, Bd III—XI, Berlin und Leipzig 1854—1870. Jost, Geschichte des Judentums und seiner Sekten, 3 Bde, Leipzig 1857—1859. Th. Reinach, Histoire des Israélites depuis l'époque de leur dispersion jusqu'à nos jours, Paris 1884. Bernfeld, Juden und Judentum im 19. Jahrhundert, Berlin 1898. Ruppin, Die Juden der Gegenwart, Berlin 1904.

I. Das nachchristliche Judentum ist geworden, was es notwendig werden mußte, nachdem Israel seinen Beruf verkannt hatte, eine Vorstufe zu Christus zu sein. Daher ist sein gegenwärtiger Charakter der Widerspruch mit sich selbst, der nur darum die völlige Auflösung nicht wirkt, weil es nicht bloß eine religiöse Gemeinschaft bildet, sondern eine nationale, welche die reale Grundlage für jene bietet.

II. Daher hat das Judentum seine Vollendung noch nicht gewonnen und ist doch eine Ruine; ein Religionsstaat und doch ohne staatlichen Verband; seiner Natur nach partikularistisch und doch unter allen Völkern lebend; seiner Idee nach fortschreitend und doch im Buchstabendienst verknöchert.

III. Alle theokratischen Institutionen sind untergegangen, auf denen sein religiös-sittliches Leben ruhte, das Prophetentum, der Tempel mit Priesterstand und Opfer. Nur Gebet und Lesung blieben, aber auch das Judizial- und Zeremonialgesetz ist ohne Erfüllung, ein totes Wort.

IV. Durch die Messiashoffnung steht das Judentum höher als der Islam; aber diese ist zugleich der Grund seines inneren Verfalls, weil sie nicht mehr in Erfüllung gehen kann und zu unzähligen Täuschungen Anlaß bietet. Der Gott des Neuen Testamentes ist auch jener des Alten; im Alten ist das Neue aber verborgen, und erst das Christentum hebt diesen verborgenen Kern heraus, befreit ihn von den Schranken des Partikularismus, reinigt und vertieft die sittliche Idee (Verbot der Polygamie und Ehescheidung, Aufhebung jeden Unterschiedes zwischen Israelit und Fremdling [Dt 23, 21]).

Wie der moderne jüdische Gottesdienst dem christlichen Kultus nachgebildet ist, so ist das Beste, was das heutige Judentum hat, von dem so verabscheuten Christentum entlehnt. Dem denkenden Juden bleibt nur die eine Möglichkeit, da er zum Talmudismus nicht zurück kann, entweder zum Christentum sich hinzuwenden, um von ihm seine eigene Religion in ihrer Erfüllung und in ihrer ganzen Reinheit wieder zu empfangen, oder im Dienste eines vagen Rationalismus auch die letzten Reste seines Glaubens und des religiösen Lebens überhaupt dahinzugeben.

Über Entstehung, Inhalt, Charakter des Talmud vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II³, Leipzig 1898, 330 ff. Strack, Einleitung in den Talmud⁴, Leipzig 1908.

V. Allerdings hatte das Judentum nicht die Aufgabe, positiv das Heidentum zu bekämpfen und seine Lehre an dessen Statt auszubreiten. Dennoch hatte es eine gewisse Ausdehnung auch auf diese gewonnen durch die „Proselyten der Gerechtigkeit" (גֵּרֵי הַצֶּדֶק) und „des Tores" (גֵּרֵי הַשַּׁעַר, σεβόμενοι τὸν θεόν, Iosephus, Antiquitates 14, 7, 2. Act 13, 50; 16, 14; 17, 4; 18, 7). Jene waren Heiden, welche sich vollständig in die jüdische Gemeinschaft aufnehmen ließen, der Beschneidung unterwarfen und dadurch außer Verband mit ihren heidnischen Angehörigen traten (Tacit., Hist. 5, 5); diese hießen so, weil sie nur bis an das Tor des Tempelvorhofes kommen durften und nach Entsagung des Götzendienstes zur Beobachtung der sieben Noachischen Gebote verpflichtet waren.

August., In Ps. 56, n. 9: Dispersi sunt (Iudaei) per omnes gentes nusquam habentes stabilitatem, nusquam certam sedem. Propterea autem adhuc Iudaei sunt, ut libros nostros portent ad confusionem suam. Quando enim volumus ostendere prophetatum Christum, proferimus paganis istas literas. Et ne forte dicant duri ad fidem, quia nos christiani illas composuimus et cum Evangelio, quod praedicamus, finxerimus prophetas, per quos praedictum videretur quod praedicamus, hinc eos convincimus, quia omnes ipsae literae, quibus Christus prophetatus est, apud Iudaeos sunt, omnes ipsas literas habent Iudaei. Proferimus codices ab inimicis, ut confundamus alios inimicos. . . . Codicem portat Iudaeus, unde credat Christianus.

Über die Menge dieser Proselyten sagt Seneca (bei August., De civ. Dei 6, 11): Cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes iam terras recepta sit, victi victoribus leges dederunt. Illi tamen causas ritus sui noverunt, sed maior pars populi facit, quod cur faciat ignorat. Und Dio Cassius (37, 16 17): *Ἥτε γὰρ χώρα Ἰουδαία καὶ αὐτοὶ Ἰουδαῖοι ὠνομάσθησαν. Ἡ δὲ ἐπίκλησις αὕτη ἐκείνοις μὲν οὐκ οἶδ' ὅθεν ἤρξατο γενέσθαι, φέρει δέ καὶ ἐπὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, ὅσοι τὰ νόμιμα αὐτῶν, καίπερ ἀλλοεθνεῖς ὄντες, ζηλοῦσι.* Vgl. Mt 23, 15. Schürer a. a. O. III³, 1898, 1 ff.

Zweiter Teil.

Der Beweis der katholischen Religion.

(Demonstratio catholica.)

Zweiter Teil.

Der Beweis der katholischen Religion.

(Demonstratio catholica.)

Das Christentum hat sich in seiner Geschichte nicht darauf beschränkt, sich dem einzelnen als die wahre Religion darzubieten. Es trat vielmehr als Religion für die Gesellschaft auf in einer gesellschaftlichen Organisation, welche als Kirche bezeichnet wird und in der römisch-katholischen Kirche ihre geschichtlich kontinuierliche Darstellung besitzt. Die Kirche erscheint als die Grundform der wahren Religion, als die Darstellung und Vermittlerin des Christentums.

Dadurch sieht sich die Fundamentaltheologie nach Lösung der zuvor gestellten drei Hauptfragen vor eine neue große Aufgabe gestellt. Sie muß darlegen, daß die Kirche die Form des Christentums ist, in welcher es nach dem Willen seines Stifters erscheinen soll, und daß durch die Kirche die Gottesgabe der Offenbarung, Wahrheit und Gnade dem einzelnen zufließen sollen. Denn nur der Stifter des Christentums konnte demselben eine überall und allezeit verpflichtende, beharrende Form geben.

Drei Fragen kommen darum vor allem in Betracht:

1. Hat Christus eine Kirche gestiftet, und welches sind die Merkmale und Eigenschaften dieser wahren Kirche Christi?

2. Hat Christus dieser Kirche die Schätze seiner Wahrheit und Gnade übergeben und sie mit seiner Autorität im Lehr-, Priester- und Hirtenamte ausgerüstet, das den Glauben lehrt, die Gnade spendet, das Leben der Glieder leitet?

3. Welches ist demnach das Wesen und die Ökonomie des katholischen Glaubens?

Die Antwort auf diese Fragen bildet den tiefsten Gegensatz zwischen der Lehre der Kirche und der von ihr getrennten Konfessionen. Die Stellung dieser zu derselben ist tatsächlich eine dreifache:

a) Die ältesten Anschauungen der früheren Häretiker und selbst der Reformatoren kommen bei aller sonstigen Verschiedenheit darin überein, daß sie in der Kirche die von Christus gestiftete Form der religiösen Gemeinschaft und Bedingung des Heils erkennen. Apologia Confessionis Augustanae p. (R) 144: Ecclesia non est tantum societas externarum rerum et rituum sicut aliae politiae, sed principaliter est societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit. Melanchthon, Loci theol. (ed. 1543): Corpus Reformatorum XXI 917: Nec alibi electos ullos esse somniemus nisi in hoc ipso coetu visibili. Darum

behaupteten sie alle, ihre Kirche allein sei die katholische. Lactant., Instit. div. 4, 30: Singuli quique coetus haereticorum se potissimum Christianos et suam Ecclesiam catholicam putant.

b) Nachdem die Unhaltbarkeit des Protestantismus als der allein wahren Form des Christentums sich selbst seinen Anhängern fühlbar gemacht hatte, wollte man in den einzelnen Konfessionen nur die relativ berechtigten Bruchteile der einen Kirche Christi sehen. „Die eine Kirche hat sich in eine Verschiedenheit von Konfessionen oder Kirchentypen gesondert. Insofern die konfessionelle Sonderung in der eigenen notwendigen Verschiedenheit des Lebens gegründet ist, soll sie bestätigt und verklärt werden und muß unter den Gesichtspunkten der Gnadengaben und der apostolischen Lehrtypen betrachtet werden" (Martensen, Christl. Dogmatik, Berlin 1856, § 192, S. 324. Ebenso Schenkel, Hase, Thiersch, Kahnis, Kaftan, Dogmatik, Freiburg i. Br. 1897, 64 ff). Dieselbe Anschauung bei den Puseyiten bezüglich der anglikanischen, griechischen und römisch-katholischen Kirche (W. Palmer, A Treatise on the Church of Christ I[3], 1842, 90 f. Syllabus Pii IX. Prop. 18: Protestantismus non aliud est quam diversa verae eiusdem christianae religionis forma, in qua aeque ac in Ecclesia catholica Deo placere datum est (Denz. n. 1718). Vgl. de Maistre, Vom Papst, deutsch Frankfurt 1822, 6: „Behaupten wollen, daß eine Menge unabhängiger Kirchen eine einige und allgemeine Kirche bildeten, hieße mit andern Worten die Behauptung aufstellen, daß alle weltlichen Regierungen Europas nur eine einige und allgemeine Regierung bildeten."

c) Von hier ist nur noch ein Schritt bis zur völligen Leugnung der Kirche als einer von Christus geordneten Institution. Dies ist der gemeinsame Standpunkt des Rationalismus sowohl wie Pietismus. Kant (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft: WW. VI, Berlin 1907, 93 ff) setzt an die Stelle der Kirche die natürliche Religion und die sittliche Gemeinschaft. Röhr (Briefe über den Rationalismus [anonym], Aachen 1813, 416 ff) erklärt die Kirche als etwas von Christus selbst nicht Gewolltes. Wegscheider (Institutiones theologiae christianae dogmaticae[7] § 181, vgl. § 188) rechtfertigt sie, aber nur als moralische Bildungsanstalt der Menschheit. Nach Hegel ist der Staat die Wirklichkeit der gesamten sittlichen Ideen, welchem nach Rothe (Dogmatik II 2, Heidelberg 1870, 2 ff) die Kirche als Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solche zur Seite steht. Da nun die Sittlichkeit das Moment des Religiösen an sich tragen soll, so ist es der Beruf der Kirche (nach Rothe), in dem Staat um so mehr aufzugehen, je mehr dieser seiner Vollendung entgegengeht. In dem protestantischen Grundsatze „Die Bibel allein!" ist prinzipiell für die Kirche kein Raum (Formula Concordiae p. 570; Art. Smalcald. p. 308); eine kirchliche Gemeinschaft mag sich bilden, weil nun einmal äußere Verhältnisse und der Drang der Menschen dazu bestimmen, aber eine condicio sine qua non der christlichen Erkenntnis und des Lebens ist sie nicht.

„Wohin die einseitige Auffassung der Kirche als communio oder coetus vere credentium führt, tritt schon in der sozinianischen Lehre ziemlich deutlich heraus, welche ... die objektiv-göttliche Seite zurückstellt und die Kirche ganz zur Schule degradiert" (Lipsius, Lehrbuch der evang.-protest. Dogmatik, Braunschweig 1876, § 878, S. 798). Nach ihm dagegen erlöst zwar der Mensch sich selbst, mittelbar aber die religiöse Gemeinschaft der Kirche, welche die geschichtlichen Vorbedingungen zur Selbsterlösung liefert und ihn als Gesellschaftsglied in seinem Erlösungsbewußtsein vergewissert (ebd. § 733, S. 650; § 766, S. 691). „Wenn es aber doch einmal die Kirche sein soll", sagt dagegen v. Hartmann (Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie, Berlin 1880, 104), „die mich, gleichviel wie, zum Heile führt, dann werde ich mich wenigstens nach einer feststehenden Großmachtkirche umsehen und mich lieber an den Felsen Petri klammern als an eine der zahllosen protestantischen Sektenkirchen."

Die Lehre von der Kirche hängt aufs innigste mit dem Wesen der christlichen Religion, dem Glauben an Gott und an seine Vorsehung zusammen. August., De utilitate credendi c. 12 (27): Nihil igitur restare nobis amodo vides, quamdiu stulti sumus, si nobis vita optima et religiosa cordi est, nisi ut quaeramus sapientes, quibus obtemperando dominationem stultitiae neque ita multum sentire dum nobis inest, et evadere aliquando possimus.

Ebd. c. 16 (34): Si Dei providentia non praesidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum. Sin vero et species rerum omnium ... et interior nescio quae conscientia Deum quaerendum Deoque serviendum meliores quosque animos quasi publice privatimque hortatur, non est desperandum, ab eodem ipso Deo auctoritatem aliquam constitutam, qua veluti gradu certo innitentes, attollamur ad Deum. Ebd. c. 17 (35): ... Cum igitur tantum auxilium Dei videamus ... dubitabimus nos eius Ecclesiae condere gremio, quae usque ad confessionem generis humani ab Apostolica Sede per successiones episcoporum, frustra haereticis circumlatrantibus, et partim plebis ipsius iudicio, partim conciliorum gravitate, partim etiam miraculorum maiestate damnatis, culmen auctoritatis obtinuit ... quid est aliud ingratum esse opi atque auxilio divino, quam tanto labore (robore) praedictae auctoritati velle resistere?

Die Glaubensbekenntnisse der katholischen Kirche, wie sie das apostolische, nicänische, athanasianische Symbolum sowie die vier ersten allgemeinen Konzilien ausgesprochen haben, werden auch von der lutherischen wie reformierten Konfession anerkannt. Den abweichenden Meinungen derselben gegenüber hat das Konzil von Trient (1545—1563) das katholische Dogma aufs neue dargelegt und die häretischen Lehren verurteilt. Der Catechismus ad Parochos ex decreto Concilii Tridentini erschien im Jahre 1566 unter Pius V.; er ist ausgezeichnet „durch den echt evangelischen Geist, der ihn durchdringt, durch die Salbung und Klarheit, in der er geschrieben ist, und die glückliche Ausscheidung der Schulmeinungen und Vermeidung scholastischer Formen". Zunächst ein Handbuch für die Seelsorger (Prooem. q. 7 8), genießt er ein hohes, doch nicht gleiches Ansehen wie die Beschlüsse des Konzils. Das Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, hrsg. von Denzinger-Bannwarth, ed. 11, Friburgi Brisg. 1911, ist die reichhaltigste Sammlung aller hierher gehörigen Aktenstücke. Die Confessio Augustana (1530) nebst der Apologia derselben ist von Melanchthon verfaßt. Die „Schmalkalder Artikel", von Luther zuerst in deutscher Sprache geschrieben (1537), sowie seine beiden Katechismen (1528 und 1529) haben gleichfalls die Bedeutung von symbolischen Büchern. Den Schluß bildet die Formula Concordiae Bergensis (1577), so genannt von dem bei Magdeburg gelegenen Bergen, welche das echte Luthertum den verschiedenen Abweichungen unter den Mitgliedern der eigenen Konfession gegenüber wieder zur Geltung bringen sollte (s. Jak. Müller, Die symbolischen Bücher der evang.-luth. Kirche[10], Gütersloh 1907).

Die Reformierten hatten von Anfang an keine gemeinsame Bekenntnisschrift, vielmehr galt fast für jede Landeskirche ein besonderes Symbol. Die wichtigeren sind die Confessio tetrapolitana (Straßburg, Konstanz, Memmingen, Lindau 1530), der Heidelberger Katechismus (1563), die Confessio Marchica (1613), die drei Confessiones Helveticae (1532, 1536) und die 39 Artikel der anglikanischen Kirche (1562). Die Niederländer (Synodus Dordrechtana, 1618), Polen (Consensus Sendomiriensis, 1570; Synodus Thoruniensis, 1594), Franzosen (Gallicanae Ecclesiae Confessio, 1561), die Ungarn (Synodus Czengeriana, 1570) usf. haben ihre eigenen symbolischen Bücher, ebenso die kleineren protestantischen Sekten. Vgl. Niemeyer, Collectio confessionum in Ecclesiis reformat. publicatarum, Lips. 1840. E. F. K. Müller, Die Bekenntnisschriften der

reformierten Kirche, Leipzig 1903. Die Bekenntnisschriften der Griechen bei Kimmel, Monumenta fidei Ecclesiae orient., Ienae 1850. Die wichtigsten sind: Gennadii Novae Romae Confessio, 1584; Confessio orthodoxae catholicae atque apostolicae Ecclesiae orientalis, ed. Petr. Mogilas (Metropolit von Kijew, 1640); Confessio Dosithei (auf der Versammlung von Jerusalem 1672 approbiert und im Jahre 1838 im Auftrage des Heiligen Synod ins Russische übersetzt); dieselbe Behörde hat auch einen Katechismus zum Gebrauche für alle orthodoxen Christen herausgegeben. Vgl. Macarius, Handbuch zum Studium der christlichen, orthodox-dogmatischen Theologie, deutsch von Blumenthal, Moskau 1875, 8.

Unsere Darstellung, welche ausführt, wie Christus und Kirche, Kirche und Glaube, Glaube und Denken sich zueinander verhalten, zerfällt in drei Bücher:

1. Buch: Die Lehre von der wahren Kirche Christi;

2. Buch: Die Lehre von der Regel des christlichen, römisch-katholischen Glaubens;

3. Buch: Die Lehre vom Wesen und der Ökonomie des römisch-katholischen Glaubens, der übernatürlichen Erkenntnis und ihren Gegensätzen.

Erstes Buch.

Von der wahren Kirche Christi.

Tertull., De praescript. haereticorum. Cyprian., De unitate Ecclesiae catholicae. August., De baptismo contra Donatistas ll. 7; Contra literas Petiliani ll. 3; Liber de unico baptismo contra Petilianum; Epistola ad Catholicos seu de unitate Ecclesiae; Breviculus collationis cum Donatistis. Optat. Milev., De schismate Donatistarum ll. 7. M. Canus, Loci theol., bes. ll. 4—6. Bellarm., Disputationes de controversiis christianae fidei t. I. Perronius, Responsio ad regem Angliae, Par. 1633. Stapleton, Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica[2], Par. 1582. Adr. et Petr. de Walenburch, De controversiis fidei tractatus, 2 Bde, Coloniae 1669—1671. De Groot, Summa apologetica de ecclesia Christi[2], Ratisbonae 1892. Wilmers, De Christi ecclesia, Ratisbonae 1897. Franzelin, Theses de ecclesia Christi, Romae 1887. Noort, Tractatus de Ecclesia Christi, Leyden 1902. Berlage, Apologetik der Kirche, Münster 1834. Duchesne, Origines du culte chrétien[2], Par. 1898. Möhler, Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, Tübingen 1825. Pilgram, Physiologie der Kirche, Mainz 1860. Passaglia, De Ecclesia Christi, 3 Bde, Ratisbonae 1853 ff. Murray, Tractatus de Ecclesia Christi, Dublin 1860. Kellner, Verfassung der Kirche[2], Kempten 1876. J. B. Röhm, Konfessionelle Lehrgegensätze, 5 Bde, Hildesheim 1884—1889. Hettinger, Die „Krisis des Christentums", Protestantismus und katholische Kirche, Freiburg i. Br. 1881. Deby, Die Eine wahre Kirche, Freiburg i. Br. 1879.

Unter den Protestanten: Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung I, Wittenberg 1837. Ritschl, Die Entstehung der altkathol. Kirche[2], Bonn 1857. Löhe, Drei Bücher von der Kirche[3], Stuttgart 1883. Delitzsch, Vier Bücher von der Kirche, Dresden 1847. Kliefoth, Acht Bücher von der Kirche I, Rostock 1854. Preger, Zwei Bücher von der Kirche, 1857. Köstlin, Das Wesen der Kirche[2], Gotha 1872. Hackenschmidt, Die Anfänge des katholischen Kirchenbegriffes, 1874. Seeberg, Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche, Erlangen 1885. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte[4], Tübingen 1909.

§ 1. Name und Begriff der Kirche; Gang der Beweisführung.

I. Kirche (κυρικόν oder κυριακή scl. οἰκία, קָהָל besonders mit dem Beisatze קְהַל יִשְׂרָאֵל und קְהַל הָאֱלֹהִים [Num 16, 3 19. Neh 13, 1], ἐκκλησία) bezeichnet dem griechischen und hebräischen Etymon nach zunächst jede Versammlung von Menschen, auch der Bösen (Ps 25, 5. Act 19, 32), im Neuen Testamente meistens die Versammlung der Gläubigen oder auch die Vorstände dieser Versammlung.

1. Ἐκκλησία (ἐκκαλεῖν), i. e. evocata multitudo bei den Klassikern (Thucydides, De bello Peloponn. 1, 31. Polyb., Histor. 5, 74), wird Hebr 2, 12 und Act 7, 38 von den Juden gebraucht, welche sich zur Lesung des Gesetzes versammeln; Act 19, 32 von einer aufgeregten, 39 von einer geordneten Menge; zumeist jedoch von den Versammlungen der Christen (Act 8, 1; 9, 31. 1 Cor 1, 2. Col 4, 16. Gal 1, 2—5. Apc 1, 4 f), besonders als ἐκκλησία θεοῦ oder Χριστοῦ von der über die ganze Erde verbreiteten und organisch geordneten Versammlung. Mt 16, 18: Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam (μου τὴν ἐκκλησίαν); vgl. 1 Cor 6, 4; 10, 32; 11, 22; 12, 28. Eph 1, 22. Insofern spricht die Schrift bald von einer bald von mehreren Kirchen. Im engeren Sinne bezeichnet ἐκκλησία die Vorsteherschaft in der Kirche; vgl. Mt 18, 17 und Chrysost., Hom. 60, 2. Melch. Canus, De locis theol. 4, 1. Devoti, Institutiones canonicae, Proleg. § 7 (Romae 1785, t. I), p. 6.

2. Die Übersetzung der LXX συναγωγή für עֵדָה findet nur zweimal Anwendung auf die christliche Kirche: Hebr 10, 25 und Iac 2, 2. Daher sagt Epiphanius (Haereses 30, 18) von den Ebioniten: συναγωγὴν δὲ οὗτοι καλοῦσι τὴν ἑαυτῶν ἐκκλησίαν, καὶ οὐκ ἐκκλησίαν. Im Alten Bunde wird dieses Wort teils für das versammelte Volk, teils für die geordnete religiöse Gemeinschaft der Israeliten gebraucht (Dt 18, 16; 23, 1; 31, 30).

II. Außer dieser allgemeinsten Bezeichnung trägt die Kirche des Neuen Bundes noch andere Namen, welche ihr Wesen in bildlicher Weise verschiedenfach veranschaulichen.

1. Solche gleichnishafte Namen sind: „Leib" (vgl. Rom 12, 4 f; 1 Cor 12, 13; Col 3, 15), „Teil Christi" (1 Cor 12, 27), „Haus Gottes und Christi" (1 Tim 3, 15), „Reich, Himmelreich". Ferner hat man von jeher in den Parabeln des Herrn bei Mt 13 Versinnbildungen der Kirche gesehen, desgleichen bei Io 10, 14, Apc 12, 1 und Gal 4, 26.

2. Den Vätern ist Typus der Kirche das Paradies (Iren., Adv. haer. 5, 20, 2. Tertull., Adv. Marc. 2, 4. August., De civ. Dei 13, 21), die Arche Noe (Origen., In Genesin hom. 2, 3. Tertull., De baptismo c. 8. Cyprian., De unitate Ecclesiae n. 6. August. a. a. O. 15, 26), die Stiftshütte (August. a. a. O. 7, 32. Gregor. M., Moral. 28, 9), das Haus Rahabs (Hieron., Ad Nepotian. ep. 52, 3), Jerusalem (August. a. a. O. 17, 3). Die Anschauung der ältesten

Kirche stellt sich plastisch dar in den Katakombenbildern; vgl. Kraus, Roma sotterranea², Freiburg i. Br. 1879, 315.

III. Auf diesen Bezeichnungen der Heiligen Schrift und der Väter ruht der Begriff der Kirche. Sie ist das sichtbare Reich Christi auf Erden, welches unter ihm, dem unsichtbaren Haupte, und unter dem Nachfolger Petri als ihrem sichtbaren Haupte sämtliche Gläubige mit hierarchischer Ordnung in der Einheit der Lehre und Gemeinschaft der Sakramente zum Bund göttlicher Liebe verbindet.

1. So unter sachgemäßer Erweiterung im Geiste des Vatikanischen Konzils im Anschluß an die Definition von Bellarmin (a. a. O. I, controversia 4, l. 3, c. 2): Coetus hominum eiusdem christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatus, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris Vicarii Romani Pontificis. Vgl. zu den Einwendungen gegen diese Definition: Lupoli, Iuris Ecclesiastici praelectiones I 11. Tournely, De Ecclesia, init. Weber, Christl. Apologetik 238. Diese Definition kommt nur der wahren Kirche Christi zu. Luther noch zu Leipzig: Una est sancta universalis Ecclesia, quae est praedestinatorum universitas. Im Großen Katechismus (R) S. 499: „Eine Gemeine der Heiligen, d. i. eine Gemeine, darin eitel Heilige sind, oder noch klärlicher eine heilige Gemeine." Confessio August. VII: Est autem Ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Apologia p. 148: Neque vero somniamus nos Platonicam civitatem, sed dicimus exsistere hanc Ecclesiam, videlicet vere credentes et iustos sparsos per totum orbem. Et addimus notas: puram doctrinam evangelii et sacramenta. Ähnlich der Art. 19 von den 39 Artikeln der Hochkirche; den Reformierten ist die Kirche „die Gemeinschaft der Prädestinierten". Beide Bestimmungen folgen aus der protestantischen Anschauung, daß das Heil nur an die einzelnen sich wendet; „die Lehren den Gnadenmitteln und dem geistlichen Amte werden schief und heillos" (Kliefoth, Acht Bücher von der Kirche I 36. Kaftan, Dogmatik 573 ff). Schleiermacher rekonstruierte den protestantischen Kirchenbegriff vom pantheistischen Standpunkte (Glaubenslehre § 115 123); die Anschauung Hegels und Rothes (Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung I) oben S. 414. Eine Annäherung an die katholische Lehre bei Münchmeyer (Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, 1854); Kliefoth a. a. O. 233 ff. Vgl. Jörg, Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung I, Freiburg i. Br. 1858, 300 ff.

2. Luthers Lehre von dem Wesen der Kirche ist nicht vollständig falsch. Aber er betont die unsichtbare Kirche einseitig und auf Kosten der sichtbaren, die nur zufällig und äußerlich hinzukommt, nicht aber als eine von Christus gestiftete sichtbare Anstalt, welche die unsichtbare in sich trägt, und aus sich durch Predigt und Sakramentenspende erzeugt. Gewiß sind die „Heiligen" die edelsten Glieder am Leibe der Kirche, nicht die Scheinheiligen und Sünder; sie sind es, in denen der Geist am herrlichsten sich betätigt. Aber sie sind es nicht, durch welche die Kirche lebt, sie leben vielmehr selbst von der Kirche, die der Geist Gottes beseelt, an die wir darum als an die Regel und Norm unseres Glaubens gewiesen sind.

Unsere Definition bezeichnet im Sinne der Fundamentaltheologie die Kirche Christi auf Erden (secundum statum viae), nicht aber die jenseitige Kirche; vgl. zu dieser Entscheidung August., Contra epist. Parmeniani 2, 2; Breviculus Collationis 3. diei c. 7—10; Sermo 251. Zu der Kirche im Jenseits (secundum statum patriae) gehören nach der katholischen

Glaubenslehre nicht bloß alle Gläubigen des Alten und Neuen Bundes, sondern auch alle seligen Engel, weil sie geeint sind in Glauben und Liebe unter Christus, ihrem Haupte (Eph 1, 20—23). Thom., S. th. 3, q. 8, a. 4: Corpus Ecclesiae mysticum consistit non solum ex hominibus, sed etiam ex angelis. Totius autem istius multitudinis Christus est caput ... quia de eius influentia non solum homines accipiunt, sed etiam angeli. Daher Gregor. de Valentia, Comment. theol. t. III: In 2, 2, d. 1, q. 1, p. 7: Potest Ecclesia describi latius, ut sit eorum multitudo, quos beneficio vocationis divinae verus Dei cultus et vera Dei cognitio indita quomodocumque coniungit.... Alio modo definitur Ecclesia angustius, ut sit hominum multitudo, quos verus Dei cultus veraque cognitio ... coniungit.

IV. In der Beweisführung für die Wahrheit der katholischen Kirche gehen wir so vor: Wir nehmen (ausdrücklich oder stillschweigend) zum Ausgangspunkte die katholische Lehre von dem Wesen, den Eigenschaften, der Aufgabe und Einrichtung der katholischen Kirche. Dieser Ausgangspunkt ist eine Tatsachengruppe, welche sich als Offenbarungstatsache neben die früher behandelten Tatsachen des Lebens und der Wirksamkeit der Offenbarungsorgane stellt. Für die gegebene Tatsachengruppe der kirchlichen Offenbarungsorganisation, die durch übernatürlichen Glauben uns schon gesichert ist, suchen wir wissenschaftlich die mit natürlicher Gewißheit erkennbaren Beweisgründe des übernatürlichen Ursprungs der übernatürlichen Bevollmächtigung und Kraft. Solche Beweisgründe sind die geschichtlich bezeugten Verfügungen Christi und der Apostel. Die Erkenntnisquelle hierfür ist die Heilige Schrift zunächst in derselben Weise, wie sie es für die Göttlichkeit der Offenbarung zuvor gewesen ist; jedoch wird ihr Ansehen, soweit Echtheit und Unversehrtheit dieser Zeugnisse Christi und der Apostel bereits gesichert ist, hier zugleich zur übernatürlichen Glaubensgrundlage gesteigert. Neben die Heilige Schrift tritt aber auch das geschichtliche Zeugnis der aus dem Altertum überkommenen Berichte, welche uns ein Urteil über den Ursprung der Kirche gewinnen lassen. Diese Berichte haben aber hier allein den Wert menschlich geschichtlicher Zeugenschaft. Zeugnisse, welche die Autorität der Kirche bereits voraussetzen, können hier zur Begründung der Vernunftüberzeugung von der Autorität der Kirche nicht verwendet werden, auch nicht im Sinne historischer Bezeugung des Ursprungs derselben. Diese Art verbindet einheitlich den Standpunkt treuen Glaubens, wie ihn das religiöse Gewissen fordert, mit dem Standpunkt der Vernunft, welche eine natürliche Grundlage für den Glauben sucht, und dem der Wissenschaft, welche das Be-

dürfnis der Vernunft befriedigt. So waltet die fides quaerens intellectum. Vgl. Weber, Die Grenzen des apologet. Beweises in der Lehre von der Kirche (Katholik 1910, II 2). Kilber, Principia theologica, Herbipoli 1771, n. 220.

Die Bedeutung der Kirche, durch welche das Christentum in die Erscheinung tritt, vor der Welt sich bezeugt, in ihr sich erhält und Frucht bringt, entwickelt Conc. Vatic. Sess. IV, Constit. dogm. I de Ecclesia Christi (Denz. n. 1821 ff). Vgl. August., C. epist. Manichaei, quam dicunt fundamenti c. 4: Tenet (me in ipso Ecclesiae gremio) consensio populorum atque gentium; tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, caritate aucta, vetustate firmata; tenet ab ipsa sede Petri Apostoli, cui pascendas oves suas post resurrectionem Dominus commendavit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum; tenet postremo ipsum catholicae nomen, quod non sine causa inter tam multas haereses sic ista Ecclesia sola obtinuit.

V. Hierzu kommt aber nur in subsidiärer Weise die Entwicklung des Wesens und der Eigenschaften der Kirche aus dem Begriffe einer übernatürlichen, vollkommenen Gesellschaft (Eph 4, 11; 5, 30).

Über den Einklang dieser Methode mit jener der heiligen Väter s. August., De unitate Ecclesiae 2, 2; 18, 47; 19, 49. Bei der Durchführung des Beweises kann man entweder die Aufgabe nach den Quellen teilen und die Begründung der Kirche in der gegebenen Eigenart dartun: 1. durch das Zeugnis Jesu Christi selbst und der Evangelien, 2. durch das Zeugnis der Apostel, 3. durch das Zeugnis der Patristik, 4. durch allgemeine Erwägungen aus der Geschichte des Urchristentums (s. Weber, Christliche Apologetik § 72—77); oder man kann die einzelnen Teile aus dem Kirchenbegriff gesondert erweisen und jeden alsbald durch das Zeugnis aus den genannten Beweisquellen als Einsetzung Jesu Christi darlegen. Im folgenden wird der letztere Weg eingeschlagen und zuerst die gesellschaftliche Organisation des Christentums durch seinen Stifter (genus proximum), dann die hierarchische Ordnung dieser Gesellschaft durch denselben (differentia specifica) erwiesen. Beide Wege aber haben dasselbe logische Recht (gegen Seitz in Literar. Rundschau 1908, Sp. 566).

Wir gliedern demgemäß die Lehre von der Kirche in die folgenden Abschnitte:

1. Abschnitt: Von der gesellschaftlichen Institution der Kirche.
2. Abschnitt: Von der hierarchischen Konstitution der Kirche.

Erster Abschnitt.

Die gesellschaftliche Institution der Kirche.

Gegenstand dieses Abschnittes ist die Tatsache der gesellschaftlichen Organisation der christlichen Kirche. Da wir aber nicht von einer Kirche reden, wie sie die Häresie nach ihrem subjektiven Ermessen sich vorstellt, sondern wie sie

von Christus gewollt ist, in und mit der Begründung des Christentums erscheint, so haben wir die wesentlichen Bestimmungen im Begriffe der Kirche zu entwickeln. Hieraus ergeben sich dann jene Merkmale, welche der wahren Kirche Christi ausschließlich zukommen und sie von jeder Afterkirche unterscheiden, sowie die Prärogativen, mit denen die wahre Kirche ausgestattet ist. So zerfällt dieser Abschnitt in zwei Abhandlungen:

1. Abhandlung: Von der Kirche als einer übernatürlichen, sichtbaren, vollkommenen, von Christus gestifteten Gesellschaft.

2. Abhandlung: Von den Merkmalen und Eigenschaften der Kirche.

Erste Abhandlung.

Von der Kirche als einer übernatürlichen, sichtbaren, vollkommenen, von Christus gestifteten Gesellschaft.

§ 2. Gründung und Bedeutung der Kirche Christi.

I. Christus hat eine Kirche gestiftet und die Kirche des Alten Bundes abrogiert.

1. Die Stiftung der Kirche als gesellschaftlicher Organisation der Religion des Heils durch Christus ergibt sich:

a) aus den Worten des Engels bei der Menschwerdung (Lc 1, 32 33);

b) aus der Predigt des Täufers (Mt 3, 2);

c) aus den Worten des Herrn, *α)* dessen Aufgabe es ist, alle zur Einheit des Reiches Gottes zu führen (Io 10, 16); *β)* der seine Verheißung dem Petrus gegeben (Mt 16, 18), und *γ)* seine Kirche zur Inhaberin höchster Autorität bestellt hat (Mt 18, 17);

d) aus der Geschichte der Apostel, welche *α)* die Anfänge der Kirche erzählt (Act c. 2—4 6—8. Mc 16, 15), *β)* ihre Ausbreitung in Samaria und unter den Heiden (Act 8, 5—15; 10, 1—48; 13, 1 f), *γ)* die Fürsorge der Apostel für die jungen kirchlichen Pflanzungen (Act 15, 41);

e) aus den Sendschreiben derselben an die verschiedenen Kirchen;

f) aus den Charismen jeder Art, welche die Pflanzung und Ausbreitung der Kirche begleiteten (Act 5, 12; 6, 8; 9, 32).

2. Die Abrogation der Kirche des Alten Bundes beweisen die Worte Christi (Mt 16, 18); die Erklärungen der Apostel (Act 15, 18 f. Gal 4, 1); die vorübergehende, weil vorbereitende Bedeutung des Alten Bundes erhärten sie aus der Unvollkommenheit des Gesetzes (Hebr 9, 1. Gal 4, 1) und aus den Weissagungen der Propheten (Act 15, 7 f. Eph 2, 13; 3, 5). Die christliche Kirche entfaltete sich aus dem Schoße der alttestamentlichen Kirche; aber was dort nur Schatten war, ward hier Wesenheit, die Weissagung Erfüllung; was nur vorübergehende, mit dem religiös-politischen Zustande Israels zusammenhängende und darum typische Bedeutung hatte, war aufgehoben in der Erfüllung; was blieb, empfing einen unendlich höheren Charakter (Hebr 9, 1; 10, 1). Die Loslösung aus den jüdischen Gemeinden vollzog sich für die

Judenchristen nur allmählich und wurde erst mit dem Untergang der Stadt und des Tempels vollkommen.

II. Die Kirche ist darum das von Christus gestiftete Reich, in welchem die Wirkungen seines dreifachen Amtes als Prophet, Priester und König der Menschheit vermittelt werden sollen.

Die Aufgabe der Kirche ist keine andere als die fortgesetzte Applikation des Werkes Christi; in ihr lebt sein Geist fort, lehrt sein Wort, beseligt seine Gnade. Wenn daher Möhler (Symbolik Buch I, Kap. 5, § 36) die Kirche bezeichnet als „Christi Anstalt, in der er fortlebt, sein Geist fortwirkt und das von ihm gesprochene Wort ewig fortertönt", und von diesem Gesichtspunkte aus die Kirche als „den unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinenden, stets sich erneuenden, ewig sich verjüngenden Sohn Gottes, die andauernde Leibwerdung desselben" bezeichnet, so hat er einen tief biblischen Gedanken ausgesprochen. Vgl. Eph 1, 23. Thom., S. th. 3, q. 8, a. 1: Christus virtutem habet influendi gratiam in omnia membra Ecclesiae. Ebd. a. 2: Tota Christi humanitas secundum corpus et animam influit in homines et quantum ad animam et quantum ad corpus, sed principaliter quantum ad animam, secundario quantum ad corpus secundum illud Rom 8, 11: Qui suscitavit Christum Iesum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum eius in vobis. Ausführlicher Lect. 8 in Eph 1, 23. Die Kirche ist daher expressior significatio gratiae Christi, sein mystischer Leib (Eph 5, 30).

Petav., De incarnatione 12, 17. Die Idee eines Fortlebens und Wirkens Christi in seiner Kirche besonders bei Athanas., De incarn. Verbi Dei et contra Arianos c. 21: *Καὶ ὅταν λέγῃ ὁ Πέτρος· Ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ, ὅτι καὶ Κύριον καὶ Χριστὸν αὐτὸν ἐποίησεν ὁ θεὸς τοῦτον τὸν Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε· οὐ περὶ τῆς θεότητος αὐτοῦ λέγει, ὅτι καὶ Κύριον καὶ Χριστὸν ἐποίησεν, ἀλλὰ περὶ τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ, ἥτις ἐστὶ πᾶσα ἡ Ἐκκλησία, ἡ ἐν αὐτῷ κυριεύουσα καὶ βασιλεύουσα μετὰ τὸ αὐτὸν σταυρωθῆναι· καὶ χριομένη εἰς βασιλείαν οὐρανῶν, ἵνα συμβασιλεύσῃ αὐτῷ, τῷ δι' αὐτὴν ἑαυτὸν κενώσαντι, καὶ ἀναλαβόντι αὐτὴν διὰ τῆς δουλικῆς μορφῆς.* Method., Convivium decem virginum orat. 3, 8: *Οὕτως γὰρ ἂν μάλιστα ἐκ τῶν ὀστῶν αὐτοῦ καὶ τῆς σαρκὸς τὴν Ἐκκλησίαν συμφωνήσει γεγονέναι· ἧς δὴ χάριν, καταλείψας τὸν Πατέρα τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, κατῆλθεν ὁ Λόγος προσκολληθησόμενος τῇ γυναικί· καὶ ὕπνωσε τὴν ἔκστασιν τοῦ πάθους, ἑκουσίως ὑπὲρ αὐτῆς ἀποθανών. Ὅπως αὐτὸς ἑαυτῷ παραστήσῃ τὴν Ἐκκλησίαν ἔνδοξον καὶ ἄμωμον, καθαρίσας τῷ λουτρῷ, πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ νοητοῦ καὶ μακαρίου σπέρματος, ὁ σπείρει μὲν αὐτὸς ὑπηχῶν καὶ καταφυτεύων ἐν τῷ βάθει τοῦ νοῦ· ὑποδέχεται δὲ καὶ μορφοῖ δίκην γυναικὸς ἡ Ἐκκλησία εἰς τὸ γεννᾶν τὴν ἀρετὴν καὶ ἐκτρέφειν. Ταύτῃ γὰρ καὶ τὸ Αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε πληροῦται προσηκόντως, εἰς μέγεθος καὶ κάλλος καὶ πλῆθος καθ' ἡμέραν αὐξανομένης αὐτῆς διὰ τὴν σύνεξιν καὶ κοινωνίαν τοῦ λύγου, συγκαταβαίνοντος ἡμῖν ἔτι καὶ νῦν, καὶ ἐξισταμένου κατὰ τὴν ἀνάμνησιν τοῦ πάθους.* Vgl. Franzelin, Theses de ecclesia Christi, Romae 1887, 296 f.

III. Christus ist an sich vor der Kirche als deren Seinsgrund (principium essendi); aber die Kirche ist es, die uns zu Christus führt, durch welche wir der Früchte seiner Erlösung teilhaftig werden (principium cognoscendi), und insofern (quoad nos) vor Christus.

1. Christus hat die Kirche gestiftet in seinem Blute. Act. 20, 28: quam sibi acquisivit sanguine suo. Tit 2, 14: qui dedit semetipsum pro nobis, ut nos redimeret ab omni iniquitate et mundaret sibi populum acceptabilem, sectatorem bonorum operum; vgl. Hebr 3, 1—7. Er hat seinen Geist in sie ausgegossen, durch den wir Glauben und Heiligung empfangen (Io 20, 22; 15, 26).

2. Wie die Schechinah im Tempel des Alten Bundes, so wohnt der Geist Gottes im Tempel des Neuen Bundes, der Kirche. Den Aposteln ward der Geist gegeben, und mit dem Herabsteigen des Geistes (Act 2, 4) war die Kirche tatsächlich ins Leben getreten. So ist und bleibt sie für immer Mittlerin dieses Geistes, und keiner kann Anteil haben an Christi Geist, der nicht eingefügt ist als Glied in Christi Leib. Wer aber mit ihr in Gemeinschaft steht, der steht auch in Gemeinschaft mit dem Heiligen Geiste. Vgl. Tertull., Scorpiace c. 9. Iren., Adv. haer. 3, 4, 1. Wer darum (de via extraordinaria) die Gnade des Glaubens unmittelbar von Gott empfängt, den führt sie zur Gemeinschaft der Kirche hin (Act 10, 5 f [Cornelius]; 9, 6 f [Paulus]). Vgl. Gal 1, 18; 2, 2; Tertull., De praescript. haeret. c. 23.

So ist die Kirche der Mutterschoß, in welchem der Geist Christi die „neue Kreatur" (Gal 6, 15) gebärt (Method. a. a. O.); sie ist Christi Braut und Mutter der Lebendigen in der Ordnung der Gnade. August., Ep. 98, 5: Ecclesia tota omnes, tota singulos parit. Leo M., Serm. 24 de nativitate Domini 4, 3: Aqua baptismatis instar est uteri Virginis, eodem Spiritu Sancto replente fontem, qui replevit et Virginem. Wer darum nach dem Geist Christi verlangt, findet ihn nur in der Kirche. August., Ep. 185, 11 (50): Ecclesia catholica sola corpus est Christi. Extra hoc corpus neminem vivificat Spiritus Sanctus ... de illis scriptum est (Iud V. 19): qui se ipsos segregant, animales, Spiritum non habentes.... Qui ergo vult habere Spiritum Sanctum, caveat foris ab Ecclesia remanere.

Daher haben wir keinen andern Weg zum Glauben als durch die Kirche: Quam (fidem) ab Ecclesia perceptam custodimus, et quae semper a Spiritu Dei, quasi in vase bono eximium quoddam depositum iuvenescens, et iuvenescere faciens ipsum vas, in quo est. Hoc enim Ecclesiae creditum est Dei munus, quemadmodum ad inspirationem plasmationi ad hoc, ut omnia membra vivificentur; et in eo disposita est communicatio Christi, i. e. Spiritus Sanctus, arrha incorruptelae et confirmatio fidei nostrae et scala ascensionis in Deum. In Ecclesia enim, inquit (1 Cor 12, 28), posuit Deus Apostolos, prophetas, doctores et universam reliquam operationem Spiritus; cuius non sunt participes omnes, qui non currunt ad Ecclesiam, sed semet ipsos fraudant a vita per sententiam malam et operationem pessimam. Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia. Spiritus autem veritas. Quapropter, qui non participant eum, neque a mamillis matris nutriuntur in vitam, neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem (Iren. a. a. O. 3, 24, 1). Ohne die Kirche, die uns die Wahrheit und Gnade des Heiligen Geistes vermittelt, können wir alles haben, nur die Wahrheit nicht; qui sunt extra veritatem, id est qui sunt extra Ecclesiam (ebd. 4, 33, 7).

IV. Die Kirche ist (in ordine essendi et cognoscendi) vor der Schrift und diese von der Kirche und ihren Vorstehern für die Kirche und ihre Gläubigen geschrieben; ohne Kirche daher keine Schrift.

Vgl. oben S. 236. Nicht durch die Schriftforschung gelangten die einzelnen zu Christus, sondern durch den Glauben an die Predigt der Apostel und ihrer Nachfolger, deren Wort sie aufnahmen als Gottes Wort (1 Thess. 2, 13); hierauf bekannten sie den Glauben, anfangs in kürzerer, später, der Häretiker wegen, in erweiterter Form, empfingen die Taufe und mit dem Glauben und der Taufe die Heilige Schrift aus der Hand der Kirche. Wer aber dieser „Regel" widersprach, den schied die Kirche aus ihrer Gemeinschaft aus. Vgl. Gerdil, De fidei controversiis per amicabiles transactiones dirimendis, Romae 1867, 16 f. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie IX (Leipzig 1817—1831) 49 ff.

Bellarm., Disputationes de controversiis christianae fidei I, controversia 4, l. 4, c. 2: Respondeo simpliciter esse Ecclesiam priorem et notiorem, quam sit Scriptura. Nam Ecclesia fuit ante Scripturam et ipsi data est Scriptura a Deo, et ipsa eam aliis tradit et explicat. Tertull., De praescript. haeret. c. 15: Hunc igitur potissimum gradum obstruimus, non admittendos esse (haereticos) ad ullam de Scripturis disputationem. . . . Dispici debet, cui competat possessio Scripturarum, ne is admittatur ad eam, cui nullo modo competit. Ebd. c. 37: Ita non Christiani nullum ius capiunt christianarum literarum. Ad quos merito dicendum est: Qui estis? Quando et unde venistis? Quid in meo agitis, non mei? . . . Mea est possessio, olim possideo, habeo origines firmas ab ipsis auctoribus, quorum fuit res. Ego sum haeres apostolorum; sicut caverunt testamento suo, sicut fidei commiserunt, sicut adiuraverunt, ita teneo. Da aber die Schrift nur erkannt wird durch den Geist Gottes, der uns „den Sinn öffnet" (Lc 24, 45. Act 8, 31. 2 Petr 1, 21), so ist nur dort das rechte Schriftverständnis, wo Gottes Geist ist, in der Kirche. Tertull., Scorpiace c. 12: Quis nunc medullas Scripturarum magis nosset quam ipsa Christi schola? quos et sibi discipulos adoptavit, omnia utique edocendos, et nobis magistros adornavit, omnia utique docturos.

V. Wie in Christus Sichtbares und Unsichtbares, Göttliches und Menschliches in der Einheit der Person verbunden sind, so erscheint auch in der Kirche das Innere und Äußere, das göttliche und menschliche Element in unlösbarer Einheit verbunden. Die Kirche ist daher eine übernatürliche, göttlich-menschliche Anstalt.

Das Unsichtbare in der Kirche ist der innere Glaube, die Hoffnung, die Liebe, der Heilige Geist mit seinen Gnaden, das neue, übernatürliche Leben durch die Taufe und die Sakramente. Das Sichtbare ist das äußere Bekenntnis, das Band des Kultus und der hierarchischen Ordnung (vinculum symbolicum, liturgicum, hierarchicum). Aber das Unsichtbare ist nicht von dem Sichtbaren, das Sichtbare nicht zu scheiden von dem Unsichtbaren; dieses findet seinen Ausdruck und seine Verwirklichung in jenem. Wie die Idee nicht für sich besteht, sondern in den Einzeldingen ihre Wirklichkeit hat, so besteht die ideale, unsichtbare Kirche nicht für sich, sondern in und durch die sichtbare.

„Diese beiden Seiten wechseln daher auch ihre Prädikate: ist das Göttliche in ihr allerdings das Unfehlbare, so ist doch auch das Menschliche unfehlbar und untrüglich,

weil das Göttliche ohne das Menschliche gar nicht für uns existiert: das Menschliche ist es nicht an sich, aber wohl als Organ und als die Erscheinung des Göttlichen; haben sich hochmütige, die Größe der Herablassung zu fassen unfähige Idealisten an dem Menschen, der da Gott ist, von Anfang an gestoßen, konnten sie in seiner unscheinbaren Gestalt die göttliche Majestät nicht wieder erkennen, so begegnete dies nicht minder gleichfalls von Anbeginn an der Kirche, deren menschliche Seite zur Verkennung des Göttlichen in ihr Veranlassung gab. In dem Menschen stellt sich übrigens das Heilige ohne außerordentliche Gnadenführung nie ungetrübt dar, daher auch in keiner menschlichen Gemeinschaft und darum auch nicht in der Kirche, die ja eben die Aufgabe hat, für das Reich Gottes erst zu erziehen, und an Guten und Bösen den Versuch, sie für dasselbe zu gewinnen, machen soll. Es darf daher auch das Böse in der Kirche nicht irreleiten: auch dies gehört zur Menschenweise, zur Weise jener Menschen, für die der Heiland, der allein Reine, erschienen ist. Und doch ist die Kirche heilig; denn das Göttliche in ihr ist es, das nie seine heiligende Kraft verliert und stets sich als das, was es ist, erprobt" (vgl. Möhler, Symbolik Buch I, Kap. 5, § 36). August., C. duas epist. Pelag. 1, 14 (28): Nullus in Ecclesia posset recte ordinari minister, si dixisset Apostolus, si quis sine peccato, ubi ait, si quis sine crimine est. Multi quippe baptizati fideles sunt sine crimine, sine peccato autem in hac vita neminem dixerim ... quia a nobis in huius vitae infirmitate manentibus cotidie fieri non quiescunt, quae fideliter orantibus et misericorditer operantibus cotidie remittantur.

VI. Mit der gegebenen Bestimmung des Wesens der Kirche fallen von vornherein die fünf falschen Lehrsätze des Protestantismus von der Kirche:

a) Seine Lehre von einer Scheidung zwischen Christentum und Kirche, und daher von einem Christentum ohne Kirche; b) von der Berechtigung der einzelnen, in ein Verhältnis zu Christus zu treten ohne die Vermittlung der Kirche („die Unmittelbarkeit des Bandes zu Christo"); c) seine Bestimmung der Kirche als einer „Gemeinde" gleichberechtigter Glieder, nicht aber einer organisierten Körperschaft mit göttlich geordneten Ämtern und Vorständen; d) seine Lehre von der Unsichtbarkeit der wahren Kirche Christi, sowie e) von der Existenz und Erklärung der Heiligen Schrift ohne die Kirche.

1. Schon die Wiedertäufer der ersten Periode hatten das gesamte Christentum von allem historischen Boden abgelöst und den unsteten Fluktuationen einer träumerischen Innerlichkeit überantwortet. Mit solcher Verirrung vertrug sich schlechterdings ein bestimmtes Predigtamt nicht, daher auch die Wiedertäufer sich aufs äußerste anstrengten, die protestantischen Prediger zu stürzen, die auf denselben ruhende Konsolidation der neuen noch zu materiellen Kirche zu verhindern und sofort diese in lauter Geist zu verwandeln (Möhler a. a. O. § 52). Dieselbe Erscheinung bieten in neuerer Zeit die Methodisten (vgl. Schaff, Amerika. Die politischen, sozialen und kirchlich-religiösen Zustände der Vereinigten Staaten[2], Berlin 1858, 119 ff). Bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts trug auch das gesamte protestantische Christentum diesen durch und durch rein persönlichen Charakter, der Subjektivismus der Rationalisten so gut wie jener der Pietisten. Vgl. Thomasius, Das Wiedererwachen des evangel. Lebens in der luth. Kirche Bayerns. Ein Stück süddeutscher Kirchengeschichte 1800—1840, Erlangen 1867.

2. Nach Luther (Resp. ad Ambrosium Catharinum a. 1521) ist der Mensch zuerst unmittelbar und innerlich von Gott erleuchtet, dann kommt erst das äußere Wort hinzu. Die Kirche ist eine „Gemeinde der Heiligen", in

welcher das Evangelium recht verkündet wird; zu allererst sind mithin Heilige vorhanden, deren Ursprung, Herkunft und Werden ganz unbekannt ist — dann predigen sie. Worin hat demnach jemand die Gewißheit zu finden, daß er in der Wahrheit steht? In einem lediglich innern Akte, in dem Zeugnis des Heiligen Geistes, gleich als wäre die in Christo gewordene Offenbarung eine rein innere. Wollte Luther von seiner Idee der Kirche aus folgerecht rückwärts schließen, so hätte er einen äußern, historischen Christus, eine äußere Offenbarung recht gut missen können (Möhler a. a. O. § 47). Auch jetzt noch lehrt das orthodoxe Luthertum (Thomasius a. a. O. S. 386): „Erst Christus und der Glaube, welchen das Wort von ihm wirkt, dann die Wirkung der Kirche. Habe ich Christum im Glauben, so habe ich ihn in Gemeinschaft mit allen, die ihm angehören." Aber woher das „Wort"? Ist die Bibel genug, um in jedermanns Händen jeden zum Christen zu bilden, so lehre man alle Kinder lesen, gebe jedem eine Bibel in die Hand; mehr darf man nicht tun, denn jedes Mehr wäre unprotestantisch.

In neuerer Zeit haben viele protestantische Theologen mit Schleiermacher geglaubt, den berühmten Satz des Irenäus: Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, ibi Ecclesia et omnis gratia, derart auseinanderreißen zu können, daß die erste Hälfte die katholische, die zweite die protestantische Anschauung von dem Verhältnis des Christentums zur Kirche darstelle. Jene mache das Verhältnis des einzelnen zu Christus abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche, diese das Verhältnis des einzelnen zur Kirche abhängig von seinem Verhältnis zu Christus; dort sei demnach ein mittelbares, hier ein unmittelbares Band zu Christus. Allein so wenig Irenäus beide Glieder des Satzes, so wenig hat er Leib und Geist, Kirche und Christus, Äußeres und Inneres auseinandergerissen; darum nennt er auch die Kirche „die Leiter, auf der wir zu Gott aufsteigen" (a. a. O.).

3. Die Definition der Kirche als der „Gemeinde der Heiligen" ist die symbolmäßige der Lutheraner; dagegen mit Recht Kliefoth (Acht Bücher von der Kirche I 38 127 f 343): „Die Kirche ist nicht bloß von ihrer subjektiven Seite zu fassen als Gemeinde der Heiligen: das ist eben nur der Begriff der Gemeinde, nicht der Kirche. Die Kirche ist ein objektives Institut, ein von Gott gestiftetes, mit göttlichen Ordnungen, Ämtern, Ständen, Institutionen. Die Kirche erbaut sich nicht aus der Frömmigkeit der Gemeinde, sondern aus dem Wort und Werk des Herrn. . . . Bekenntnis, Gottesdienst, Liturgie und Kirchenordnung wachsen nicht aus dem Glauben hervor, sondern der Glaube wächst aus ihnen hervor." Vgl. die Rezension in der Berliner Protest. Kirchenzeitung vom 27. Januar 1855. Dabei stellt sich aber die Kirche so wenig zwischen Christus und die einzelnen, als die Mütter sich zwischen ihn und ihre Kinder stellten, als sie diese zu ihm führten, daß er sie segne (Mt 19, 13).

4. Die Losreißung von der katholischen Mutterkirche konnte nicht stattfinden außer auf Grund der Lehre von der unsichtbaren Kirche. Was als äußere, empirische Kirche in die Erscheinung tritt, ist nichts weiter als „kirchliche Masse", aller Sünde und allem Irrtum unterworfen (Rudelbach und Guericke, Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche 1855, 285). Die sichtbare Kirche ist nur uneigentlich Kirche, weswegen denn auch die „Schwarmgeister" sie ganz abwarfen. Wohl haben alle Glieder dieser einen, eigentlichen, unsichtbaren Kirche das Priestertum; aber sie sind selbst auch unsichtbar, und

so bietet das allgemeine Priestertum keine Auskunft. „Die Reformatoren mußten bald einsehen, daß sie es nicht mit geistlichen Priestern, sondern mit dem Pöbel, mit Bestien zu tun hatten; und in dieser Verlegenheit mußten sie am Ende froh sein, als lutherisch gewordene Fürsten die Lehre vom Reformationsrecht faßten, die Kirche in ihre Hände nahmen und den Cäsaropapismus ausbildeten" (Löhe, Nördlinger Korrespondenzblatt 1856, Nr 10).

5. „Die protestantische Kirche weist mit einer Entschiedenheit, wie keine frühere Zeit, der Schrift als dem authentischen und unverfälschten Worte Gottes die alleinige normative Autorität zu. Die Inspiration wurde dabei als selbstverständlich (!) vorausgesetzt" (Luthardt, Kompendium der Dogmatik, Leipzig 1865, 224).

Die innere Unwahrheit dieses Prinzips hat ein Protestant gezeichnet (Berliner Protest. Kirchenzeitung vom 12. August 1854): „Die protestantische Orthodoxie hat es nie gewagt, die Kirche unmittelbar als höchste Glaubensautorität aufzustellen, sie hat es nie mit klaren und bestimmten Worten ausgesprochen, daß man glauben müsse, weil die Kirche es lehre, sondern immer nur, weil das, was die Kirche lehre, die allein richtig verstandene Lehre der Heiligen Schrift sei. ... Aber ob ich glauben und lehren muß, weil die Kirche es lehrt oder was die Kirche lehrt, ist für mich einerlei. Ob man mir ein Urteil über das, was die Kirche lehrt, gar nicht zuläßt oder mir ein solches unter der Bedingung zugesteht, daß es so ausfallen müsse, wie man es mir vorschreibt — hat für mich den vollkommen gleichen Erfolg; es ist von einem freien Urteil und einer freien Überzeugung, sofern ich ein Glied der Kirche sein will, keine Rede mehr."

VII. Ebenso fallen auch die Versuche, die Entstehung der Kirche durch Entwicklung und rein menschliche Tätigkeit zu erklären ohne Stiftung durch Christus. Es wird hierbei an eine ursprünglich rein charismatische Leitung der Teilnehmer am christlichen Glauben gedacht. Daran hätte sich die Vereinsbildung angeschlossen nach dem Vorbild jüdischer und heidnischer Organisationen, und in denselben sei in der Abwehr gegen Gnostizismus und Montanismus die demokratische Verfassung zur hierarchischen umgestaltet worden.

Diese Anschauung wird widerlegt: a) durch den Mangel positiver Beweise. Die Bildung der Amtsnamen nach jüdischen und heidnischen Analogien sagt nichts über die Herkunft des bezeichneten Amtes; b) durch die Originalität der wesentlichen Eigenschaften der christlichen kirchlichen Organisation; c) durch die Allgemeinheit der Ausbreitung, welche bei freier Organisationsbildung nicht zu erwarten ist; d) durch das Alter ihrer historischen Bezeugung; diese ist gegeben durch Röm 12, 7 f, Eph 4, 11, Phil 1, 1, 1 Tim 3, 1 ff, Tit 1, 5 f, den 1. Brief des Klemens von Rom und die ignatianischen Briefe; e) durch das uranfängliche Einheitsbedürfnis im Christentum. Vgl. Weber, Christliche Apologetik § 72 u. 77. Braig, in „Jesus Christus", Hochschulkursvorträge 1908, 182 ff. Batiffol, Urkirche und Katholizismus, deutsch von Seppelt, Kempten 1910, 149 ff. Pesch, Praelectiones dogmaticae I^4, Friburgi Brisg. 1909, 206 ff.

§ 3. Notwendigkeit der Kirche.

I. Mit der Gründung der Kirche ist zugleich die Notwendigkeit des Eintritts in dieselbe gegeben, denn der angebotenen Gnade des Heils entspricht die Pflicht der Heilsannahme (Mt 18, 17; 28, 19. Mc 16, 16. Io 10, 16; 17, 21); darum ist die Kirche eine societas necessaria.

Die Notwendigkeit des Eintritts in die Kirche ist eine zweifache, necessitas praecepti und necessitas medii. Mt 18, 17: Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. Mt 28, 19: Euntes docete omnes gentes *(μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη)*. Io 10, 16: Et fiet unum ovile et unus pastor. Io 17, 21: Ut omnes unum sint. Lc 10, 16: Qui vos audit, me audit. Hierher gehören alle Texte, welche die Einheit in der Kirche empfehlen, Schisma und Häresie verbieten (1 Cor 1, 10; 11, 19. Gal 5, 20. 2 Petr 2, 1). Die necessitas medii ergibt sich aus dem alleinigen vollkommenen Vorhandensein der Mittel und Bedingungen zur Heiligung der Menschheit in der Kirche.

II. Die Zeugnisse der Väter lehren dies, indem sie jede Trennung von der Kirche durch Häresie oder Schisma als eine Trennung von Christus und seinem Geiste bezeichnen.

Vgl. Ignat., Ad Philad. n. 2 4 7. Nach Justinus sind die Häretiker keine Christen (Dial. c. Tryph. n. 35): *ὧν οὐδενὶ κοινωνοῦμεν, οἱ γνωρίζοντες ἀθέους καὶ ἀσεβεῖς καὶ ἀδίκους καὶ ἀνόμους αὐτοὺς ὑπάρχοντας, καὶ ἀντὶ τοῦ τὸν Ἰησοῦν σέβειν, ὀνόματι μόνον ὁμολογεῖν· καὶ Χριστιανοὺς ἑαυτοὺς λέγουσιν, ὃν τρόπον οἱ ἐν τοῖς ἔθνεσι τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ ἐπιγράφουσι χειροποιήτοις, καὶ ἀνόμοις καὶ ἀθέοις τελεταῖς κοινωνοῦσι.* Johannes floh aus dem Bade, in dem er Cerinth erblickte; Irenäus bemerkt hierzu (Adv. haer. 3, 3, 3): Tantum Apostoli et eorum discipuli habuerunt timorem, ut ne verbotenus alicui communicarent eorum, qui adulteraverant veritatem. Ebd.: Polycarpus Marcioni aliquando occurrenti sibi et dicenti: Cognoscis nos? respondit: Cognosco te primogenitum Satanae. Ebd. 1, 27: Omnes, qui quoquo modo adulterant veritatem et praeconium Ecclesiae laedunt, Simonis Samaritani magi discipuli sunt. Vgl. ebd. 5, 20. Tertull., De praescript. haeret. c. 37: Si enim haeretici sunt, christiani esse non possunt, non a Christo habendo, quod de sua electione sectati haereticorum nomine admittunt. Cyprian., Ep. 52, 24 ad Antonianum (ed. Hartel II 55): Scias nos primo in loco nec curiosos esse debere quid ille doceat, cum foris doceat. Quisquis ille est, et qualiscumque est, Christianus non est, qui in Christi Ecclesia non est. Cum sit a Christo una Ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item Episcopatus unus Episcoporum multorum concordi numerositate diffusus, ille post Dei traditionem, post connexam et ubique coniunctam catholicae Ecclesiae unitatem

humanam conetur Ecclesiam facere. Ep 76 ad Magn. (ed. Hartel II 69): Apparet adversarios Domini esse et antichristos, quos constet a caritate atque ab unitate Ecclesiae catholicae recessisse ... multo magis rebelles et hostes falsa altaria et illicita sacerdotia et sacrificia sacrilega et nomina adulterata fingentes inter ethnicos et publicanos necesse est computentur. Vgl. De unitate Eccl. c. 16 17 und die bekannten Worte c. 6: Quisquis ab Ecclesia segregatus adulterae iungitur, a promissis Ecclesiae separatur, nec perveniet ad Christi praemia, qui reliquit Ecclesiam Christi. Alienus est, profanus est, hostis est; habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem. Si potuit evadere quisque extra arcam, Noe fuit, et qui extra Ecclesiam foris fuerit, evadit. Die Häretiker, bemerkt Cyrill von Alexandria, haben den Namen Christen nur geraubt (In Isaiam 21, 16; ed. Migne, P. gr. 70, 501: *τὸ Χριστιανῶν ὄνομα κλέπτοντες*); sie sündigen gegen den Heiligen Geist (Cyrill. Hieros., Catech. 16, 6. August., De civ. Dei 18, 51: Diabolus haereticos movit, qui sub vocabulo Christiano doctrinae resisterent Christianae. Der Abfall von der Kirche führt zur synagoga Satanae [Hieron., In Osee 8, 10]). Sie sind herausgeworfen aus dem Hause des Herrn, ihre Fürsten sind die Teufel (ebd. 7, 15). Die Verwerflichkeit des Schismas insbesondere bei August., Sermo 71, 22 f (36 f); C. epist. Parmeniani 2, 11 (25); 3, 4 (20); C. literas Petiliani 3, 3 (4); C. Cresconium 4, 26 (33); 4, 33 (40). Optatus Milevit., De schismate Donatistarum 1, 21.

III. Ist Christus, seine Wahrheit und Gnade in der Kirche und nur in ihr, dann ist in der Kirche das Heil und nur in ihr. Extra Ecclesiam nulla salus. Dies geht insbesondere hervor aus 1 Cor 5, 5 und 1 Tim 1, 20, aus der gemeinsamen Anschauung der Väter, aus den Bekenntnissen und der Handlungsweise der Kirche.

1. Zur näheren Bestimmung:

a) Die Kirche ist das ordentliche Organ des Heils; hiermit sind außerordentliche Führungen jener, welche nicht culpabiliter und formaliter, sondern invincibiliter und materialiter außer der Kirche stehen, nicht ausgeschlossen. Jene können an den Heilsgütern der Kirche Anteil gewinnen, weil sie, wenn nicht re, doch voto saltem implicito zur Kirche gehören, durch den Vorsatz nämlich, alles zu befolgen, was Christus geboten hat. Als solche sind nach der gemeinsamen Meinung der Theologen auch alle gültig getauften gläubigen Christen zu bezeichnen, solange sie nicht formaliter und contumaces, sondern nur materialiter in der Häresie sind. Vgl. August., Ep. 43; In Ioan. tract. 45, per tot.; De utilitate credendi, init.; De haeresibus ad Quodvultdeum, init. et ad finem.

b) Wenn wir sagen, die Kirche ist das Organ des Heils, außer der Kirche kein Heil, so sollen die übrigen Bedingungen des Heils, Glaube, Taufe, Gnade, Erfüllung der Gebote, Gottesliebe, nicht negiert, sondern nur die erste und

notwendigste betont werden, im Gegensatze zur Häresie und zum Schisma, welches als solches vom Heile ausschließt.

c) Unsere Frage hat keine subjektiv-personale, sondern eine objektiv-formale Bedeutung; sie untersucht die Bedingung des Heils an sich, nicht aber deren Erfüllung in den einzelnen; sie fragt: Was macht selig? nicht: Wer wird selig? Vgl. Allocutio Pii IX. „Singulari quadam" d. 9. Dec. 1854 (Denz. n. 1646 f).

2. Außer den Texten, welche die Notwendigkeit der Einheit mit der Kirche betonen, gehen andere (1 Cor 5, 5: Tradere huiusmodi satanae in interitum carnis; vgl. 1 Tim 1, 20) von der Anschauung aus: was außer der Kirche, dem Reiche Christi ist, ist das Reich des Satans (Mt 18, 17); wer darum außer der Kirche ist, von dem gilt: condemnabitur (Mc 16, 16), iam iudicatus est (Io 3, 18), proprio iudicio condemnatus est (Tit 3, 12), quibus procella tenebrarum servata est in aeternum (Iud V. 13).

3. Hierfür sprechen sämtliche Väter. Wer dem Schisma folgt, sagt Ignatius (Ad Philad. n. 3), kann das Reich Gottes nicht erben: *Εἴ τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν Θεοῦ οὐ κληρονομεῖ· εἴ τις ἐν ἀλλοτρίᾳ γνώμῃ περιπατεῖ, οὗτος τῷ πάθει οὐ συγκατατίθεται.* Die Häresie ist todbringendes Gift (*θανάσιμον φάρμακον*; Ad Trall. n. 6 7). Nach Theophilus (Ad Autol. 2, 14) gehen alle zu Grunde, welche Häresien folgen. Niemand wird selig außer diesem Hause, d. i. der Kirche (Origen., Hom. 4, 2 in Ios.). Wer gerettet wird, wird nur durch die Kirche gerettet (Hieron., In Ioel c. 2); wer nicht in ihr das Lamm genießt, ist profan, wer nicht in der Arche ist, geht zu Grunde (Hieron., Ep. 15, 2 ad Damasum). Die Kirche ist Gottes Tempel, quo si quis exierit, a spe vitae et salutis aeternae alienus est (Lactant., Instit. divin. 4, 30). August., Enarr. in Ps. 98, 14: Haec est Ecclesia catholica . . . illi, qui non ei communicant, non exaudiuntur ad vitam aeternam; vgl. Enarr. in Ps. 131, 13; Sermo 359, 8: Si ergo hic vera unitas est, extra quam necesse est in aeternum moriaris, quare parentes mortuos tuos sequi vis? Vgl. De baptismo 1, 10 (14); De unitate Eccl. c. 2; Serm. ad Caesareensis ecclesiae plebem n. 6: Extra Ecclesiam totum potest (haberi) praeter salutem. Fulgentius, De fide seu de regula verae fidei ad Petrum c. 38 (79): Firmissime tene et nullatenus dubites, non solum paganos, sed etiam Iudaeos, haereticos et schismaticos, qui extra Ecclesiam catholicam praesentem finiunt vitam, in ignem aeternum ituros. Vgl. Symbolum Athanas.: Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem (Denz. n. 39); und am Schluß: Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit. Conc. Lateran. IV., cap. 1, De fide cath.: Una est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur (Denz. n. 430). Professio Fidei Trident.: Hanc veram catholicam fidem, extra quam nemo salvus esse potest, sponte profiteor (Denz. n. 1000). Syllabus prop. 21: Ecclesia non habet potestatem dogmatice definiendi, religionem catholicae Ecclesiae esse unice veram religionem (Denz. n. 1721).

Selbst die protestantischen Bekenntnisse. Vgl. Melanchthon, Loci theol. 354: ... Nec alios electos ullos esse somniemus, nisi in hoc ipso coetu visibili. Gerhard, Loci theol. de Eccl. c. 7: Invisibilis electorum coetus continetur sub visibili congregatione vocatorum ... et ecclesia vocatorum latior est quam electorum.... Quicumque igitur pertinent ad Ecclesiam invisibilem, illi etiam ad visibilem. Confessio Helvetica (posterior ed.) c. 17: Communionem vero cum Ecclesia Christi vera tanti facimus, ut negemus eos coram Deo vivere posse, qui cum vera Ecclesia non communicant, sed ab ea se separant. Conf. Belgica a. 28: Credimus, quod cum sanctus sit coetus et congregatio sit eorum, qui servari debent, et salus nulla sit extra eam; neminem cuiuscumque dignitatis aut nominis is fuerit, sese ab ea subducere aut segregare debere, ut sua tantum consuetudine contentus, solus ac separatim vivat. Sed omnes ac singulos teneri, huic coetui se adiungere atque uniri, Ecclesiae unitatem sollicite conservare, seseque illius tum doctrinae tum disciplinae subicere. — Quicumque igitur a vera illa Ecclesia recedunt, aut se illi adgregare recusant, aperte Dei mandato repugnant. Ebenso die schismatische griechische Kirche; vgl. Macarius, Handbuch zum Studium der christlichen, orthodox-dogmat. Theologie, deutsch von Blumenthal, Moskau 1875, 293.

IV. Aus dem Gesagten ergibt sich die Verwerflichkeit der Lehre von der Gleichberechtigung aller Religionen (der religiösen Toleranz); sie widerstreitet:

a) der Wahrhaftigkeit Gottes; b) dem Zwecke der Offenbarung und Kirche, in und durch welche allein die Wahrheit und das Heil vermittelt werden soll; c) dem Wesen der religiösen Wahrheit, die jeden Irrtum ausschließt; d) den Gesetzen des menschlichen Geistes, welche die Wahrheit strenge zu seiner Norm und Zielbestimmung machen.

Tolerantia, Duldung, ist zunächst das geduldige Ertragen eines Übels, das als solches von uns weder gewollt noch als gleichgültig betrachtet wird. August., Enarr. in Ps. 31, 20: Tolerantia quae dicitur, non est nisi in malis. Diese Duldung kann ihre Anwendung finden auf Lehren, Institutionen oder auch auf Personen. Von jener ist hier zunächst die Rede, und von ihr gilt der Satz Augustins (Ep. 55, 19 [35] ad Ianuar.): Ecclesia Dei, inter multam paleam, multaque zizania constituta, multa tolerat, et tamen, quae sunt contra fidem vel bonam vitam, non approbat, nec tacet, nec facit. Die Kirche müßte abfallen von sich selbst, müßte abfallen von Christus, ihrem einzigen Bräutigam, müßte leugnen, daß nur ein Herr ist, ein Glaube, eine Taufe, alle ihre Prärogativen darangeben, wollte sie dem Schisma und der Häresie gleiches Recht zuerkennen oder bei ihren Kindern irgendwelche Anerkennung des Irrtums dulden.

V. Während die Offenbarung der Kirche die religiöse Toleranz verbietet, so erlaubt sie dagegen nicht nur, sondern sie gebietet Duldung, ja selbst Liebe der Irrenden aus natürlichen und übernatürlichen Motiven nach dem Vorbilde Christi selbst.

Das Bild der Liebe zu den Irrenden und Sündern bei Cyprian (De bono patientiae c. 6): Nec mirandum, quod circa obaudientes talis

exstiterit, qui Iudam potuit usque ad extremum longa patientia sustinere, cibum cum inimico capere, hostem domesticum scire nec palam ostendere, traditoris osculum non recusare. In Iudaeis vero tolerandis aequanimitas quanta et quanta patientia! Incredulos ad fidem suadendo flectere, obsequio ingratos fovere, contradicentibus respondere leniter, superbos sustinere clementer, humiliter persequentibus cedere, Prophetarum interfectores et adversum Deum semper rebelles usque ad crucis et passionis horam velle colligere. August., Sermo 49, 7: Discite ergo iustitiam, ut non oderitis nisi vitia, homines ametis. Vor allem zeigt sich diese Liebe für das Seelenheil des Irrenden im Gebete: *Τὰ γὰρ αἱρετικὰ δόγματα ... ἀναθεματίζειν χρή, καὶ τὰ ἀσεβῆ δόγματα ἐλέγχειν, πᾶσαν δὲ πειθὼ ἀνθρώπων ποιεῖσθαι καὶ εὔχεσθαι ὑπὲρ τῆς αὐτῶν σωτηρίας* (Chrysost., De anathemate n. 4). Vgl. Allocutio d. 9. Dec. 1854: Prout caritatis ratio postulat, assiduas fundamus preces, ut omnes quaquaversus gentes ad Christum convertantur (Denz. n. 1648). Catech. Rom. P. IV, c. 5, q. 1: Orandum est pro omnibus sine ulla exceptione vel inimicitiarum vel gentis vel religionis; nam sive hostis sit sive alienus sive infidelis, proximus est, quem quia iussu Dei amare debemus, sequitur, ut preces quoque, quod amoris officium est, pro eo facere oporteat. Die gläubige Liebe erträgt die Fehler von Personen (Eph 4, 1 2. Gal 6, 2. Col 3, 12 13), um sie alle Christo zu gewinnen; aber eben nur, weil sie aus dem Glauben stammt, von ihm ihre Ziele und ihre Motive empfängt, ist sie stark in der Duldung. August., Sermo 47, 5 (6): Tolera, ad hoc enim natus es: tolera, quia forte toleratus es. Si semper bonus fuisti, habeto misericordiam, si aliquando malus fuisti, noli perdere memoriam. C. literas Petiliani 3 (4): Discatis tolerare potius propter bonos commixtionem malorum quam violare propter malos caritatem bonorum. Indem diese gläubige Liebe aber auf dem Glauben ruht, muß sie von demselben auch jede Gleichgültigkeit abwehren.

VI. Aus der Offenbarungslehre über die Notwendigkeit der Kirche und das Verhalten gegen Irrtum und Irrende ergeben sich Folgerungen für das dem christlichen Geiste entsprechende Verhalten der Staatsgewalt. Die katholische Staatsgewalt ist berechtigt und nach Maßgabe der Verhältnisse selbst verpflichtet, Andersgläubigen Freiheit der Religionsübung zu gestatten, wenn dies das gemeine Beste erlaubt und erfordert. Verwerflich wäre jedoch jede politische Toleranz, welche im Indifferentismus gründet oder auf der vollständigen Ignorierung der Religion ruht oder von dem Grundsatze einer schrankenlosen Religionsfreiheit ausgeht.

1. Thom., S. th. 2, 2, q. 10, a. 11: Ritus infidelium tolerari possunt vel propter aliquod bonum, quod ex eis proveniet, vel propter aliquod malum, quod vitatur ... scl. ad vitandum scandalum

vel dissidium, quod ex hoc possit provenire, vel impedimentum salutis eorum, qui paulatim sic tolerati convertuntur ad fidem. Vgl. Trendelenburg, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik § 172; der Staat kann die fremde Religion so lange in sich tragen, als er sie still zu besiegen und faktisch mit seinem sittlichen Geiste fortzuziehen hoffen darf.

Leo XIII., Encycl. „Immortale Dei" d. 1. Nov. 1885: Ecclesia ... non ideo damnat rerum publicarum moderatores, qui, magni alicuius aut adipiscendi boni aut prohibendi causa mali, moribus atque usu patienter ferunt, ut (divini cultus varia genera) habeant singula in civitate locum (Rundschreiben, 2. Sammlung [Herder, Freiburg 1901] S. 337 [43]).

2. Grund dieser Duldung kann jedoch nicht der Indifferentismus sein, als wäre die eine Religionsform ebenso wahr oder falsch, gut oder schlecht als die andere, da eine solche falsche Voraussetzung niemals ein Recht begründen oder die Norm der Handhabung des Rechtes sein kann. Vgl. Syllabus prop. 16 17 18 (Denz. n. 1716 ff). Leo XIII. a. a. O.

3. Ebensowenig darf die katholische Staatsgewalt Freiheit des Kultus aus dem Prinzip einer völligen Trennung des Staates von der Kirche gewähren, so daß der Staat auf die Religion und den Unterschied zwischen der wahren und falschen Religion gar keine Rücksicht zu nehmen brauchte, jeden Schutz ihr entziehen, jeden Angriff auf sie dulden könnte, solange nicht die öffentliche Ruhe darunter leidet. Vgl. Syllabus prop. 55: Ecclesia a statu statusque ab Ecclesia seiungendus est (Denz. n. 1755). Encycl. „Quanta cura" d. 8. Sept. 1864: Optimam societatis publicae rationem civilemque progressum omnino requirere, ut humana societas constituatur et gubernetur nullo habito ad religionem respectu, ac si ea non exsisteret, vel saltem nullo facto veram inter falsasque religiones discrimine. ... Optimam esse conditionem societatis, in qua imperio non agnoscitur officium coercendi sancitis poenis violatores catholicae religionis, nisi quatenus pax publica postulet (Denz. n. 1689). Vgl. Pius X., Encycl. „Vehementer nos" d. 11. Febr. 1906 (über die Trennung von Staat und Kirche in Frankreich). Dieses Verhalten des Staates würde nicht nur der geschichtlichen Entwicklung des christlichen Volkstums widersprechen, sondern es untergrübe das Fundament des Staates, beraubte ihn der vorzüglichsten Heiligungsmittel der Gesetze, nähme dem Rechtsmittel des Eides seine Kraft, machte den Staat zum Hemmnis der Entfaltung eines der größten Güter seiner Bürger, eines größeren, als öffentliche Sicherheit, Ruhe, Kunst und Wissenschaft sind, lähmte die sittliche Erziehung der Jugend und gefährdete so das Gedeihen des Staates für die Zukunft selbst. Vgl. Trendelenburg a. a. O. § 170. Dahlmann, Politik auf den Grund und das Maß der gegebenen Zustände zurückgeführt[3], Leipzig 1847, 347 ff. Sägmüller, Art. „Trennung von Kirche und Staat" im Staatslexikon (der Görres-Gesellschaft) V, Freiburg i. Br. 1912, 514 ff. Haring, Kirche und Staat, München 1907.

Mit Recht sagt Montalembert (De l'observation des dimanches in der Revue de Louvain 1869, 296): De la part de l'état, l'indifférence à l'égard de la religion, ce n'est pas la neutralité, c'est la guerre, et si ce n'était la guerre, ce serait une chimère et une impossibilité. ... L'église et l'état sont unis comme l'âme et le corps; ce sont deux forces distinctes, mais inséparables.

Was den Schutz betrifft, den der Staat der Religion zu leisten hat, so kann das Prinzip nur vom Indifferentismus und Skeptizismus in Frage gestellt werden. Montalembert (Correspondant 1872, 996): Pour moi, la vérité est plus encore que la liberté. Allerdings bedürfen Gott und die Wahrheit des Staatsschutzes an sich nicht, aber die Menschen bedürfen des Schutzes vor intellektueller wie sittlicher Verführung; daher kann kein Staat diese Schutzpflicht von sich weisen. Die Art und Weise des Schutzes wird nach Zeit und Ort eine verschiedene sein müssen, wie denn selbst Innozenz XI. die Dragonaden Ludwigs XIV. mißbilligte (Gérin, Recherches hist. sur l'Assemblée de 1682², 300. Ranke, Die röm. Päpste im 16. und 17. Jahrhundert, 8. Buch, § 15). Nach Macaulay schob der Widerruf des Edikts von Nantes die Emanzipation der Katholiken um ein Jahrhundert hinaus.

4. Ebenso ungerechtfertigt ist die Forderung einer Toleranz jedweder Religion, formuliert im Syllabus prop. 78: Laudabiliter in quibusdam catholici nominis regionibus lege cautum est, ut hominibus illuc immigrantibus liceat publicum proprii cuiusque cultus exercitium habere. Prop. 79: Enimvero falsum est, civilem cuiusque cultus libertatem itemque plenam potestatem omnibus attributam quaslibet opiniones cogitationesque palam publiceque manifestandi conducere ad populorum mores animosque facilius corrumpendos ac indifferentismi pestem propagandam (Denz. n. 1778 f). Welche Verbrechen wurden nicht geübt im Namen der Religion! „Selbst unser Zeitalter hat Pöschelianer gesehen, die für ihren Glauben Mitmenschen töteten, hat Gemeinschaft der Güter und Weiber gesehen, die sich Christentum nannte, hat Mucker gesehen, die sich allen Ausschweifungen hingaben und ihr Beginnen ein christliches Abtöten des Fleisches nannten" (Dahlmann a. a. O.). „Es hat die Möglichkeit, verschiedene Religionen zu dulden, für jeden Staat seine Grenze, wie selbst der auf Dissidententum gegründete nordamerikanische Freistaat die Mormonen als ein unverträgliches Element in sich verspürt" (Trendelenburg a. a. O.).

Die Frage, wie weit die Duldung zu gehen habe, wurde in den Jahren 1787—1789 zwischen Justus Möser und Rehberg verhandelt (Mösers Vermischte Schriften Bd I, Berlin 1797. Rehbergs Sämtliche Schriften Bd I: Allgemeine Toleranz). Möser kommt zu dem Resultat, der Staat müsse sich die Glaubensbekenntnisse jeder Partei vorlegen lassen, um sie nach geschehener Prüfung zu billigen. Rehberg spricht dem Staat das Recht zu, solche religiöse Vereine, deren Grundsätze und Meinungen für verderblich erklärt sind, auszuschließen. Eine absolute Meinungsfreiheit in Sachen der Religion hat nicht einmal die Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (Constitution française de 1791, Art. X) ausgesprochen: Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi. Dasselbe gilt von der libre communication des pensées et opinions ... sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi. Vgl. Encycl. „Miror vos" d 15. Aug. 1838 gegen Lamennais' Avenir; Pii IX. Allocutiones „Iamdudum cernimus" d. 18. Martii 1861 und „Maxima quidem" d. 9. Iunii 1862. Vgl. Merkle, Toleranz nach kathol. Prinzipien, Dillingen 1865. K. Müller, Über religiöse Toleranz, Erlangen 1902. Hansjakob, Die Toleranz und die Intoleranz der kathol. Kirche², Freiburg i. Br. 1899.

§ 4. Autorität der Kirche.

I. Unter Autorität der Kirche verstehen wir die ihr von Christus verliehene Gewalt, alles das zu ordnen und zu verfügen, was zu

ihrem Zwecke, dem Heile der Seelen notwendig oder nützlich ist (Mt 28, 19 f; 18, 18. Io 20, 21; 21, 15). Mit dem Nachweis dieser Autorität aus den geschichtlichen Offenbarungsbezeugungen vervollständigen wir den Beweis für die Gründung der Kirche (§ 2 3).

1. Unter Autorität ist die Würde oder der Vorrang einer Person zu verstehen, um dessentwillen sie der Verehrung oder Auszeichnung würdig wird. Man kann unterscheiden zwischen der Autorität in essendo, in praecipiendo und in loquendo. Die erstere ist jener Vorrang, der die Verehrung begründet, die folgende jener, welcher Gehorsam verlangt, die dritte jener, welcher die Zustimmung zur Aussage verlangt oder rechtfertigt. Vgl. Kilber in Theol. Wirceburg., De virtutibus theolog. disp. 2, c. 3, a. 1 2 (n. 137 ff).

2. Den Geist des Schriftzeugnisses verkündet die kirchliche Bestimmung Conc. Vatic. Sess. IV, Constit. dogm. I de Ecclesia Christi: Pastor aeternus et episcopus animarum nostrarum, ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet, sanctam aedificare Ecclesiam decrevit, in qua veluti in domo Dei viventis fideles omnes unius fidei et caritatis vinculo continerentur. Quapropter, priusquam clarificaretur, rogavit Patrem non pro Apostolis tantum, sed et pro eis, qui credituri erant per verbum eorum in ipsum, ut omnes unum essent, sicut ipse Filius et Pater unum sunt. Quemadmodum igitur Apostolos, quos sibi de mundo elegerat, misit, sicut ipse missus erat a Patre: ita in Ecclesia sua pastores et doctores usque ad consummationem saeculi esse voluit (Denz. n. 1821).

II. Diese Autorität ist zunächst eine zweifache, die Weihe- und Jurisdiktionsgewalt (potestas ordinis et iurisdictionis). Als drittes Glied bezeichnen die Neueren die in der früheren Zweiteilung bereits enthaltene Lehrgewalt (potestas magisterii). So besitzt die Kirche die dreifache Gewalt der Lehre, Weihe und Regierung (magisterium, ministerium, regimen), entsprechend Christi Prophetentum, Priestertum, Königtum. Kraft ihrer Lehrgewalt ist die Kirche Zeugin der geoffenbarten Wahrheit, Lehrerin und Richterin (testis, magistra, iudex); kraft ihrer Weihegewalt opfert und spendet sie das Sakrament; kraft ihrer Regierungsgewalt ist sie Gesetzgeberin, Richterin und Vollzieherin.

1. Über das Verhältnis der Jurisdiktion zum Lehramt s. Heiner, Kathol. Kirchenrecht II^5, Paderborn 1909, 355. Sägmüller, Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts^2, Freiburg i. Br. 1909.

2. Die den Aposteln verliehene Lehrgewalt Mt 28, 18 ff: Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti; docete eos servare omnia, quaecumque mandavi vobis. Vgl. Mc 16, 15. Lc 24, 48. Die Weihegewalt Lc 22, 19: Hoc facite in meam commemorationem; vgl. 1 Cor 11, 24. Io 20, 22 f: Accipite Spiritum Sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt. Die Regierungsgewalt Io 20, 21: Sicut

misit me Pater, et ego mitto vos. Mt 28, 18 ff; 18, 18: Quaecumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in caelo; et quaecumque solveritis super terram, erunt soluta et in caelo. Mt 16, 19: Et dabo tibi claves regni caelorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis. Mit der Binde- und Lösegewalt ist die Autorität der Kirche vor dem Forum des Gewissens sowohl wie der äußeren kirchlichen Gemeinschaft ausgesprochen; vgl. 18, 17: Si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. Devoti, Instit. canon. (ll. IV) l. III, t. I, § 7: Habes hic omnia, quae sunt exterioris iudicii propria, accusatorem, reum, iudicem, causae cognitionem, sententiam, coercitionem. Cyprian., Ep. 27 ad lapsos (ed. Hartel II 33): Dominus noster, cuius praecepta metuere et servare debemus, Episcopi honorem et Ecclesiae suae rationem disponens in Evangelio loquitur et dicit Petro: Ego dico tibi. . . . Inde per temporum et successionum vices Episcoporum ordinatio et Ecclesiae ratio decurrit, ut Ecclesia super Episcopos constituatur, et omnis actus Ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur.

III. Die von Christus der Kirche in den Aposteln gegebene Gewalt sehen wir allseitig von ihnen betätigt in der Kirchengründung (Act 14, 22), Gesetzgebung (Act 15, 28), Richter- und Strafgewalt (1 Cor 5, 3 12; 6, 12. 2 Cor 10, 6; 2, 3. Act 15, 41); Lehr- (2 Cor 5, 18 20. Eph 2, 19 20. Rom 10, 14) und Weihegewalt (1 Tim 4, 14. 2 Tim 1, 6. Act 2, 46; 8, 14; 14, 22).

IV. Diese Autorität der Kirche fordert die Aufgabe und das Wesen derselben als eines sichtbaren Reiches zur Belehrung und Erlösung der Menschheit auf Erden, die nur mit solchen Gewalten ausgerüstet eine vollkommene Gesellschaft ist und dem ihr vom Herrn gegebenen Berufe nachkommen kann.

Die Kirche ist eine vollkommene Gesellschaft (societas perfecta), d. h. sie besitzt alles in sich, was zur Erreichung ihres Zweckes notwendig ist, wie der Staat in der natürlichen Ordnung eine vollkommene Gesellschaft ist; sie ist daher nicht ein bloßes Kollegium. Tarquini, Ius ecclesiast. publicum I 6: Collegii nomine omnium consensu intelligitur societas quaedam minor imperfecta respectu alterius societatis, intra quam continetur, quae maior est et perfecta, e. g. societas negotiatorum in aliqua societate civili.

V. Da die Kirche von Christus gestiftet ist für alle Völker und alle Zeiten bis ans Ende der Welt, die Apostel aber weder räumlich noch zeitlich der Absicht des Herrn in der Gründung seiner Kirche nachkommen konnten, wegen des beständig gleichen Bedürfnisses und

Zweckes aber die gleiche Autorität immer in der Kirche sein muß: so erscheint in der ihnen gewordenen Sendung und Gewalt die der Kirche gegebene Sendung und Gewalt überhaupt, welche von ihnen auf ihre Nachfolger übergehen sollte. Darum besitzt die Kirche diese dreifache Autorität als eine göttliche Institution, auf welcher als dem notwendigen Fundamente ihr Wesen und Wirken ruht.

Indem der Herr die Apostel wählte und an seiner Statt sandte, hat er in ihnen und durch sie zugleich die Nachfolger in seinem prophetischen, priesterlichen und königlichen Amte gewählt und gesendet und versprochen, bei ihnen zu sein in dieser dreifachen Tätigkeit (Mt 28, 20) omnibus diebus usque ad consummationem saeculi. Io 14, 16: Rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum. Eph 4, 11 ff: Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem pastores et doctores ad consummationem sanctorum in opus ministerii, . . . donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi. Bis zum Ende soll der Acker der Kirche gebaut werden (Mt 13, 30). Vgl. Theophylactes, In Matth. 28, 20: *Οὐ μόνοις δὲ τοῖς ἀποστόλοις τοῦτο ὑπέσχετο, τὸ συνεῖναι αὐτοῖς, ἀλλὰ καὶ πᾶσιν ἁπλῶς τοῖς αὐτοῦ μαθηταῖς. Οὐ γὰρ δήπου οἱ ἀπόστολοι ἄχρι τῆς συντελείας ἔμελλον ζῆν· καὶ ἡμῖν οὖν καὶ τοῖς μεθ' ἡμᾶς ὑπισχνεῖται τοῦτο.* Als daher Paulus zu seinen Nachfolgern für Ephesus und Kreta den Timotheus und Titus setzte, übertrug er ihnen für diese Gebiete seine Gewalt (1 Tim 4, 11; 5, 17 19 21; 1, 3. 2 Tim 2, 2. Tit 1, 5) „bis zur Wiederkunft des Herrn" (1 Tim 6, 14), was darauf hinweist, daß Paulus das kirchliche Vorsteheramt als eine wesentliche und der Kirche notwendige, bleibende Institution betrachtete. Darum gilt auch allen seinen Nachfolgern Act 20, 28: Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei. Hebr 13, 17: Oboedite praepositis vestris et subiacete eis. Ipsi enim pervigilant, quasi rationem pro animabus vestris reddituri.

VI. So ist die Organisation der Kirche mit den verschiedenen Stufen und Ämtern der Jurisdiktion wesentlich von Christus selbst gegründet. Sie ist nicht das Produkt menschlicher Tätigkeit, nicht das Resultat eines gegenseitigen Vertrages, nicht das Ergebnis historischer Entwicklung, sondern in ihren Grundzügen vom Herrn selbst instituiert. Alle spätere Entwicklung entfaltet sich nur auf Grund des von ihm selbst Gesetzten in seiner Beziehung und Anwendung auf die Bedürfnisse der Kirche.

1. Die Lehre von den Trägern der kirchlichen Gewalt, der Hierarchie, kommt erst später zur Behandlung.

2. Die Anschauung des Protestantismus von der kirchlichen Verfassung hat ihre dogmatische Wurzel in der Lehre der Reformatoren von der Rechtfertigung, die als

Mittel- und Herzpunkt der Dogmatik (Materialprinzip) den Umkreis aller Dogmen bestimmt. Der einzelne wird gerechtfertigt durch den Glauben; der Glaube aber entsteht in ihm durch unmittelbare Einwirkung des Heiligen Geistes ohne jede kirchliche Vermittlung mit Bezugnahme auf Is 54, 13: Et erunt omnes docibiles Dei (לִמּוּדֵי יְהוָה). Vgl. Io 6, 45. Iac 1, 5: Si quis autem vestrum indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter. Io 16, 13: Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. Vgl. Ir 31, 34. 1 Io 2, 20 f. Lutherus, De instituendis ministris Eccl. (Opp. II, fol. 584): Christianum esse puto eum, qui Spiritum Sanctum habet, qui (ut Christus ait) docebit eum omnia. Et Ioannes ait: Unctio eius docebit vos omnia, hoc est, ut in summa dicam: Christianus ita certus est, quod credere et non credere debeat, ut etiam pro ipso moriatur aut certe mori paratus sit. Sämtliche Stellen beweisen nicht, weil diese Deutung nicht beachtet consuetudinem sacrae Scripturae, ut quae Deus principaliter facit, ea illi sic tribuat, ac si solus omnino sine instrumento faceret (Gregor. de Valentia, Analysis fidei cath. P. IV). Thom., S. th. 1, 2, q. 106, a. 1: Unaquaeque res illud videtur esse, quod in ea est potissimum. Gott ist es aber auch, in dessen Kraft die Mittelursachen wirken. Vgl. 1 Cor 3, 7: Neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat, Deus. Mt 10, 20. Außerdem ist es vollständig richtig, daß innerlich Gott allein wirkt durch seine Gnade, aber nicht mit Ausschluß des äußeren Amtes. Rom 10, 14: Quomodo autem audient sine praedicante? So sind alle edocti a Deo (Is 54, 13. Io 6, 45), durch die Gnade gezogen (Io 6, 44 45). Zu Ir 31, 34 und 1 Io 2, 20 f gilt das Wort von Augustinus (in h. l. tract. 3, 13): Quid ergo nos facimus, quia docemus vos? si unctio vos docet de omnibus, quasi nos sine causa laboramus. ... Sonus verborum nostrorum aures percutit, magister intus est ... admonere possumus per strepitum vocis nostrae, si non est intus qui doceat, inanis est strepitus noster. ... Cathedram in caelo habet, qui corda docet.

3. Ist nach protestantischen Prinzipien der einzelne ohne jede äußere Vermittlung als höchstens jene der Heiligen Schrift (was aber die Quäker, Methodisten usf., und zwar von ihrem Standpunkt aus konsequent, nicht einmal annehmen, vgl. Barclay, Theologiae verae christ. apologia 48) zur Rechtfertigung gelangt, so bedarf es überhaupt keines äußeren Priesteramtes als Vermittlers der Heilsgnade, vielmehr ist das Priestertum der Gerechtfertigten ein allgemeines (1 Petr 2, 9), keines äußeren Lehramtes als Trägers und abgesandten rechtmäßigen Predigers der Heilswahrheit. Da nun aber das regimen das ministerium und magisterium voraussetzt, so kann auch von diesem keine Rede mehr sein. Alle haben sonach gleiches Recht zum Predigtamt; nur „um Unordnungen zu vermeiden", übertragen sie dieses an einen einzelnen in der Gemeinde, der es in ihrem Namen ausübt, das übrigens in diesem System eigentlich gar keine notwendige Bedeutung hat. Lutherus, De captivitate Babylon. 38: Christianis nihil ullo iure posse imponi legum, sive ab hominibus, sive ab Angelis, nisi quantum volunt; liberi enim sumus ab omnibus. Da ein solcher Grundsatz praktisch nicht durchführbar war und eine allgemeine Verwirrung entstehen mußte, so suchte die Confessio Augustana art. 14 soviel als möglich die Konsequenzen des falschen Prinzips unschädlich zu machen. De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in Ecclesia docere, nisi rite vocatus. Apologia (R) p. 202: Habet Ecclesia mandatum de constituendis ministris. Worin aber dieses rite besteht, sagt sie nicht. „Wäre nicht die fürstliche Gewalt dazwischen getreten, um die evangelische Freiheit in Schranken zu halten, nach Luthers Grundsätzen hätte sich nie eine kirchliche Gemeinschaft gebildet" (Möhler, Symbolik[3] § 45, S. 417 A. 2). Namentlich der strengen Konsequenz der Wiedertäufer gegenüber ließ man das Prinzip ganz fallen. Melanchthon, Unterricht wider die leere der Wiederteuffer 294: „Daß man aber die Ordinatio der Priester unter die Zahl der Sacramente setzet, gefält mir ser wol. Doch also, das man durch die Ordinatio den Beruff zum Predigtampt und reichung der sacrament versteht, und also das Amt an ihm selbs. Denn es ist hoch noth und fast nützlich, das man in der christlichen Kirche das Predigtampt thewer achte, hehr und heilig achte, und das die Leute unterricht werden, das Gott durch predigt hören und lesen des wordtes Gottes und der

heiligen Schrift will den heiligen Geist geben, damit niemand *ausserhalb des Predigtamptes andere Offenbarung* und Erleuchtung suche, wie die Wiederteuffer fürgeben!"

„Man sieht aus dem allem, Luther selbst, der zwar überhaupt viel mehr ein Mann des Augenblicks als des Systems, des gewaltigen Instinktes als des verständigen Maßes, der kühnen Antithesen als der umsichtig begrenzten Thesen, der viel mehr ein Polemiker als ein Dogmatiker war, hat die rechte Vermittlung zwischen dem religiösen Subjekt und der kirchlichen Objektivität nicht gefunden, hat sich vielmehr in den härtesten Gegensätzen einer maßlosen Geistesfreiheit und einer starren Lehrautorität ruhelos umhergeworfen. So ist aber auch sein Begriff der Kirche, und selbst der, welcher in die Symbolischen Bücher, in die Augsburger Konfession wie in die Schmalkaldischen Artikel übergegangen, keineswegs zum Abschluß und zur wahren Versöhnung gekommen" (*Schwarz*, Zur Geschichte der neuesten Theologie, Leipzig 1876, 381).

4. Unter den früheren Leugnern der kirchlichen Autorität erscheinen als der erste Aëtius (*Epiphanius*, Haereses 75), dann die Waldenser, Marsilius Patavinus und Johannes de Janduno, verurteilt von Papst Johannes XXII. (*Denz.* n. 506); unter den neueren *La Borde* (Principes sur l'essence, la distinction et les limites des deux puissances, spirituelle et temporelle), verurteilt durch Benedikt XIV. am 4. März 1755, *Pietro Giannone* (Istoria civile del regno di Napoli l. II). Vgl. *Bianchi*, Della potestà e della polizia della Chiesa I, Roma 1745, 5. *Mamachi*, Epist. 2 ad Iustinum Febronium § 19. *Devoti*, Instit. canon. l. III, t. I, § 4. *Tarquini*, Ius ecclesiast. publicum II 6[a].

In neuester Zeit wurde die Gewalt der Kirche, über die äußere Ordnung ihrer Glieder Bestimmungen zu geben und äußere Zwangsmittel anzuwenden, bestritten; siehe die Formulierung dieser Einwände in der Verwerfung durch die Bulle *Auctorem fidei* prop. 4: Propositio affirmans, abusum fore auctoritatis Ecclesiae, transferendo illam ultra limites doctrinae ac morum, et eam extendendo ad res exteriores, et per vim exigendo id, quod pendet a persuasione et corde; tum etiam, multo minus ad eam pertinere, exigere per vim exteriorem subiectionem suis decretis; quatenus indeterminatis illis verbis „extendendo ad res exteriores" notet velut abusum auctoritatis Ecclesiae usum eius potestatis acceptae a Deo, qua usi sunt et ipsimet Apostoli in disciplina exteriore constituenda et sancienda: *haeretica*. Prop. 5: Qua parte insinuat, Ecclesiam non habere auctoritatem subiectionis suis decretis exigendae aliter quam per media, quae pendent a persuasione; quatenus intendat, Ecclesiam „non habere collatam sibi a Deo potestatem, non solum dirigendi per consilia et suasiones, sed etiam iubendi per leges ac devios contumacesque exteriore iudicio ac salubribus poenis coercendi atque cogendi" [ex Bened. XIV. in Brevi „Ad assiduas"]: *inducens* in systema alias damnatum ut *haereticum* (*Denz.* n. 1504 f). Über die Wendung in der neuesten Zeit s. *Weiß*, Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart I, Freiburg i. Br. 1911, 154 ff; II 169 179 327 444.

Allein der innere Zusammenhang der geistlichen Gewalt für Glaube, Gewissen und Sitte mit der Gewalt zu äußeren Anordnungen, die jene schützen und erfüllen, macht diese Bestreitung widersinnig. Ebenso ist die Koaktivgewalt notwendig in der gesellschaftlichen Organisation, soll die Lehrgewalt und Regierungsgewalt ihre Aufgabe nicht nur für den einzelnen, sondern insbesondere auch zum Schutze der verwalteten Sache erfüllen können.

§ 5. Die Mitglieder der Kirche.

I. In der Definition der Kirche (§ 1, III) wurde die gesellschaftliche Organisation der Kirche eine hierarchische genannt und Lehre, Sakramente und Liebe als die Verbindungsmittel derselben bezeichnet.

Demgemäß erfordert der Beweis der Kirche auch, daß die Bedingungen und Verhältnisse der Mitgliedschaft der Kirche als Anordnungen Christi oder Folgerungen aus solchen dargelegt werden. Unter Mitgliedern der Kirche verstehen wir alle jene, welche derselben in wirklicher und eigentlicher, wenngleich verschiedener, mehr oder weniger vollkommener Weise angehören.

1. Es handelt sich hier (vgl. § 1, III, 2) um die Mitgliedschaft der Kirche auf Erden. Anders gehört der Bischof, der Papst der Kirche an als der einfache Gläubige, insofern jene eine höhere Bedeutung im Organismus der äußern Kirche haben. Vollkommener ist der Kirche eingegliedert, wer nicht bloß durch den Glauben und das äußere Bekenntnis, sondern auch durch die heiligmachende Gnade, die Charismen des Heiligen Geistes und Übung heroischer Tugend sie verherrlicht.

2. Die Schrift bezeichnet die Glieder der Kirche in verschiedener Weise. Sie sind „Schüler" (Act 6, 1; 14, 21), „Gläubige" (Act 2, 44; 4, 32), „Gehorsame im Glauben" (Act 6, 7), „Erwählte und Berufene" (Act 9, 15. Io 6, 71; 13, 18; 15, 16), „Brüder" (Mt 25, 40. Act 6, 3), „Söhne Gottes und des Reiches" (Io 1, 12. 1 Io 2, 1; 3, 2; 4, 4; 5, 2. Mt 12, 50. 1 Cor 4, 15), „Heilige" (Act 9, 13; 26, 10. Rom 1, 7), „ein königliches Priestertum" (1 Petr 2, 9), „Lämmer und Schafe Christi" (Io 10, 16; 21, 15), „Glieder am Leibe Christi" (Rom 12, 4).

II. Um als Glied der Kirche Anteil am Erlösungsheil zu haben, soll der Mensch nach der Schrift und den Vätern vor allem den Glauben und mit ihm den Grund der gesamten religiös-sittlichen Lebensordnung besitzen, ferner die Taufe und mit ihr das Recht zu allen Gnadenmitteln der Kirche erlangt haben, endlich die Unterordnung unter ihre Autorität, welche die Einheit des Geistes bewahrt durch das Band des Friedens (Eph 4, 3), einhalten. Glieder der Kirche sind darum nur jene, welche mit der Kirche verbunden sind durch das Band des Glaubens (vinculum symbolicum), des Kultus (vinculum liturgicum), der kirchlichen Gemeinschaft (vinculum hierarchicum) und der Liebe (vinculum caritatis).

1. Dies ergibt sich näher, wenn wir die Worte des Herrn bei der Einsetzung des Apostolats erwägen. Er fordert Glauben (Io 17, 20: qui credituri sunt per verbum eorum in me. Mc 16, 16: Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit); er weist die Gläubigen hin an die Apostel als an jene, durch welche sie den Glauben und die Taufe empfangen (Mt 28, 18), denen sie in Gehorsam sich unterordnen sollen (Mt 16, 18). In der Einheit mit ihnen, in denen Christi Prophetentum, Königtum und Priestertum sich fortsetzt bis ans Ende, soll das Glied der Kirche die Wahrheit des Glaubens, die Ordnung des Lebens, die Gnade des Sakramentes empfangen. Ebenso erkennen die Apostel an diesem dreifachen Bande das Glied der Kirche;

gefordert wird die Taufe (Act 2, 38; 19, 5. Rom 6, 3. 1 Cor 1, 13; 6, 11. Eph 5, 26. 1 Petr 1, 23; 3, 21. Iac 1, 18), das Abendmahl (Act 2, 41 42. 1 Cor 11, 20), der Glaube (Act 2, 41; 8, 12; 16, 5) und namentlich dessen äußeres Bekenntnis (1 Thess 1, 8. Rom 1, 8 11 12; 6, 17; 10, 10. Act 2, 44; 4, 32. 2 Io 9, 10. Iud 3 4), die kirchliche Gemeinschaft (Act 4, 35; 5, 2; 15, 28—30; 20, 28. 1 Cor 1, 10: ut non sint in vobis schismata), welche in der Unterordnung unter die Lehr- und Regierungsgewalt der Apostel bewahrt wird (Mt 16, 18. Lc 22, 32. Mt 18, 18. 2 Cor 10, 8; 13, 10. 1 Cor 3, 6; 5, 3; 7, 1; 11, 1—35; 14, 40. 1 Thess 4, 2. 1 Tim 1, 20. 2 Petr 1, 12. 2 Cor 2, 9: in omnibus oboedientes; vgl. 2 Cor 7, 15. 2 Thess 3, 14), die Liebe (Io 13, 35. 1 Cor 13, 1 ff. 1 Io 3, 10; 4, 7 20 f; 5, 1 f).

2. Dieselben Grundsätze verkünden die Väter. Ohne Taufe kein Anteil an der Kirche, lehren Barnabas (Epist. c. 11), Ignatius (Ad Polycarp. n. 6; Ad Ephes. n. 18), Hermas (Pastor, visio 3, 3; similit. 9, 16), Justinus (Dial. c. Tryph. n. 43; Apologia I. 61), Irenäus (Adv. haer. 4, 36; 2, 22, 4; 1, 21), Klemens von Alexandria (Paedag. 1, 6), Tertullian (De baptismo c. 12 et pass.), Cyprian (Ep. 1 ad Donat. c. 4). Durch die Taufe empfangen die Glieder der Kirche die Gnade des Glaubens, den sie öffentlich bekennen; so der Verfasser des Briefes an Diognet (n. 2), Barnabas (a. a. O. c. 11), Ignatius (Ad Smyrn. n. 8; Ad Magnes. n. 1; im Einklange mit dem Bischofe Ad Rom. n. 4 6; Ad Ephes. n. 20; Ad Trall. n. 2; Ad Magnes. n. 3), Justinus (Dial. c. Tryph. n. 42 44), Klemens von Alexandria (Strom. 5, 1), Origenes (Exhortatio ad martyrium n. 5 f), den Glauben, der immer in der Kirche verkündet wird, bewahrt durch die Bischöfe in den Einzelkirchen, vor allem aber in der römischen, von Petrus und Paulus gestifteten Kirche. Iren. a. a. O. 3, 24; 3, 3, 1: Traditionem Apostolorum in toto mundo manifestatam in omni Ecclesia adest respicere omnibus, qui vera velint videre.

Wie Kultus und Glaube, so bildet die Unterordnung unter die Bischöfe das dritte Band der Gemeinschaft. Nur durch Aufruhr *(στάσεις)* wird dieses Band zerrissen (Clemens Rom., Ad Corinth. I. n. 14), durch Unterwerfung dagegen befestigt (ebd. n. 15); wie im Leibe verschiedene Glieder, wie im Heere höhere und niedere Befehlshaber, so auch in der Kirche (n. 37), und auf dieser *ὑποταγή* (n. 1) ruht der Friede. Nur jene, sagt Hermas (a. a. O. visio 3, 3 5), gehören zur Kirche, welche den Bischöfen gehorchen. Der hl. Ignatius hebt nichts so sehr hervor als die Stellung der Bischöfe und ihre Bedeutung zur Wahrung der kirchlichen Gemeinschaft (Ad Ephes. n. 5: *ἐγκρεμαμένους [ἐπισκόπῳ] οὕτως, ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστῷ, καὶ ὡς ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί, ἵνα πάντα ἐν ἑνότητι σύμφωνα ᾖ . . . μὴ ἀντιτάσσεσθαι τῷ ἐπισκόπῳ, ἵνα ὦμεν θεῷ ὑποτασσόμενοι*). Das Verhältnis der Gläubigen zum Bischof ist der sichtbare Ausdruck und das Siegel ihres Verhältnisses zu Gott (Ad Magnes. n. 6) und der Grund ihrer Gemeinschaft unter sich (Ad Philad. n. 1 3: *εἴ τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ*). Ohne ihn soll daher keine Taufe und keine Agape gefeiert werden (Ad Smyrn.

n. 8; Ad Trall. n. 2—7). Sie vertreten Gottes Stelle (Ad Rom. n. 9), die Einheit mit ihnen beweist die Rechtmäßigkeit der Kirche (Ad Smyrn. n. 8). Den Priestern gehorchen wie Christo und Gott, ist Gottes Gebot (Polycarp., Ad Philipp. n. 5). Die Taufe und die Aufnahme in die Kirche sowie die Feier der Mysterien findet nicht statt ohne den, der den Brüdern vorsteht (Iustin., Apol. I. 65). Um vor dem Schisma sich zu bewahren, muß man den Bischöfen gehorchen (Iren., Adv. haer. 4, 26, 2). Nach Cyprian ist die Kirche auf den Bischof gebaut (Ep. 27, 1; ed. Hartel 33): Ut Ecclesia super Episcopos constituatur, et omnis actus Ecclesiae per eosdem praepositos constituatur. Ep. 59, 5: Neque enim aliunde haereses obortae sunt aut nata sunt schismata, quam inde, quod sacerdoti Dei non obtemperatur, nec unus in Ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus iudex vice Christi cogitatur.

III. Darum sind die Häretiker nicht mehr Glieder am Leibe der Kirche.

1. *Αἱρετικὸς ἄνθρωπος* (Tit 3, 10) ist jener, der mit Bewußtsein und Freiheit den kirchlichen Glauben leugnet oder bezweifelt. Vgl. August., De civ. Dei 18, 51: Qui in Ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque sapiunt, si . . . correpti resistunt contumaciter, suaque pestifera dogmata emendare nolunt, sed defensare persistunt, haeretici fiunt. Ep. 43: Qui sententiam suam quamvis falsam et perversam nulla pertinaci animositate defendunt, praesertim quam a seductis parentibus acceperunt, quaerunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati cum invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputandi. Vgl. Thom., S. th. 2, 2, q. 11, a. 1. Das voluntarium und die contumacia sind nach Suarez (De tripl. virtut. theol. I: De fide disp. 19, sect. 1) zur Häresie wesentlich.

2. Ignatius (Ad Smyrn. n. 4) nennt die Häretiker *θηρία τὰ ἀνθρωπόμορφα*, „Wölfe", „Gottlose", „Ungläubige" (Ad Philad. n. 2; Ad Trall. n. 10). Polykarp nennt sie „Erstgeborene des Satans" (Hieron., De viris illustribus c. 17).

3. Daß die verborgenen Häretiker, wenn auch in unvollkommenster Weise, als Glieder der Kirche noch zu betrachten sind, lehrt die Mehrzahl der Theologen (Bellarm., Disputationes de controversiis christ. fidei t. I, controv. 4, l. 3, c. 10. Dagegen Suarez a. a. O. n. 24). Für diese Meinung spricht die Lehre von der Sichtbarkeit der Kirche; die verborgenen Häretiker behalten ihre kirchliche Jurisdiktion, die einem der Kirche nicht Angehörigen nicht zukommen kann. Jedoch wird ihr und der Begründung entgegengehalten, daß auch der exkommunizierte und häretische Priester, der nicht mehr Glied am Leib der Kirche ist, in articulo mortis und im Falle der Not gültig absolvieren kann; eine gleiche Konzession der Kirche kann für den verborgenen Häretiker angenommen werden. Außerdem, wie sollte der zur Kirche gehören, der in keiner Weise einen Einfluß von Christus empfängt, dessen Glaube rein äußerlich ist? Vgl. Pii IX. Bulla „Ineffabilis Deus" d. 18. Dec. 1854: Si qui

secus . . . praesumpserint corde sentire, ii noverint, se . . . ab unitate Ecclesiae defecisse (Denz. n. 1641).

4. Die Kinder der Häretiker, wenn sie auch gültig getauft sind, aber den Irrtümern ihrer Eltern anhängen, sind nicht Glieder am Leibe der Kirche. Benedict. XIV. in Ep. „Singulari nos" d. 9. Febr. 1749, n. 14: Exploratum habemus, ab haereticis baptizatos, si ad eam aetatem venerint, in qua bona a malis per se dispescere possint, atque erroribus baptizantis adhaereant, illos quidem ab Ecclesiae unitate repelli (Bullar. ed. Luxemburgi XVIII 7).

IV. Auch die Schismatiker sind nicht Glieder am Leibe der Kirche.

1. Die Definition des Schismatikers bei Hieronymus (In Ep. ad Tit. 3, 10): Inter haeresim et schisma hoc esse arbitrantur, quod haeresis perversum dogma habeat; schisma propter episcopalem dissensionem ab Ecclesia separetur; quod quidem in principio aliquo ex parte intellegi potest. Ceterum nullum schisma non sibi aliquam confingit haeresim, ut recte ab Ecclesia recessisse videatur. Ebenso Augustinus (De fide et symbolo c. 10 [21]): Haeretici de Deo falsa sentiendo ipsam fidem violant, schismatici autem discissionibus iniquis a fraterna caritate dissiliunt, quamvis ea credant, quae credimus. Quapropter nec haeretici pertinent ad Ecclesiam catholicam, quae diligit Deum; nec schismatici, quoniam diligit proximum. Eine klassische Beschreibung des Schismas gibt Optatus von Mileve (De schismate Donatistarum 1, 11): Schisma, sparso coagulo pacis, dissipatis sensibus generatur, livore nutritur, aemulatione et litibus roboratur, ut deserta matre catholica, impii filii dum foras exeunt et se separant, a radice matris Ecclesiae, invidiae falcibus amputati, errando rebelles abscedant.

2. Die Tatsache der Trennung von der Kirche durch das Schisma haben nach Klemens von Rom (Ad Cor. I. n. 46), Ignatius (Ad Philad. n. 2 3: *ὅσοι γὰρ θεοῦ εἰσὶν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσίν*, n. 4 7 8) besonders Cyprian (De unitate Eccl. 1; Ep. 41 und 45 ad Cornel.), Augustinus (De unitate Eccl.; C. Cresconium; De fide et symbolo; Sermo 46 251) und Optatus von Mileve (a. a. O.) ausführlich entwickelt.

V. Die Exkommunizierten, wie der Name besagt, sind nicht Glieder am Leibe der Kirche, da sie jener Güter beraubt sind, welche die kirchliche Gemeinschaft bilden.

1. Daher können die Exkommunizierten jener Güter teilhaftig sein, welche nicht durch die Kirche vermittelt werden. Vgl. Berardi, In l. V Decretal. II, diss. 2, 4: Sunt in communione sacra duplicis generis iura, alia, quae non subsunt ecclesiasticae potestati, sed Deo reservantur (Glaube, Hoffnung, Liebe, der sakramentale Charakter usw.); alia, quae a

Deo institutore Ecclesiae libere eidem Ecclesiae concessa sunt ita, ut pro Ecclesia ipsius arbitrio disponantur (Gebete der Kirche, Teilnahme am Kultus und den Sakramenten usf.). Exkommuniziert werden heißt deswegen bei Cyprian (Ep. 28 38 39 41 52) soviel als arceri a communione, abstineri a coetu fidelium, exsortem in Ecclesia esse communionis, de Ecclesia pelli, a Christi corpore separari. Vgl. Ambros., De poenit. 1, 12 15. August., Ep. 108; De Genesi ad lit. 11, 40. Bei den Griechen: *ἀφορισμός, ῥίπτεσθαι ἐκ τῆς ἐκκλησίας, κεχωρισμένον τῆς ἐκκλησίας, ἀκοινωνησία.* Vgl. Morin, De poenit. IV 3. Die excommunicatio ist medicinalis und disciplinans (Decretal. VI, tit. IX, c. 1).

2. Thomas (Supplem. q. 21, a. 1) unterscheidet in herkömmlicher Weise zwischen der excommunicatio minor und maior; jene non habet perfectam rationem excommunicationis, diese aber ist separatio a communione Ecclesiae: Dicendum, quod ille, qui per baptismum in Ecclesia ponitur, ad duo adscribitur, scl. ad coetum fidelium et ad participationem sacramentorum, et hoc secundum praesupponit primum. Et ideo aliquis potest extra Ecclesiam fieri dupliciter. Uno modo ita, quod separetur tantum a participatione sacramentorum: et haec est excommunicatio minor. Alio modo ita, quod excludatur ab utroque: et sic est excommunicatio maior, quae hic definitur. Bei den Alten *παντελὴς ἀφορισμός, ἀνάθεμα.* Die biblische Grundlage Mt 18, 17: Si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. Vgl. 1 Cor 5, 5: tradere huiusmodi Satanae in interitum carnis, ut spiritus salvus sit in die Domini nostri Iesu Christi. Tit 3, 10. Die dreifache Stufe des Bannes bei den Juden נִדּוּי, חֵרֶם, שַׁמָּתָא bei Buxtorf, Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum 827 1303 2466.

3. Weil die Kirche eine göttlich-menschliche Anstalt, das Äußere nicht ohne das Innere an ihr ist, so ist falsch Art. 23 Lutheri damn. a Leone X.: Excommunicationes sunt tantum externae poenae, nec privant hominem communibus spiritualibus Ecclesiae orationibus (Denz. n. 763) und Prop. 46 Synodi Pistor., damn. in Constit. „Auctorem fidei“: Propositio asserens, effectum excommunicationis exteriorem dumtaxat esse, quia tantummodo natura sua excludit ab exteriore communicatione Ecclesiae; quasi excommunicatio non sit poena spiritualis, ligans in caelo, animas obligans (ex S. Augustini Ep. 250 und Tract. 50 in Ioan. n. 12): falsa, perniciosa, ad minus erronea (Denz. n. 1546). Über das Verhalten der Gläubigen nach einer gültigen, aber ungerechten Exkommunikation vgl. August., De vera relig. c. 6 (11): Quam contumeliam cum patientissime pro Ecclesiae pace tulerint, docebunt homines, quanta sinceritate caritatis Deo serviendum sit. Talium propositum est, aut sedatis remeare turbinibus, aut, si id non sinantur, vel eadem tempestate perseverante vel ne suo reditu talis aut saevior oriatur, tenent voluntatem consulendi etiam eis ipsis, quorum motibus perturbationibusque cesserunt, sine ulla conventiculorum segregatione usque ad mortem defendentes et testimonio adiuvantes eam fidem, quam in Ecclesia catholica praedicari sciunt. Hos coronat in occulto Pater, in occulto videns. Daher mit Recht die Verurteilung der Sätze von Wiclif (Art. 13): Illi, qui dimittunt praedicare sive audire verbum Dei propter excommunicationem hominum, sunt excommunicati, et in Dei iudicio traditores Christi habebuntur (Denz. n. 593); von Hus (Art. 17): Sacerdotes Christi viventes secundum legem eius, et habentes Scripturae notitiam et

affectum ad aedificandum populum, debent praedicare non obstante praetensa excommunicatione, und (Art. 18): Quilibet praedicantis officium de mandato accipit, qui ad sacerdotium accedit, et illud mandatum debet exequi, praetensa excommunicatione non obstante (Denz. n. 643 f); von Quesnel (Prop. 91): Excommunicationis iniustae metus nunquam debet nos impedire ab implendo debito nostro; nunquam eximus ab Ecclesia, etiam quando hominum nequitia videmur ab ea expulsi, quando Deo, Iesu Christo atque ipsi Ecclesiae per caritatem affixi sumus (Denz. n. 1441). Nähere Begründung bei Gregor. M., In Evang. hom. 26, 6: ne pastoris sui iudicium temere reprehendat, und Thom. a. a. O. a. 4: Et tunc, si humiliter sustinet (iniustam excommunicationem), humilitatis meritum recompensat excommunicationis damnum.

VI. Die gläubigen Katechumenen sind nach Suarez Glieder der Kirche; nach Bellarmin, Gregor von Valentia und vielen andern Theologen sind sie dies nicht actu, sondern nur potentia oder in voto.

Vgl. Suarez a. a. O. n. 1. Bellarm. a. a. O. l. 3, c. 3. (Hettinger zog letztere Meinung wegen der Notwendigkeit der Taufe vor. Auf die gläubigen Katechumenen ist jedenfalls anzuwenden, was unten unter Nr X von der Zugehörigkeit zur Seele gesagt ist.) Gregor. Naz., In s. Baptisma orat. 40, 16: *ἕως εἰ κατηχούμενος, ἐν προθύροις εἶ τῆς εὐσεβείας.* Cyrill. Hieros., Procatech. n. 1; Catech. 3, 14; 16, 26. Darum ruht die Bestimmung des Decretum pro Armenis des Konzils von Florenz auf der übereinstimmenden Lehre des Altertums: Per ipsum (scl. baptisma) enim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiae (Denz. n. 696). Constit. Apost. 2, 39: *Οὐ μὴν κοινωνοῦμεν αὐτοῖς, μέχρις οὗ τὴν σφραγῖδα λαβόντες τελειωθῶσιν.*

VII. Dagegen sind nicht bloß die Gerechten und Vollkommenen, sondern auch die Ungerechten und Unvollkommenen wirkliche Glieder am Leibe der Kirche. Dies erhellt:

a) aus der Lehre der Heiligen Schrift, ausgesprochen in den Gleichnissen und Parabeln vom Reiche Gottes (Mt 13, 24—30; 37—39 47 f; 22, 2 f; 25, 1 f); b) aus der ausdrücklichen Erklärung Christi und der Apostel (Mt 18, 15 f. 1 Cor 5, 1 f; 11, 29 30. 2 Tim 2, 20); c) aus der Lehre der Väter, besonders im Kampfe gegen die Donatisten.

1. Errores Paschasii Quesnel prop. 72: Nota Ecclesiae christianae est, quod sit catholica, comprehendens et omnes angelos caeli et omnes electos et iustos terrae et omnium saeculorum. 73: Quid est Ecclesia, nisi coetus filiorum Dei manentium in eius sinu, adoptatorum in Christo, subsistentium in eius ... spiritu, agentium per eius gratiam et exspectantium gratiam futuri saeculi? 74: Ecclesia sive integer Christus incarnatum Verbum habet ut caput, omnes vero Sanctos ut membra. 75: Ecclesia est unus solus homo compositus ex pluribus membris, quorum Christus est caput, vita, subsistentia et persona; unus solus Christus compositus ex pluribus Sanctis, quorum est sanctificator. 76: Nihil spatiosius Ecclesia Dei: quia omnes electi et iusti omnium saeculorum illam componunt. 77: Qui non ducit vitam dignam filio Dei et membro Christi, cessat interius habere Deum pro Patre et

Christum pro capite. 78: Separatur quis a populo electo, cuius figura fuit populus Iudaicus et caput est Iesus Christus, tam non vivendo secundum Evangelium quam non credendo Evangelio (Denz. n. 1422 ff). Vgl. Viva, Damnatae Theses ... ad theol. Trutinam revocatae, i. h. th. Fontana, Constitutio Unigenitus theologice propugnata, i. h. th. Vgl. Constit. „Auctorem fidei" prop. 15: Doctrina, quae proponit Ecclesiam considerandam velut unum corpus mysticum coagmentatum ex Christo capite et fidelibus, qui sunt eius membra per unionem ineffabilem, qua mirabiliter evadimus cum ipso unus solus sacerdos, una sola victima, unus solus adorator perfectus Dei Patris in spiritu et veritate; intellecta hoc sensu, ut ad corpus Ecclesiae non pertineant nisi fideles, qui sunt perfecti adoratores in spiritu et veritate, haeretica (Denz. n. 1515). Zu den ersten, welche die Kirche nur aus Gerechten und Vollkommenen bestehen lassen, gehören die Montanisten (Tertull., De pudicitia, pass.), Novatianer (Euseb., Hist. eccl. 6, 43 und namentlich die Briefe Cyprians, bes. 66—69), die Audianer (Epiph., Haer. 70. August., Haer. 50), die Albigenser, Wiclif (Art. 4: Si episcopus vel sacerdos exsistat in peccato mortali, non ordinat, non consecrat, non conficit, non baptizat; Denz. n. 584). Auch die schismatischen Griechen haben diese Sätze verworfen. Vgl. Macarius, Handbuch zum Studium der christlichen, orthodox-dogmat. Theologie, deutsch von Blumenthal, Moskau 1875, 271.

2. Die Gleichnisse der Schrift betont Augustinus den Donatisten gegenüber, später Moneta gegen die Katharer und Waldenser (Summa c. Catharos et Waldenses l. 5, c. 5), namentlich jenes vom Netz mit guten und faulen Fischen (Mt 13, 47), vom Acker mit Unkraut unter dem Weizen (Mt 13, 24—30, 38—42), vom Hochzeitsmahle (Mt 22, 10), von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25, 1).

Die Auslegung der Donatisten von Mt 13, 37, als sei hier die Welt, nicht die Kirche zu verstehen, haben auch Neuere wieder adoptiert (Thiersch, Vorlesungen über Katholizismus und Protestantismus I, Erlangen 1846, 105). Dagegen erklärt schon Augustinus (nach den Excerpta et Scripta vetera ad Donatistarum historiam pertinentia, s. Appendix zu Opp. ed. Migne IX 839) zu Eph 5, 27: Hic est enim lavacrum aquae in verbo, quo mundatur Ecclesia. Sed cum tota dicat, quamdiu hic est: Dimitte nobis debita nostra, non utique hic est sine macula aut ruga aut aliquid eiusmodi. Ex eo tamen, quod hic accipit, ad illam gloriam, quae hic non est, perfectionemque perducitur (Retract. l. 1, c. 7). Vgl. Thom., S. th. 3, q. 8, a. 3 ad 2: Esse Ecclesiam gloriosam, non habentem neque maculam neque rugam, est ultimus finis, ad quem perducimur per Christum. Unde hoc erit in statu patriae, non autem in statu viae, in quo si dixerimus, quod peccatum non habemus, nosmet ipsos seducimus (1 Io 1, 8).

3. Die keineswegs vollkommenen Zustände in der Gemeinde von Korinth (1 Cor 1, 11; 5, 1), das Strafurteil des Apostels (5, 12), sein Ausspruch über den verschiedenen sittlichen Wert der Gläubigen (2 Tim 2, 20: vasa ... in honorem, in contumeliam), das Gebet des Herrn (Mt 6, 12: dimitte nobis debita nostra), die Pflicht der correctio fraterna (Mt 18, 15), die Gewalt der Sündenvergebung in der Kirche (Io 20, 22), die Beicht und Ölung zur Vergebung der Sünden (Iac 5, 15 16), das Gebot der Selbstprüfung vor dem Empfang der heiligen Eucharistie (1 Cor 11, 28), die Pflicht der Rüge von seiten der kirchlichen Vorsteher (1 Tim 5, 20. 2 Tim 4, 2. Tit 1, 9; 2, 15), die Institution des Priestertums zur Entsündigung des gläubigen Volkes (August., De utilitate credendi c. 7 17) beweisen mehr als zur Genüge für die katholische Lehre.

Wenn der Apostel die Gläubigen „Heilige" *(ἅγιοι, κλητοὶ ἅγιοι)* nennt (Rom 1, 7. 1 Cor 1, 2. 2 Cor 1, 1. Eph 1, 1. Phil 1, 1), so geschieht dies wegen der Heiligkeit der Taufe, die sie empfangen, des Berufes, zu dem sie berufen, und der wirklichen Heiligkeit vieler Glieder. Vgl. Estius, Commentarii in omnes Divi Pauli item in epistolas catholicas, i. h. l. Ἅγιοι heißen die Christen als das Israel des Neuen Bundes, wie denn auch die Israeliten קְדֹשִׁים (Dt 33, 3. 1 Rg 2, 9) hießen.

4. Die Zeugnisse dieses Charakters der Kirche liegen in der Bußdisziplin der Kirche vor, im Glauben an den Nachlaß der Sünden und Sündenstrafen (remissionem peccatorum, Cypr., Ep. 70, 4) und im kirchlichen Gebete für die Sünder. Spätere Aussprüche spiegeln denselben Geist der ältesten Zeit; so von Ambrosius (De poenit. 1, 6: Vergleich der Kirche mit dem blutflüssigen Weib), Hieronymus (C. Luciferanos n. 22: Vergleich mit der Arche), Augustinus (In Ioan. tract. 6, 2; Sermo 264, 5; Sermo 137, 1: Vergleich mit dem Leib, dessen kranke Glieder durch den Zusammenhang mit ihm genesen können).

VIII. Noch weniger können deswegen nur die Prädestinierten als eigentliche Glieder der Kirche betrachtet werden.

Errorum Ioan. Wicleff art. 8, damn. a Martino V.: Si Papa sit praescitus et malus, et per consequens membrum diaboli, non habet potestatem super fideles sibi ab aliquo datam, nisi forte a Caesare (Denz. n. 588). Art. 15: Nullus est dominus civilis, nullus est praelatus, nullus est episcopus, dum est in peccato mortali (Denz. n. 595). Errorum Ioan. Hus art. 20: Si Papa est malus, et praesertim si est praescitus, tunc ut Iudas Apostolus est diaboli, fur et filius perditionis, et non est caput sanctae militantis Ecclesiae, cum nec sit membrum eius (Denz. n. 646). Der Widerspruch zeigt sich augenblicklich, wenn wir erwägen, daß nach dieser Meinung Saul im Stadium seiner Feindschaft gegen Christum als Glied der Kirche, Judas aber, weil nicht prädestiniert, nicht als Jünger des Herrn betrachtet werden dürfe (Chrysost., In 2 de Trin. hom. 6, 1); daß dann die Mahnungen und Warnungen der Apostel (2 Petr 1, 10. Phil 2, 12. 1 Cor 9, 23; 10, 12; 11, 19. Tit 3, 10. Hebr 12, 7) völlig unverständlich blieben. Sie verkennt eben den Unterschied zwischen der Ecclesia militans und triumphans.

IX. Wenngleich neben den Gerechten und Vollkommenen auch die Ungerechten und Unvollkommenen wahre Glieder der Kirche sind, so ist die Kirche deswegen doch nur eine.

Die Annahme einer zweifachen Kirche nach der charitologisch-sittlichen Verschiedenheit ihrer Glieder (verurteilt von Johannes XXII. im Jahre 1318) bildet den Grundgedanken des Protestantismus. Als die Katholiken den Donatisten gegenübertraten, behaupteten diese, aus der Lehre, daß auch Sünder zur Kirche gehören, folge notwendig die Annahme von zwei verschiedenen Kirchen. Dagegen August., Breviculus collationis 3. diei c. 10 (20): Eandem

ipsam unam et sanctam Ecclesiam nunc esse aliter, tunc autem aliter futuram; nunc habere malos mixtos, tunc non habituram, sicut nunc mortalem, quod ex mortalibus constaret hominibus, tunc autem immortalem, quod in ea nullus esset vel corpore moriturus, sicut non ideo duo Christi, quia prior mortuus, postea non moriturus. Vgl. Catechismus Rom. P. I, c. 10, q. 5 und August., De civ. Dei 12, 9.

X. Auf Grund der Unterscheidung zwischen Leib und Seele der Kirche zählen wir alle jene zum Leibe und zur Seele der Kirche, welche im Stande der übernatürlichen Gnade sich befinden und in dem dreifachen Bande der Einheit mit der sichtbaren Kirche stehen. Zur Seele der Kirche, aber nicht zu ihrem Leibe, gehören alle Gerechten, die ohne Wissen und Willen außerhalb dieser dreifachen kirchlichen Gemeinschaft stehen. Zum Leibe der Kirche, aber nicht zur Seele jene, welche in der kirchlichen Gemeinschaft stehen, aber nicht im Stande der heiligmachenden Gnade sich befinden. Außer dem Leibe und der Seele der Kirche stehen alle jene, welche mit Wissen und Willen sich von ihr getrennt haben.

1. Vgl. Bellarm. a. a. O. I, controversia 4, l. 3, c. 2: Notandum est ex Augustino in breviculo collationis coll. 3, Ecclesiam esse corpus vivum, in quo est anima et corpus, et quidem anima sunt interna dona Spiritus Sancti, Fides, Spes, Caritas etc. Corpus sunt externa professio fidei, et communicatio Sacramentorum. Ex quo fit, ut quidam sint de anima et de corpore Ecclesiae, et proinde uniti Christo capiti interius et exterius, et tales sunt perfectissime de Ecclesia; sunt enim quasi membra viva in corpore, quamvis etiam inter istos aliqui magis, aliqui minus vitam participent, et aliqui etiam solum initium vitae habeant, et quasi sensum, sed non motum, ut qui habeant fidem sine caritate. Rursum aliqui sunt de anima et non de corpore, ut catechumeni vel excommunicati, si fidem et caritatem habeant, quod fieri potest, denique aliqui sunt de corpore et non de anima, ut qui nullam habent internam virtutem et tamen spe aut timore aliquo temporali profitentur fidem et in Sacramentis communicant sub regimine Pastorum, et tales sunt sicut capilli aut ungues aut mali humores in corpore humano. Vgl. Thom., S. th. 3, q. 8, a. 3.

2. Die contumacia wurde bereits früher als Bedingung des haereticus bezeichnet. Vgl. Alphons. Lig., Theol. mor., De fide 3, 19: Pertinaciter errare non est hic acriter et mordicus suum errorem tenere vel tueri, sed est eum retinere, postquam contrarium sufficienter est propositum. Reiffenstuel, De virtut. theol. tract. 4, q. 4, n. 7: Ad hanc pertinaciam non requiritur maior mora temporis, quam requiritur ad hoc, ut cum plena advertentia possit quis iudicare de veritate fidei sufficienter sibi proposita. Also nicht „Heftigkeit in der Verteidigung des Irrtums". Jene aber, bei denen diese contumacia nicht ist, vielmehr das Verlangen nach Wahrheit (August., Ep. 43, 1) und die Bereitwilligkeit, sich ihr zu unterwerfen, gehören zur Seele der Kirche. Allocutio Pii IX. d. 9. Dec. 1854: Tenendum ex fide est, extra Apostolicam Romanam Ecclesiam salvum fieri neminem posse . . .; sed tamen

pro certo pariter habendum est, qui verae religionis ignorantia laborent, si ea sit invincibilis, nulla ipsos obstringi huiusce rei culpa ante oculos Domini (Denz. n. 1647). Vgl. Encycl. Pii IX. d. 10. Aug. 1863.

Schon die älteren Theologen haben den Gedanken ausgesprochen, daß es nicht wenige Akatholiken gebe, deren Glaubensirrtum kein verschuldeter ist. Reiffenstuel a. a. O. tract. 4, q. 2, n. 19: Illi, qui non ex malo animo aut pertinacia, sed ex simplicitate aut defectu debitae informationis errant circa fidem, nequaquam sunt inter haereticos deputandi. Et horum multi sunt in vulgo haereticorum; nam in defectu pertinaciae nemo est haereticus formaliter, qui paratus est iudicium suum Ecclesiae submittere, aut nescit veram Christi Ecclesiam contrariam tenere, et ita dispositus est saltem habitualiter, ut a suo errore discederet, si sciret eum esse verae fidei contrarium. Lacroix, Theol. mor. II, n. 94: Inveniuntur aliqui ita simplices vel praeventi doctrina suorum ministrorum, ut firmiter existiment se non debere dubitare de fide sua, simulque ita sincere procedunt cum Deo in conscientia sua, ut si scirent fidem suam esse falsam, statim admitterent nostram; tales autem non sunt haeretici formales; et tales esse multos testantur plurimi ... in Germania experientissimi. Ebenso Sporer, Theol. mor., in I. praeceptum decalogi c. 3, sect. 2; Tanner, Universa Theologia scholastica speculativa practica III, Ingolstadii 1628, disp. 1, q. 8. So ist es immer die Kirche, der sie wenigstens voto angehören, durch welche sie die Gnade empfangen (Conc. Trid. Sess. VI, cap. 14; Sess. XIV, cap. 4).

§ 6. Autonomie der Kirche.

Die Literatur bei Phillips, Kirchenrecht (8 Bde, Regensb. 1845—1889) II 341 ff; III 1 ff. Schulte, System des kathol. Kirchenrechts II, Gießen 1860, 436. P. de Marca, De concordia sacerdotii et imperii, Par. 1641. Bianchi, Della potestà e della polizia della Chiesa, 6 Bde, Roma 1745—1751. Riffel, Geschichtliche Darstellung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. Von der Gründung des Christentums bis auf Justinian I, Mainz 1836. v. Droste, Kirche und Staat, Münster 1817. Scheill, Kirche und Staat, München 1818. Gengler, Aphorismen über das Verhältnis von Kirche und Staat, in Tübinger Theol. Quartalschrift 1821. Hergenröther, Kathol. Kirche und christlicher Staat, Freiburg i. Br. 1872. Liberatore, La chiesa et lo stato, Napoli 1871. Histor.-polit. Blätter VI 596 ff; X 209 ff. Sägmüller, Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts[2], Freiburg i. Br. 1909. Heiner, Kathol. Kirchenrecht[5], 2 Bde, Paderborn 1909. Haring, Kirche und Staat, München 1907. Böckenhoff, Katholische Kirche und moderner Staat, Köln 1911. Von Protestanten: M. ab Heimburg (Herm. Conring), Exercitia politica de maiestatis civili auctoritate et officio circa sacra, Helmstadii 1645. I. I. Madern, Exercitia historica politica de conciliis et circa ea summae potestatis auctoritate, Helmst. 1654. S. C. Clausewitz, Officia summorum imperantium in subditos, Lips. 1689. Wolzogen et Neuhaus, De principum Sacri Romani Imperii potestate in sacris, Halae 1738.

I. Die Leugner einer göttlichen Begründung der Kirche sehen in letzterer ein mit dem Staate unvereinbares Institut. Tatsächlich er-

gibt sich aus dem Wesen der von Christus instituierten Kirche als einer sichtbaren, vollkommenen Gesellschaft in nächster Folge deren Autonomie, d. i. die Kirche besitzt in ihrer Sphäre die höchste, von der staatlichen völlig unabhängige Gewalt, da der Herr ihr dieselbe schlechthin und bedingungslos ohne jede Begrenzung oder Einschränkung verheißen und verliehen hat. Diese Autonomie ist jedoch keineswegs eine Bedrohung der naturgemäßen staatlichen Selbständigkeit und Hoheit.

Mt 16, 18; 18, 18; 28, 20. Lc 22, 32. Io 20, 21. Syllabus prop. 19: Ecclesia non est vera perfectaque societas plane libera, neque pollet suis propriis et constantibus iuribus sibi a divino suo fundatore collatis, sed civilis potestatis est definire, quae sint Ecclesiae iura ac limites, intra quos eadem iura exercere queat. 20: Ecclesiastica potestas suam auctoritatem exercere non debet absque civilis gubernii venia et assensu. 24: Ecclesia vis inferendae potestatem non habet neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam. 28: Episcopis, sine gubernii venia, fas non est vel ipsas apostolicas litteras promulgare. 34: Doctrina comparantium Romanum Pontificem principi libero et agenti in universa Ecclesia doctrina est, quae medio aevo praevaluit. 41: Civili potestati vel ab infideli imperante exercitae competit potestas indirecta negativa in sacra; eidem proinde competit nedum ius quod vocant exsequatur, sed etiam ius appellationis, quam nuncupant, ab abusu. 42: In conflictu legum utriusque potestatis ius civile praevalet. 44: Civilis auctoritas potest se immiscere rebus, quae ad religionem, mores et regimen spirituale pertinent. 54: Reges et principes non solum ab Ecclesiae iurisdictione eximuntur, sed etiam in quaestionibus iurisdictionis dirimendis superiores sunt Ecclesia (Denz. n. 1719 f 1724 1728 1734 1741 f 1744 1754). Vgl. Leonis XIII. Encycl. „Immortale Dei" d. 1. Nov. 1885.

II. Die Autonomie der Kirche dem Staate gegenüber erhellt zunächst aus der Verschiedenheit des Ursprunges beider. Die Kirche ist unmittelbar und positiv göttlicher Institution und göttlichen Rechtes, der Staat nur mittelbar und natürlich göttlicher Institution und göttlichen Rechtes. Hieraus ergeben sich folgende Momente:

a) Die kirchliche Gewalt ist von Gott begründet als dem Urheber der übernatürlichen Ordnung, die staatliche Gewalt ist von Gott als dem Urheber der natürlichen Ordnung; b) die kirchliche Gewalt ist von Gott gegeben zugleich mit ihrer wesentlichen Form, die staatliche Gewalt nur als solche, da ihre Form und konkrete Erscheinung das Produkt der historischen Entwicklung ist; c) die kirchliche Gewalt stammt aus positiver göttlicher Institution, die staatliche Gewalt ist mit der Existenz der Menschheit zugleich gegeben und in deren Wesen begründet; d) die kirchliche Gewalt ist deswegen in ihren von Gott gegebenen Grundzügen unwandelbar, die Form der staatlichen Gewalt ist wandelbar und der vielfachsten Modifikationen fähig; e) die kirchliche Gewalt und Gesellschaft ist eine wesentlich übernatürliche Institution — Gottesreich, die staatliche Gewalt und Gesellschaft eine wesentlich natürliche Institution — Weltreich.

1. Die Kirche als das Reich Gottes ist nicht von dieser Welt; sie stammt unmittelbar von Gott, und das jenseitige Leben ist ihre unmittelbare Aufgabe. Hierin liegt der von ihrem göttlichen Stifter ihr gegebene Charakter und ihr durchgreifender Unterschied vom Staate. Aber darum ist sie doch in dieser Welt eine reale, sichtbare Institution, für Menschen und unter Menschen ihre Wirksamkeit entfaltend, darum auch sichtbarer, menschlicher, aber nicht rein menschlicher Mittel sich bedienend, wie sie selbst eine göttlich-menschliche Institution ist. Das so oft mißbrauchte Wort des Optatus von Mileve bildet zu diesem keinen Gegensatz (De schismate Donatistarum 3, 3): Non enim res publica est in Ecclesia, sed Ecclesia in republica est, i. e. in imperio Romano. Er sagt hiermit nur, daß die Kirche den Staat voraussetzt, durch welchen die äußere Rechtsordnung und Sicherheit von Person und Eigentum gewährleistet wird; daher fügt er bei: in imperio Romano, ubi sacerdotia sancta sunt et pudicitia et virginitas; quae in barbaris gentibus non sunt, et, si essent, tuto esse non possent. Darum spricht er unmittelbar vorher: Iam tunc meditabatur (Donatus), contra praecepta Apostoli Pauli potestatibus et regibus iniuriam facere, pro quibus, si Apostolum audiret, quotidie rogare debuerat (1 Tim 2, 2).

2. Da Gott die Entwicklung des Menschen will, diese aber nur in der Gesellschaft möglich ist, die Gesellschaft aber eine oberste Gewalt notwendig in sich schließt, so stammt die politische Gewalt von Gott und ist nicht das Produkt des Willens der Menschen (Rousseau, Contrat social I, Amsterdam 1762, 5. Vattel, Le droit des gens I, Lond. 1758, 4), noch liegt sie überhaupt in der Menge als ihrem Ursprunge. Syllabus prop. 60: Auctoritas nihil aliud est, nisi numeri et materialium virium summa (Denz. n. 1760). Die Form aber sowie der Träger der politischen Gewalt sind die Frucht der geschichtlichen Entwicklung, ausgehend von der häuslichen Autorität, wobei Verträge, die Zustimmung der Gesamtheit nicht ausgeschlossen werden. Die Theorie von Suarez (Defensio fidei cath. 3, 2 f) fehlt darin, daß sie die Übertragung der Gewalt vorzugsweise in der Zustimmung der Menge erblickt, wenn sie gleich die historische Entwicklung nicht ausschließt (3, 2, § 9).

III. Den zweiten Unterscheidungsgrund zwischen Kirche und Staat begründet der beiderseitige Zweck. Die Kirche hat an sich und unmittelbar zum Zwecke das ewige Heil ihrer Glieder, vor allem durch die Predigt des Glaubens und Spendung der Sakramente; der Staat dagegen hat an sich zum Zwecke das zeitliche Wohlsein, vor allem in der Pflege des Rechts und der äußeren Lebensordnung. Darum erstreckt sich die Gewalt der Kirche direkt auf die Gewissen, jene des Staates zunächst nur auf die Handhabung der äußeren Ordnung.

IV. Der Natur des Zweckes entsprechen die Mittel, welche zur Erreichung desselben beiderseits in Anwendung kommen. Jene der Kirche sind geistliche (aber nicht rein geistige), die des Staates sind weltliche Mittel.

V. Verschieden bei Kirche und Staat ist ihr Inhalt. Objekt der kirchlichen Gewalt ist die gesamte erlöste Menschheit, Objekt der staatlichen Gewalt ist der natürliche Mensch; dort der Sohn Christi, hier der Sohn Adams. Hieraus folgt:

a) Die Kirche hat wesentlich die Bestimmung, eine Weltkirche zu sein und das gesamte Geschlecht in ihren Schoß aufzunehmen; der Staat dagegen stellt nur für ein Volk oder einen Bund mehrerer Völker die rechtliche Lebensform dar, nie aber, weder tatsächlich noch prinzipiell, für die gesamte Menschheit. Daher ist Universalismus der wesentliche Charakter der Kirche, Partikularismus jener des Staates. b) Ebendarum ist der Staat wie räumlich, so auch zeitlich begrenzt; die Kirche erstreckt sich wie über alle Länder, so über alle Zeiten. c) Darum trägt die Kirche ihren Namen von Christus, und dem Partikularismus der Häresie gegenüber ist sie die katholische, universale; der Staat dagegen wird nach dem Namen des in ihm rechtlich konstituierten Volkes genannt.

Vgl. Iren., Adv. haer. 1, 10, 2. August., Breviculus collationis 3 diei c. 10, 20.

VI. Verschieden sind endlich Kirche und Staat bezüglich ihrer Bedeutung und Würde. Da die Kirche die ewigen Interessen der Menschheit pflegt, der Staat die zeitlichen, erhebt sie sich in dieser Hinsicht wie die Seele über den Leib, wie das Himmlische über das Irdische. Dieser Vergleich ist aber relativ und will keineswegs auf die Rechte, die beiderseits von Gott stammen, angewandt werden. Auch kann der christliche Staat in dem Maße, als er die Aufgabe der Kirche fördert, an ihrer Würde Anteil gewinnen.

Ioan. Chrysost., In ep. 2 ad Cor. hom. 15, 5: *Ὅσον οὖν ψυχῆς καὶ σώματος τὸ μέσον, τοσοῦτον πάλιν αὕτη διέστηκεν ἐκείνης ἡ ἀρχή;* De sacerdotio l. 3, 1: *τοσοῦτον ἀνωτέρω βασιλείας, ὅσον πνεύματος καὶ σαρκὸς τὸ μέσον.* Constit. Apost. 2, 34: *Ὅσῳ ψυχὴ σώματος κρεῖττον, τοσούτῳ ἱερωσύνη βασιλείας.* Die Vergleichung des Unterschiedes von Priestertum und Königtum mit jenem von Himmel und Erde bei Chrysost., In ep. 2 ad Cor. hom. 15, 4: *αὕτη γὰρ ἡ ἀρχὴ τοσοῦτον τῆς πολιτικῆς ἀμείνων, ὅσον τῆς γῆς ὁ οὐρανὸς, μᾶλλον δὲ καὶ πολλῷ πλέον;* vgl. In Hebr. hom. 34, 1; De sacerdotio 3, 5. Vgl. Gregor. Naz., Oratio 2, 10. Isidor. Pelusiota, Ep. 3, 249. Das Bild von Seele und Leib wurde von den Mittelalterlichen festgehalten, wie von Ivo von Chartres (Ep. 100 ad Henricum Regem Angliae), Hugo von St Victor (De sacramentis christ. fidei l. 2, p. 2, c. 4), Papst Innozenz III. (Baluze, Epist. Innoc. I 647 692), Alexander von Hales (Summa theol. p. 3, q. 48, a. 2), Thomas von Aquin (S. th. 2, 2, q. 60, a. 6 ad 3; De

regimine principum 3, 10 [jedoch nicht ihm gehörig]). Selbst Ludwig der Bayer gegen Johann XXII. (Riezler, Die literar. Widersacher der Päpste zur Zeit Kaiser Ludwigs des Bayern, Leipz. 1874, 21), Gerson (Opp. III 1083), Bellarmin (De Rom. Pontifice 5, 3). Analog dem Bilde von Leib und Seele ist jenes von Mond und Sonne, gebraucht von Gregor VII. (Ep. l. 7, 25), Innozenz III. (Ep. l. 1, 401), Gerhoh von Reichersberg (De corrupto Ecclesiae statu, praef. c. 3). Häufig erscheint für das Verhältnis im Mittelalter das Bild der zwei Schwerter (Lc 22, 38), so bei Innozenz III. (Ep. l. 7, 54; l. 10, 141). Nach dem hl. Bernhard (Ep. 256) gehört auch das materielle Schwert in gewissem Sinne der Kirche: Petri uterque (gladius) est: alter suo nutu, alter sua manu, quoties necesse est, evaginandus. Den Vorrang der geistlichen Gewalt sprechen auch die Päpste aus, wie Gelasius I. (Ep. ad Anastasium Imper., ed. Thiel, Epist. Rom. Pontif. I 350), Symmachus (Libellus apolog.), wozu Bossuet bemerkt (Defensio declarationis p. I, l. 1, c. 33: Oeuvres XII 83): Potuisset dicere honorem sacerdotalem superiorem esse honore regio, h. e. praestantiorem, sublimiorem, digniorem, neque quisquam negasset Christianus.

VII. Beide Gewalten sind in ihrer Sphäre die höchsten und als solche voneinander unabhängig; auf ihrer gegenseitigen Eintracht beruht der Friede und das Heil der Völker.

1. Innoc. III., Ep. l. 7, 54 (ad Regem Bohemiae): Sic sibi spiritualis et materialis gladius mutuae mutuant subventionis auxilium e vicissim communicant vires suas, ut defectus ope vicaria suppleant et uterque alterius suppleat imperfectum (vgl. l. 10, 141; 7, 212). Vgl. Leo XIII., Encycl. „Immortale Dei" d. 1. Nov. 1885; Pius X., Encycl. „Communium rerum" (über den hl. Anselm, Freiburg 1909, 35).

2. Denselben Gedanken drücken schon die Väter aus. Gregor. M., Epist. l. 3, 65: ut terrestre regnum caelesti regno famuletur. August., Ep. 185, c. 5 (19) [vgl. c. 2 (8)]: Quomodo ergo reges serviunt in timore (Ps 2, 11), nisi ea, quae contra iussa Domini fiunt, religiosa severitate prohibendo et plectendo? . . . In hoc ergo serviunt Domino reges, in quantum sunt reges, cum ea faciunt ad serviendum illi, quae non possunt facere nisi reges. De civ. Dei 5, 24: Felices eos dicimus, si iuste imperant, . . . si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum maiestatis eius famulam efficiunt. Daher nannte sich Karl d. Gr. in den Kapitularien devotus sanctae Ecclesiae defensor humilisque adiutor. Und Ludwig der Deutsche schreibt (Floss, Leonis VIII. Privilegium de investituris, Friburgi Brisg. 1858, 75): Omnipotens Deus vos ideo praefecit in Apostolatus culmine, ne spiritalis ordo sine iure et lege laberetur in voragine confusionis, nosque vestrae pietati clementer constituit consortes, ut, quod religio reprimere non valet, terror et disciplina saecularis per nos opitulante Christo emendet.

3. Die Unterwerfung der Christen unter die staatliche Gewalt, zugleich aber auch die Unabhängigkeit ihres religiösen Lebens ihr gegenüber wurde von den Aposteln ausdrücklich verkündet. Jedermann soll der Obrigkeit gehorchen, mahnen Petrus und Paulus (1 Petr 2, 13 17. Rom 13, 1—6); denn sie ist Dienerin Gottes auf Erden, zur Handhabung des Rechtes von ihm gesetzt. Die Form, in welcher dieselbe erscheint, ist hier ohne Einfluß, ebensowenig die religiöse und sittliche Beschaffenheit ihrer Träger. Alle Gewalt ist von Gott, der Gehorsam darum nicht bloß ein äußerer, durch Furcht erzwungener, sondern um des Gewissens willen. Vgl. Chrysost., In ep. ad Rom. hom. 23: Dies gilt als Regel für das Verhalten der Christen auch der heidnischen Obrigkeit gegenüber, wie sie der Herr selbst festgesetzt hatte (Mt 22, 21: Reddite ergo, quae sunt Caesaris, Caesari, et quae sunt Dei, Deo), zunächst hinweisend auf die Steuer, damit aber alles bezeichnend, was der Obrigkeit nach Recht und Gesetz gebührt. Aber auch nicht mehr; denn über der Obrigkeit, auch der höchsten, steht ein Höherer, Gott (Io 19, 11), dem wir verpflichtet sind, und im Falle eines Konfliktes beider Gewalten in höherer Weise als dem Kaiser; denn oboedire oportet Deo magis quam hominibus (Act 5, 29).

Hiermit war die Unabhängigkeit des religiös-sittlichen Lebens und jener Institution, in und durch welche dieses begründet und entwickelt werden sollte, für immer festgestellt, während das Heidentum Religion und Moral im Staate aufgehen ließ. „Die Kirche, teuer erkauft, sollte nicht der Menschen Knecht" (1 Cor 7, 23) werden. So hat das Christentum ein Zweifaches geschaffen. Es hat die Untertanenpflicht vertieft und versittlicht, indem es dieselbe als Gewissenssache ansah und im Glauben selbst wurzeln ließ; es hat aber auch eine höhere Ordnung des Lebens enthüllt, das Leben in der geoffenbarten Wahrheit und Liebe, und eine neue Gesellschaft gegründet, in der es immerfort gepflegt werden soll. Alles das hat Augustinus kurz zusammengefaßt (De civ. Dei 19, 17):

Rerum vitae huic mortali necessariarum utrisque hominibus et utrique domui communis est usus; sed finis utendi cuique suus proprius multumque diversus. Ita etiam terrena civitas, quae non vivit ex fide, terrenam pacem appetit. . . . Civitas autem caelestis, vel potius pars eius, quae in hac mortalitate peregrinatur, et vivit ex fide, etiam ista pace necesse est utatur, donec ipsa, cui talis pax necessaria est, mortalitas transeat. Ac per hoc, dum apud terrenam civitatem velut captivam vitam suae peregrinationis agit . . . legibus terrenae civitatis, quibus haec administrantur, quae sustentandae mortali vitae accommodata sunt, obtemperare non dubitat, ut, quoniam communis est ipsa mortalitas, servetur in rebus ad ipsam pertinentibus inter civitatem utramque concordia. Eine Ursache des Gegensatzes sei nur dann gegeben, wenn der Staat seine falschen Götter der Kirche aufdrängen wolle; außerdem: haec caelestis civitas . . . ex omnibus gentibus cives evocat, atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem, non curans, quid in moribus, legibus institutisque diversum est . . . nihil eorum rescindens nec destruens, immo etiam servans ac sequens, quod licet diversum in diversis nationibus, ad unum tamen eundemque finem terrenae pacis intenditur, si religionem, qua unus summus et verus Deus colendus docetur, non impedit. Utitur ergo etiam caelestis civitas in hac sua peregrinatione pace terrena, et de rebus ad mortalem hominum naturam pertinentibus, humanarum voluntatum compositionem, quantum salva religione et pietate conceditur, tuetur atque appetit.

4. Unter Konstantins Sohn Konstantius begann die Einmischung der Kaiser in die inneren Angelegenheiten der Kirche, welchem Beginnen die Bischöfe mit Entschiedenheit sich widersetzten, mit Hinweis auf die von Gott gegebene Autonomie der Kirche. So Hosius von Córdoba bei Athanasius (Historia Arianorum n. 44): *Μὴ τίθει σεαυτὸν εἰς τὰ ἐκκλησιαστικά, μηδὲ σὺ περὶ τούτων ἡμῖν παραχελεύου· ἀλλὰ μᾶλλον παρ' ἡμῶν σὺ μάνθανε ταῦτα· σοὶ βασιλείαν ὁ θεὸς ἐνεχείρισεν, ἡμῖν τὰ τῆς ἐκκλησίας ἐπίστευσε.* Ebd. 77: Wer sollte nicht an den von Daniel (9, 27) geweissagten Greuel denken, wenn er sieht *ἐξάρχοντα τῶν νομιζομένων ἐπισκόπων καὶ προκαθήμενον τῶν ἐκκλησιαστικῶν κρίσεων*? Gregor. Naz., Orat. 17, 8: *Καὶ ὁ τοῦ Χριστοῦ νόμος ὑποτίθησιν ὑμᾶς τῇ ἐμῇ δυναστείᾳ καὶ τῷ ἐμῷ βήματι. Ἄρχομεν γὰρ καὶ αὐτοί· προσθήσω δέ, ὅτι καὶ τὴν μείζονα καὶ τελειωτέραν ἀρχήν· ἢ δεῖ τὸ πνεῦμα ὑποχωρῆσαι τῇ σαρκί, καὶ τοῖς γηΐνοις τὰ ἐπουράνια.* Dasselbe Bild Constit. Apost. 2, 34. Ioan. Chrysost., In Isaiam hom. 4, 4: *Μένε ἔσω τῶν οἰκείων ὅρων· ἄλλοι ὅροι βασιλείας, καὶ ἄλλοι ὅροι ἱερωσύνης· ἀλλ' αὕτη μείζων ἐκείνης.* „Schön und mit der dem Bischofe und Christen ziemenden Freimütigkeit" (Neander) sagt Hilarius von Poitiers (Libellus I ad imperatorem Constantium 2, b): Idcirco laboratis (Caesares) et salutaribus consiliis rempublicam regitis ... ut omnes, quibus imperatis, dulcissima libertate potiantur. ... Certe vox exclamantium a tua mansuetudine exaudiri debet: Catholicus sum, nolo esse haereticus; Christianus sum, non Arianus. ... Aequumque debet videri sanctitati Tuae, ut qui timent Dominum Deum divinumque iudicium, non polluantur aut contaminentur exsecrandis blasphemiis, sed habeant potestatem, ut eos sequantur episcopos et praepositos, qui et inviolata conservant foedera caritatis et cupiunt perpetuam et sinceram habere pacem. Ambros., Ep. 20, 9: Mandatur: Trade basilicam. Respondeo, nec mihi fas est tradere, nec tibi accipere, imperator, expedit. ... Scriptum est: Quae Dei Deo, quae Caesaris Caesari. Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem ecclesiae. Publicorum tibi moenium ius commissum est, non sacrorum. Ep. 21, 4: Quando audisti, clementissime imperator, in causa fidei laicos de Episcopo iudicasse? Imperator intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam est; bonus imperator quaerit auxilium Ecclesiae, non refutat. Hilar., Libellus c. Auxentium n. 3: Quibusnam suffragiis ad praedicandum evangelium usi sunt? ... anne aliquam sibi assumebant e palatio dignitatem? ... Nerone aut Vespasiano aut Decio patrocinantibus tuebantur? Ambros., Ep. 21, 2 ad Valentinianum [II.]: Sacerdotes de sacerdotibus voluit iudicare. Von seiten der Kaiser wurde dieses Recht der Kirche anerkannt. Euseb., Vita Constantini 4, 24: *Ἡμεῖς μὲν τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας· ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἂν εἴην.*

VIII. Wenngleich die weltliche Gewalt in ihrer Sphäre unabhängig und die höchste ist, so empfängt sie dennoch eine (moralische) Leitung durch die geistliche Gewalt, welche alle irdischen Verhältnisse zu dem höchsten und letzten Ziele der Menschheit hinzuordnen hat. Auch die Staatsgewalt ist der Wahrheit, der sittlichen Lebensnorm der Gerechtigkeit, dem göttlichen Willen unterworfen. Insofern ist die weltliche Gewalt von der geistlichen abhängig.

1. Hierüber die Entwicklung von Thomas (De regime principum): Letztes Ziel der Menschheit ist die Seligkeit in Gott (1, 14), zu dem der Glaube und die übernatürlichen Tugenden führen unter der Leitung des geistlichen Regiments, an dessen Spitze der Papst steht (ebd.); da weder die zeitliche Glückseligkeit noch die natürlichen Tugenden das letzte Ziel bilden, so müssen auch sie zum letzten Ziele hingeordnet werden. Ebendarum steht das Priestertum, per quod homines traducuntur ad caelestia, an sich höher

als das Königtum; denn ein Regiment steht um so höher, je höher das Ziel ist, zu dem es führt. So ist das materielle Wohl sehr wichtig für ein glückliches Volksleben, aber doch nur quasi instrumentale et secundarium, da das höchste aller irdischen Güter, die Einheit im Frieden (unitas pacis), nur durch die Pflege des höheren, religiös-sittlichen Lebens erreicht wird. Darum ist die weltliche Gewalt an sich unabhängig, aber insofern nicht absolut unabhängig, als sie das letzte Ziel von allem nicht aus dem Auge verlieren darf. Vgl. In II Sent. dist. 44, q. 2, a. 3 exp. ad 4: Dicendum quod potestas spiritualis et saecularis utraque deducitur a potestate divina; et ideo in tantum saecularis potestas est sub spirituali, in quantum est a Deo supposita, scl. in his, quae ad salutem pertinent. Et ideo in his magis est oboediendum potestate spirituali quam saeculari. In his autem, quae ad bonum civile pertinent, est magis oboediendum potestati saeculari quam spirituali sec. Matthaei „Reddite, quae sunt Caesaris, Caesari". S. th. 2, 2, q. 23, a. 4 ad 2: Virtus vel ars, ad quam pertinet finis ultimus, imperat virtutibus vel artibus, ad quas pertinent alii fines secundarii. Vgl. Dante Alighieri, De Monarchia ll. III.

2. So schreibt Antonelli an Fürst Chigi am 19. März 1870: „Wenn das weltliche Wohlsein, welches das Ziel der bürgerlichen Gewalt ist, der ewigen Seligkeit, welche das geistliche Ziel des Sacerdotiums ist, untergeordnet ist, folgt daraus dann nicht, daß zum Behufe der Erreichung des Zweckes, wozu Gott sie aufgerichtet hat, eine Gewalt der andern untergeordnet ist, wie die Zwecke sich gegenseitig untergeordnet sind, die sie verfolgen?" Suarez, De legibus ac Deo legislatore l. 4, 9: Regula regiminis temporalis, ut sit recta et honesta, debet esse spiritualis. Ergo necesse est, ut ipsamet potestas temporalis regendi reguletur per spiritualem, et hoc est illi esse subiectam et subordinatam. M. Gerbert, De legitima potestate ecclesiastica de iure circa sacra et profana, Friburgi Brisg. 1761, l. 4, c. 1, § 1: Dubitandum non est, cum finis spiritualis regiminis sit longe praestantissimus, ac hominis ad aeternam vitam destinati ultimus et supremus, ei omnes alios subordinari debere et cedere, si quae collisio officiorum contingeret. ... Quodsi ergo in regimine saeculari sit aliquid, quod spirituali obsit, cedat necesse est potiori iuri nobiliorique fini; quidquid contra prodest, et facit ad consecutionem finis praestantioris, ex parte ignobiliore inferioreque consecrandum est et deferendum parti superiori. Walter, Naturrecht und Politik im Lichte der Gegenwart[2], Bonn 1871, § 515: „Der Staat ist nicht mehr der letzte Zweck, dem sich der einzelne ganz hingeben und dem nötigenfalls die Rechte der Persönlichkeit zum Opfer gebracht werden müssen. Er ist für sie nicht das Höchste, sondern er hat die der Heilung und der Erlösung des Menschen und seiner wesentlichen Bestimmung dienenden Anstalten über sich. Die Majestät und Gewalt der Obrigkeit beruht auf dem Auftrage und der Stellvertretung Gottes, und es ist ihr Beruf, für die Erweiterung des Reiches Gottes und für die Erziehung der Menschheit zu ihrer überirdischen Bestimmung nach Kräften mittätig zu sein. Absolut unabhängig ist darum keine Staatsgewalt." Guizot, De l'Église 167: Le caractère essentiel de l'esprit chrétien est le respect de la règle et du droit, de tous les droits, des droits de Dieu comme des droits de l'homme, des droits du gouvernement comme des droits du peuple. Hundeshagen (Doves Zeitschrift für Kirchenrecht I, Berlin 1861, 259): „Innerhalb des Christentums gibt es keinen Standpunkt, von welchem aus nicht das als gewiß gälte, daß der Himmel das Höhere, die Erde das Niedere und Untergeordnete, daß das Heil der Seelen unvergleichlich mehr ist als alles irdische Wohlbefinden, daß von der Majestät des Heiligen jede andere Majestät unendlich überragt wird, daß

die Handreichung zum Himmel vor jeder andern Art von Handreichung für die Zwecke des irdischen Lebens den ganzen in der Natur der Sache liegenden Vorsprung besitzt."

3. Das Ideal des Verhältnisses von Staat und Kirche ist demnach dieses, daß der Staat negativ keine Maßregel trifft, welche die Zwecke der Kirche hindert — der christlichen Obrigkeit ist dies geradezu verboten —, und daß er positiv alles jenes durch seine Gesetzgebung fördert, was dem Zwecke der Kirche entspricht. Letzteres ist jedoch nach Suarez (De legibus l. 3, 7) nicht immer Pflicht, sondern nur Rat. Wenngleich der Staat der natürlichen Ordnung angehört, so ist er doch nach dem Plane der Vorsehung die Basis und Bedingung für die Wirksamkeit der Kirche und darum in einem Verhältnisse zur übernatürlichen Ordnung, wie die Natur überhaupt zur Gnade. In der Wirklichkeit wird sich das Verhältnis verschieden gestalten.

„Die Lehre von der gänzlichen Sonderung von Kirche und Staat (Syllabus prop. 55), wie man in neuerer Zeit sie aufgestellt, ist eine durch und durch nichtige, abgeschmackte, widersinnige und ganz und gar verwerfliche Irrlehre; verwerflich in der Theorie, weil sie aus leeren und nichtigen Abstraktionen hervorgegangen; verwerflich in der Praxis, weil sie, von politischen und kirchlichen Revolutionären ersonnen, zum gleichen Verderben von Staat und Kirche führt. Die Scheidung ist nichtig in der Lehre, denn im ganzen Umkreise des Daseins im Himmel und auf Erden stehen nirgendwo schroffe, ganz und gar voneinander gelöste und unvermittelte Gegensätze einander gegenüber, weil eine solche Lösung, wenn sie je möglich wäre, sich ganz und gar aufheben und vernichten würde. Es ist vielmehr durch alle Gebiete der Wirklichkeit also beschaffen, daß die Entgegensetzungen gegenseitig sich durchdringen, sich in mancherlei Verhältnissen binden, mildern und mäßigen, wo dann statt des einen schreienden und toten Widerspruchs die Fülle gebundener Wirksamkeiten und Gegenwirksamkeiten sich entwickelt, in deren Spiele alles Leben sich in seinem gedeihlichen Ablauf äußert. Wenn dies von irgend einem Verhältnis gilt, so muß es vor allem für das von Kirche und Staat seine Geltung haben, denn die ganze christliche soziale Ordnung ist von Anfang an auf dieses gänzliche Durchdringen und Durchwachsen der beiden Sozietäten gebaut gewesen" (J. Görres, Athanasius, Regensburg 1837, 23).

IX. Über das Verhältnis der geistlichen Gewalt zur weltlichen haben sich innerhalb der katholischen Kirche drei Anschauungen gebildet, welche den gemeinsamen Grundsatz der Superiorität der Kirche über den Staat in verschiedener Weise formulieren, entweder als potestas directa Ecclesiae in temporalia oder potestas indirecta oder nur als potestas directiva. Wie Bellarmin (Disputationes de controversiis christ. fidei I, controv. 3: De Summo Pontifice l. 5, c. 1) bemerkt, ist die zweite Anschauung die wahrscheinlichere und den meisten Theologen gemeinsame.

Die zweite Meinung lautet nach Bellarmin (a. a. O. c. 6): Pontificem ut Pontificem, etsi non habeat ullam mere temporalem potestatem, tamen habere in ordine ad bonum spirituale summam potestatem disponendi de temporalibus rebus omnium Christianorum. . . . Quando politica potestas et ecclesiastica sunt coniunctae, unum corpus (wie Leib und Seele) efficiunt, ideoque inferior debet esse superiori subiecta et subordinata. Itaque spiritualis non se miscet temporalibus negotiis,

sed sinit omnia procedere, sicut antequam essent coniunctae, dummodo non obsint fini spirituali, aut non sint necessaria ad eum consequendum. Si autem tale quid accidat, spiritualis potestas potest et debet coercere temporalem omni ratione ac via, quae ad id necessaria esse videbitur. Diese indirekte Gewalt der Kirche über das Zeitliche, weil in der Aufgabe der Kirche selbst wurzelnd, ist eine geistliche; das Zeitliche ist Gegenstand dieser Gewalt nur insofern, als es eine religiös-sittliche Beziehung hat. Dies war Grundsatz der alten Kirche; wir gehorchen der weltlichen Obrigkeit, aber nur si religionem non impedit, si non est contra divina praecepta (August., De civ. Dei 19, 17 19); darum ist ratione peccati die weltliche Gewalt der geistlichen unterworfen (Bianchi, Della potestà e della polizia della Chiesa III 1). Ebenso lehrten die großen Theologen des Mittelalters; erst der erste Artikel der Declaratio Cleri gallicani vom Jahre 1682 verwarf jede direkte und indirekte Gewalt der Kirche über das Zeitliche.

Es ist wohl zu beachten, daß die Gewalten, welche der Kirche zur Verteidigung ihres Bestandes absolut nötig sind, praktisch auch nur sich geltend machen, wo dieser Bestand bedroht wird, und die persönliche Freiheit so wenig prinzipiell aufheben als das absolute Recht des Kriegsherrn die Verfügungsfreiheit des Bürgers im Frieden. Vgl. Leibniz, Oeuvres, éd. Foucher de Careil, I, Paris 1859, 264: Quant au pouvoir de l'Église sur les matières temporelles, je crois qu'il le faut reconnaître à l'égard d'une influence indirecte, que les matières temporelles peuvent avoir sur le salut des âmes. L'Église doit régler le cas de conscience encore à l'égard de l'obéissance due ou non due aux souverains. Die Leugnung dieses Grundsatzes wäre eine Unterdrückung der Gewissensfreiheit.

X. Einem Mißbrauch der kirchlichen Gewalt ist schon dadurch Einhalt geboten, daß diese schließlich nur auf der Kraft der Überzeugung ruht und eine rein moralische ist, während dem Staate alle materiellen Mittel zu Gebote stehen. Ohnehin verdankt die Kirche den öffentlichen Frieden und Rechtsschutz dem Staate; darum ist sie die geborene Hüterin alles staatlichen Rechtes. Was den sonst so oft vorgebrachten Einwurf betrifft, daß nach unserer Lehre von der Unabhängigkeit beider Gewalten sich ein Staat im Staat bilde, so fällt dieser durch die Tatsache, daß die kirchliche Gesellschaft durch Zweck, Ursprung und Mittel von der staatlichen und diese von der kirchlichen verschieden ist und darum ihre Glieder nach diesen verschiedenen Beziehungen der einen oder andern Gewalt unterworfen sind.

XI. Wenngleich jeder Gewalt ihre bestimmte Sphäre zugewiesen, so soll doch hiermit das Gebiet der causae mixtae nicht geleugnet werden, welches Personen und Sachen in sich begreift, die der einen wie der andern Gewalt, aber unter verschiedenen Gesichtspunkten, an-

gehören. Ihre Regelung geschieht auf dem Wege der Indulte und Konkordate.

Sowohl der Natur der Sache nach (z. B. Ehesachen) als auch infolge historischer Entwicklung haben sich die causae mixtae herausgebildet; letzteres war dann der Fall, wenn das weltliche Regiment die Leitung von Angelegenheiten, welche an sich ihm zukommen, der kirchlichen Autorität überlassen hat, oder die Kirche die Ausübung an sich geistlicher Rechte (ius patronatus) der weltlichen Autorität unterstellte. Auch gibt es eine Reihe kirchlich-staatlicher Institute, deren segensreiches Gedeihen nur durch das Zusammenwirken beider Gewalten ermöglicht wird, wie z. B. Unterricht und Erziehung. Näheres bei Phillips, Kirchenrecht II 538 ff.

XII. Während die katholische Kirche kraft der ihr von Christus verliehenen souveränen Autorität immer als eine vollkommene Gesellschaft neben dem Staate erschien und so die Hüterin der Religions- und Gewissensfreiheit geworden ist, verfiel der Protestantismus unter das Joch der Staatsgewalt (Cäsaropapismus).

1. Zur Aufrechthaltung seiner Lehren hatte Luther sich genötigt gesehen, die weltliche Gewalt anzurufen und ihr das Kirchenregiment zu übergeben, womit nach dem Urteile A. Menzels (Neuere Geschichte der Deutschen von der Reformation bis zur Bundesakte [6 Bde, Breslau 1854—1855] V² 4) das Luthertum in ein ganz neues Stadium eintrat. Schon Johann der Beständige, Kurfürst von Sachsen († 1532), ließ, aufgefordert durch Luther, aus geistlichen und weltlichen Mitgliedern eine Kommission zusammensetzen und durch diese eine Kirchenvisitation vornehmen. Luther sagt in seinem Schreiben (Menzel a. a. O. I 338): „Wohlan, lieber Herzog Johann, Dir befehle ich meinen edelsten Schatz, Du sollst Vater über sie sein; denn unter Deinem Schutz und Regiment will ich sie haben, und Dir die Ehre antun." Theoretisch wollten die Reformatoren immer noch zwischen Staat und Kirche trennen; allein die Macht der Verhältnisse, die Angriffe der „Schwarmgeister" trieben sie vorwärts. Die weltliche Obrigkeit nahm zunächst in Bezug auf die äußere Jurisdiktion, dann aber auch in Bezug auf die Lehre in ihren Territorien die bischöflichen Rechte faktisch in Anspruch, wofür sie den besten Vorgänger in Heinrich VIII. hatte.

2. Dieser tatsächliche Bestand sollte nun wissenschaftlich gerechtfertigt werden. So entstanden drei Systeme: das Episkopal-, Territorial- und Kollegialsystem. Das Episkopalsystem leitete die bischöflichen Rechte durch Devolution her oder betrachtete sie als ihm ursprünglich zugehörige, von den Bischöfen nur usurpierte; das Territorialsystem betrachtete die Kirchengewalt in der Staatsgewalt mit inbegriffen, das Kollegialsystem als Übertragung von den Gemeinden als den ursprünglichen Trägern. Vgl. Döllinger, Kirche und Kirchen, Papsttum und Kirchenstaat, München 1861, 53.

Zweite Abhandlung.

Eigenschaften und Merkmale der Kirche.

Sofern die Kirche als gesellschaftliche Institution das Reich Christi ist, in welcher die Fülle der Wahrheit und Gnade für alle kommenden Geschlechter niedergelegt ist, entsteht für die vernünftige Erkenntnis die Frage nach den diesem Beruf entsprechenden Eigenschaften. Die mit dieser Ausstattung begründete Pflicht aller, in sie einzutreten, führt zur weiteren Frage nach den Merkmalen, an denen die Kirche Christi sicher erkennbar ist, durch die sie sich von falschen Kirchenbildungen unterscheidet. Die Merkmale (notae) sind jene notwendigen, wesentlichen, unverlierbaren Eigenschaften der wahren Kirche, welche sichtbar in die Erscheinung treten und von allen als solche erkannt werden können. Wohl sind alle Merkmale auch Eigenschaften der Kirche, aber nicht umgekehrt, da nicht alle ihre Eigenschaften sichtbar hervortreten. Wir handeln demnach:

Erstes Glied: Von den Eigenschaften der wahren Kirche Christi.

Zweites Glied: Von den Merkmalen der wahren Kirche Christi.

Die Lehre von den Merkmalen scheidet von vornherein alle falschen Religionsgesellschaften für unsere Betrachtung aus; jene von den Eigenschaften führt uns ein in das volle Verständnis der Kirche als des Reiches Gottes auf Erden.

Die Abhandlung von den Merkmalen der wahren Kirche leitet Bellarmin (Disputationes de controversiis christ. fidei I, controv. 4, l. 4, c. 1) mit folgenden Worten ein: Controversia de notis verae Ecclesiae ... utilissima est; omnes enim confitentur, in sola vera Ecclesia esse veram fidem, veram peccatorum remissionem, veram spem salutis aeternae. ... Nec haeretici ea negant. Idcirco omnis haeresis ad se solam trahit veram Ecclesiam, et alios omnes extra veram Ecclesiam ponit, ut Lactantius (l. 4, c. ult.) docet. Sed tamen singuli quique haereticorum coetus se potissimum Christianos et suam esse Catholicam Ecclesiam putant. Itaque, si in hac controversia conveniremus, reliquae omnes facile componerentur.

Erstes Glied.

Die Eigenschaften der wahren Kirche Christi.

Unter den Eigenschaften der wahren Kirche Christi fordern besonders drei im apologetischen Interesse eine nähere Untersuchung: die Sichtbarkeit, die Unvergänglichkeit und die Unfehlbarkeit. Die Sichtbarkeit ist grundlegend für ihre Aufgabe, dem Suchenden das Heil zu vermitteln, insofern die freie Wirksamkeit des Menschen zum Heilswerk nötig ist, die Unvergänglichkeit, insofern die Kirche nach Gottes Willen dazu erforderlich ist. Zu dieser verhält sich die Unfehlbarkeit wie die Folge zum Grunde; denn eine Kirche, die im Glauben irrt, kann die wahre Führerin zum Heil, die wahre Kirche Christi nicht sein, deren Fundament nur der wahre Glaube sein kann. Danach behandeln wir:

1. Die Lehre von der Sichtbarkeit der wahren Kirche Christi (visibilitas Ecclesiae);

2. die Lehre von der Unvergänglichkeit der wahren Kirche Christi (indefectibilitas seu perennitas Ecclesiae);

3. die Lehre von der Unfehlbarkeit der wahren Kirche Christi (infallibilitas seu inerrantia Ecclesiae).

§ 7. Sichtbarkeit der Kirche.

I. Soll die Kirche eine Anstalt sein, durch die der Mensch in sittlich freiem, persönlichem Streben das Heil gewinnen muß, dann ist es nötig, daß sie von Menschen erkannt werden kann als gottmenschliche Anstalt und *sichtbar* ist. Die wahre Kirche Christi ist sichtbar, insofern sie als solche wahrnehmbar in dieser Welt erscheint.

1. Wenn wir von der Sichtbarkeit der Kirche sprechen, so sprechen wir von der Kirche als solcher (ut Ecclesia); wir sagen aber nicht, daß die Kirche *in allem sichtbar* sei. Denn unsichtbar ist Gott der Dreieine, der in ihr wohnt (1 Cor 3, 16; 6, 19. Io 14, 20 23; 17, 20—24); nicht sichtbar ist Christus, ihr Haupt (Col 1, 18 21. Eph 1, 22; 5, 23), ihr Bräutigam (Eph 5, 28), ihre unsichtbare Speise und ihr Trank (Io 6, 54 f. 1 Cor 10, 16), der ihr das himmlische Leben vermittelt; nicht sichtbar der Heilige Geist, der sie in alle Wahrheit leitet (Io 14, 16), das Unterpfand der Liebe (2 Cor 1, 22; 5, 5. Eph 1, 14), durch den alle glauben (1 Cor 12, 9), der seine Gaben spendet (1 Cor 12, 4 f), der die Kirche wie die Seele den Leib durchwohnt und mit übernatürlichem Leben durchdringt (Gal 5, 18—25. 1 Petr 3, 4). Aber doch wird dieses innere göttliche Leben auch sichtbar, so daß die wahre Kirche Christi *in ihren wesentlichen Elementen* sichtbar wird, ähnlich wie die sichtbare Schöpfung die wesentlichen Eigenschaften Gottes offenbart, wie in Christo die Gottheit in der Menschheit wohnt, im Menschen die begnadigte Seele den Leib verklärt. Ist Christus das Haupt seiner Kirche, so ist er es nicht bloß für die Seelen, sondern auch für die Leiber ihrer Glieder; darum kann die Kirche nicht anders als zugleich auch sichtbar sein. *Thom.*, S. th. 3, q. 8, a. 2: Dicendum, quod corpus humanum habet naturalem ordinem ad animam rationalem, quae est propria forma eius et motor; et in quantum quidem est forma eius, recipit ab anima vitam et ceteras proprietates convenientes humano corpori secundum suam speciem; in quantum vero anima est motor corporis, corpus instrumentaliter servit animae. Sic ergo dicendum est, quod habet vim influendi humanitas Christi, in quantum est coniuncta Dei Verbo.... Unde *tota humanitas Christi secundum scl. animam et corpus influit in homines et quantum ad corpus*; uno modo in quantum membra corporis exhibentur arma iustitiae in anima existenti per Christum, alio modo, in quantum vita gloriae in anima derivatur ad corpus.

2. Die Reformatoren hatten ihre guten Gründe, die Kirche als die Gemeinde der Heiligen zu definieren. „Eine geschlossene äußere Gemeinschaft mit den Kennzeichen der wahren Kirche kann im Art. 7 der *Confessio Augustana*

deshalb unmöglich gemeint sein, weil dort von dieser Kirche zugleich gesagt ist, daß sie alle Zeiten müsse sein und bleiben, und weil eine solche sichtbare Kirche anderseits doch 1500 Jahre lang nicht war" (v. Scheurl im Nördlinger Korrespondenzblatt 1854, Januar). „Die Anerkennung der unsichtbaren Kirche gehört insbesondere zum evangelischen Bekenntnisse gegenüber der römischen Kirche; ist ja auch die evangelische Kirche selbst vor der Reformation . . . ganz unsichtbar gewesen, ohne darum jemals zu erlöschen; oder wo und wie ist die evangelische Kirche so lange Zeit vor 1517 gewesen?" (Göschel, Über sichtbare und unsichtbare Kirche, in Hengstenbergs Evang. Kirchenzeitung, 19. April 1854; vgl. Kaftan, Dogmatik, Freiburg i. Br. 1897, 584 588 ff.) Derselbe Grund nötigt auch Palmer zur Behauptung der Unsichtbarkeit der Kirche (A Treatise on the Church of Christ I[3] 26): In fact, the Reformed seem generally to have taught the doctrine of the visibility of the church until some of them deemed it necessary, in consequence of their controversy with the Romanist, to ask them where their church existed before Luther, to maintain that the church might sometimes be invisible. Dasselbe bekennt Jurieu bei Bossuet, Histoire des variations des églises prot. l. 15, n. 17 (Oeuvres XV, Paris 1863, 68).

Schon die Fratizellen hatten die unsichtbare Kirche in Gegensatz zu der sichtbaren gestellt. Ioannes XXII. a. 1318: Duas fingit ecclesias, unam carnalem, . . . aliam spiritualem, . . . in qua ipsi soli continentur . . .; apud ipsos solos . . . auctoritas perseverat (Denz. n. 485 486); die Albigenser (Hurter, Geschichte Papst Innozenz' III. und seiner Zeitgenossen [4 Bde, Hamburg 1842], II 204), Wiclif und Hus behaupteten ebenfalls die Unsichtbarkeit der Kirche. Nach Luther „enthält" die sichtbare Kirche (ohne sich mit ihr zu decken, vgl. Kaftan a. a. O. 587) die unsichtbare, sie ist die Kirche „insgemein" oder per synekdochen. „Ist der Artikel wahr (Ich glaube an die heilige allgemeine Kirche), so folgt daraus, daß die heilige christliche Kirche niemand sehen kann, noch fühlen, mag auch nicht sagen: sieh, hier oder da ist sie. Denn, was man glaubet, das sieht oder empfindet man nicht; was man sieht oder empfindet, das glaubet man nicht" (Großer Katechismus S. 498; vgl. Vom Bapstthumb, Jenaer Ausgabe I 266; De abroganda Missa privata p. 1). Melanchthon (Loci communes, 1543) betont im Gegensatz zu den Wiedertäufern wieder die sichtbare Kirche; die Kirche ist nicht bloß congregatio sanctorum, sondern coetus vocatorum, qui est Ecclesia visibilis, nec alibi electos illos esse somniemus, nisi in hoc ipso coetu visibili. Calvin (Institutio religionis christ. IV 1) hebt noch bestimmter, wenngleich die reformierten Bekenntnisse die Unsichtbarkeit der Kirche statuieren (Confessio Helvetica posterior XVII. Confessio Scotiae art. 17), die Autorität des äußeren Lehramtes hervor.

„Im Sinne der Symbole würde also die Definition lauten müssen: Kirche ist die Gemeinschaft der Christen, welche nach ihrem unsichtbaren Wesen die Gesellschaft des Glaubens (societas fidei), nach ihrer sichtbaren Erscheinung die Gläubige und Ungläubige umschließende, an Wort und Sakrament erkennbare Gesellschaft (externa societas signorum) ist. Wenn nun gegen diesen Begriff nicht bloß katholische Polemiker, sondern auch Lutheraner von freierer wie strengerer Richtung eingewendet haben, daß er eine unvereinbare Zweiheit einschließe, so wird man mindestens zugestehen müssen,

daß dieser Einwurf sehr nahe liege. Betrachten wir eine einzelne Gemeinde (Ecclesia particularis), so ist zwar gewiß, daß die himmlischen Güter nur denen zu gute kommen, die im Glauben stehen; allein diese Gläubigen bilden nicht einmal im Geiste eine besondere Genossenschaft, da auf alle berufenen Glieder der Heilige Geist seinen himmlischen Einfluß ausübt, geschweige denn äußerlich, da ja Gläubige und Ungläubige an den Gnadenmitteln teilhaben, den Gottesdienst besuchen, unter der Pflege des göttlichen Amtes stehen. Wohl bilden die treuen Bürger eines Staates den Kern desselben, aber sie sind nicht der Staat. Und das gilt von allen Kreisen des Lebens. Wenn also in einer einzelnen Gemeinde die Unterscheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen weder innerlich noch äußerlich sich vollziehen läßt, so kann diese Unterscheidung auch nicht den Begriff einer Gemeinde bestimmen; ebendarum auch nicht für die allgemeine Kirche. ... Gehören Wort und Sakrament zum Wesen der Kirche, so kann auch die Bestimmung: die Kirche ist wesentlich die Gemeinschaft der Gläubigen, nicht erschöpfend sein. Melanchthon der Spätere hat die Mängel seines früheren Kirchenbegriffs gefühlt. Er erklärt sich in der letzten Ausgabe der Loci gegen die einseitige Bestimmung der Kirche als einer unsichtbaren: Nec alibi Deus se patefecit nisi in Ecclesia visibili, in qua sonat vox Evangelii, nec aliam si fingamus Ecclesiam invisibilem et mutuam hominum in hac vita viventium, und definiert in der Confessio Eccl. Saxonicae die Kirche: Coetus amplectentium evangelium Christi et recte utentium Sacramentis, in quo Deus est efficax et multos ad vitam aeternam regenerat" (Kahnis, Lutherische Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt III, Leipzig 1868, 528).

3. „Geht man bis auf den Ausgangspunkt der Polemik Luthers gegen den katholischen Kirchenbegriff zurück, so ist die unsichtbare Kirche hier offenbar der Mauerbrecher, welcher gegen die Papstkirche mit ihrer Macht über die Bestimmung der Lehre, mit ihrem Bannrecht usf. gerichtet ist. Luther, in den Bann getan, spricht es kühn aus, ‚daß von der unsichtbaren Kirche kein Bann der Kirche ausschließen könne'. Man sieht, die unsichtbare Glaubenskirche hat hier zu ihrem Gegensatze die sichtbare Kirchenordnung und die durch sie bestimmte Tradition. Im Unterschied der idealen und der empirischen Kirche kommt der echt reformatorische (sic) Gedanke zu Tage, daß der Glaube allein von absolutem Werte sei, die Verfassung der Kirche dagegen und ihre Doktrin nur der empirischen Gestalt der Zeit angehöre. Dies ist das eigentliche, in der späteren Zeit freilich sehr verdeckte und vergessene Motiv der Lehre von der unsichtbaren Kirche" (Schwarz in Berliner Protest. Kirchenzeitung, 17. März 1855).

„Eine unsichtbare Kirche, die nur eine innere Gemeinschaft darstellt, bildet, soweit sie sichtbar ist, keine Kirche" (Lipsius, Lehrbuch der evang.-protest. Dogmatik, Braunschweig 1876, 800). „Daß die unsichtbare Kirche die Kirche, die wahre Kirche sei, ist gewiß falsch, da sie vielmehr nur das Fundament, die Lebensquelle, die Geistessubstanz der Kirche ist. Denn ohne Gemeinschaft gibt es keine Kirche, und die Gemeinschaft ist eine sichtbare, durch sichtbare Mittel bedingte. ... So bekommt man einen ganz falschen Gegensatz, den der vere credentes und der admixti hypocritae, der wahren und der Namenchristen, zwei Haufen von Menschen, in welche die Kirche zerfällt" (Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie, Leipzig 1876, 382). Die Sichtbarkeit der Kirche bekennt auch die orthodoxe Kirche. Vgl. Macarius, Handbuch zum Studium der christlichen, orthodox-dogmatischen Theologie, deutsch von Blumenthal, Moskau 1875, 289.

II. Da die Kirche der Leib Christi und die Fortsetzung seines Werkes der Erlösung in der Menschheit ist, so haben wir eine zweifache Sichtbarkeit an ihr zu unterscheiden, wie bei Christus selbst:

eine rein sinnliche und menschliche und eine göttlich-menschliche. Jene kann auch als visibilitas materialis, diese als visibilitas formalis bezeichnet werden.

1. Als die Katholiken den Reformatoren ihren völlig neuen und unerhörten Begriff einer unsichtbaren Kirche vorhielten, suchten diese sich dadurch zu rechtfertigen, daß sie unterschieden zwischen der Ecclesia visibilis, die durch die externa societas signorum et rituum Ecclesiae gebildet wird, und der Ecclesia invisibilis, quatenus est societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus fidelium habitantis (L. Hutter, Compendium locorum theolog. 17, 7, ed. Berol. 1855, 118). Dagegen schon Suarez (Defensio contra Regem Angliae 1, 7); in neuester Zeit haben die Anglikaner wiederholt denselben Gedanken ausgesprochen. Vgl. The British and Foreign Evangelical Review 1855, n. 13. Aber jene verhält sich zu dieser rein äußerlich und zufällig, ist nur eine „kirchliche Masse". Demnach besteht, wie oben Kahnis bemerkt, immer eine Scheidung zwischen Kirche und Kirche. Wie kann aber eine bloß unsichtbare oder nach ihrer sichtbaren Seite aller Sünde und allem Irrtum unterworfene sog. Kirche eine göttlich garantierte äußere Glaubensnorm bieten, wie kann sie Amt, Zucht und Verfassung aus sich heraussetzen? Den Katholiken gegenüber gab daher Luther immer die letzte Entscheidung dem inneren Worte; den „Schwarmgeistern" gegenüber, die dasselbe Prinzip für sich in Anspruch nahmen, hielt er das äußere Wort fest und stützte sich sogar auf die Autorität der sichtbaren Kirche und die „lieben Väter" (Sendbrief wider etliche Rottgeister, 1532: Werke, herausgegeben von Walch XX 2089). Daher ein stetes Schwanken zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche bei ihm wie in der gesamten Geschichte der Lutheraner. Luther wollte beide Kirchen, je nach Zweck und Bedürfnis. Dieser innere Widerspruch liegt allen Versuchen des Protestantismus, aus der kirchlichen Zerfahrenheit herauszukommen, zu Grunde und macht jede Lösung unmöglich.

2. Ist die Kirche Christi Leib, so ist unsere oben gegebene Unterscheidung zwischen rein menschlicher (visibilitas immediata) und göttlich-menschlicher Sichtbarkeit (visibilitas mediata) von selbst gegeben. Melito Sard., De incarnatione Christi l. 3, bei Routh, Reliquiae Sacrae I 121: *Θεὸς γὰρ ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτὸς τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν. Τὴν μὲν θεότητα αὐτοῦ διὰ τῶν σημείων ἐν τῇ τριετίᾳ τῇ μετὰ τὸ βάπτισμα· τὴν δὲ ἀνθρωπότητα αὐτοῦ ἐν τοῖς τριάκοντα χρόνοις τοῖς πρὸ τοῦ βαπτίσματος, ἐν οἷς διὰ τὸ ἀτελὲς τὸ κατὰ σάρκα ἀπεκρύβη τὰ σημεῖα τῆς αὐτοῦ θεότητος· καίπερ θεὸς ἀληθὴς προαιώνιος ὑπάρχων.* Seine Worte, seine Taten, die Weissagungen, die an ihm sich erfüllten, machten ihn als Gottmenschen erkennbar. Das Göttliche durchdrang das Menschliche, das Menschliche war nicht ohne das Göttliche (Ebionitismus, Doketismus). Ähnliches gilt von der Kirche. Die Zahl ihrer Bekenner, der öffentliche Kultus, Predigt und Sakrament, die Leitung durch Hirten und Lehrer, die kirchlichen Konzilien gehören der menschlichen Sichtbarkeit an. Der Glanz der Tugenden, besonders der sittliche Heroismus in Werken höherer Gottes- und Menschenliebe, die Einheit im Bekenntnis und Kultus, die Gemein-

schaft im Gehorsam unter der hierarchischen Ordnung, das Blut der Märtyrer, die ununterbrochene Fülle der Charismen lassen die Kirche als eine göttlich-menschliche erkennen. So ist die Kirche sichtbar als solche, als gottmenschliche Institution. Thom., In IV Sent. dist. 15, q. 3, a. 1, sol. 4 ad 1: Decor Ecclesiae principaliter in interioribus consistit; sed etiam exteriores actus ad eundem decorem pertinent, in quantum ab interiori progrediuntur et in quantum interiorem decorem conservant. Daher der Satz: Ecclesia tota visibilis, sed non secundum totum.

III. Die Sichtbarkeit der Kirche im genannten Sinne erhellt: a) aus der ausdrücklichen Erklärung der Heiligen Schrift; b) aus der gemeinsamen, stets gleichen Lehre der heiligen Väter; c) aus der Analogie des Leibes Christi; d) aus der Sichtbarkeit der Kirche des Alten Bundes.

1. Die messianischen Weissagungen schildern die Kirche als ein alle Völker umfassendes, sichtbares Reich, besonders Is 2, 2 f. Mich 4, 1. Mal 1, 11. Im Neuen Testament erscheint die Kirche als ein Haus, Tempel, Reich, Stadt, Leib usf., als Anstalt mit bestimmten Ordnungen, Ämtern und Ständen (Eph 4, 11. 1 Cor 4, 1. Act 20, 28. 1 Cor 5, 3. Mt 16, 18), bestimmten Pflichten und Geboten (Rom 10, 10), des Glaubens (Lc 12, 8), der Taufe (Mc 16, 16), der Liebe und Gemeinschaft (Io 17, 20. Lc 22, 26. 2 Tim 1, 6), gottwohlgefälliger Werke (Mt 5, 16; 6, 1—4). Sie ist absolut notwendig zum Heile, darum notwendig auch erkennbar (Mt 7, 15. Act 20, 29. Rom 16, 17. 1 Tim 2, 4).

2. Die heiligen Väter bezeichnen die Kirche als ein Licht (Iren., Adv. haer. 5, 20, 1. Ambros., In Ps. 118, 7. Cyprian., De unitate Eccl. c. 3), als die auf einem Berge liegende Stadt (Ioan. Chrysost., In Isaiam 2, 3. Clem. Alex., Paedagogus 1, 9. Optat. Milev., De schismate Donatistarum 3, 2. Cyrill. Alex., In Is. 25, 6; Opp. ed. Migne, P. gr. 70, 562 (353). Sie ist das sichtbare Organ, durch welches die Menschen zu dem unsichtbaren Christus gelangen (August., Sermo 238), klar und sichtbar allen, wie das Sonnenlicht (Iren. a. a. O. 1, 10, 2. Athanas., In Ps. 78, 38. August., Ep. 106; 186, 6; De consensu Evangelistarum 1, 30 [46]), leuchtend wie der Blitz (August., Quaest. in Evang. 1, 38), ein Licht auf dem Leuchter (August., In ep. Ioan. tract. 2, 2), ausgebreitet über die ganze Erde und sichtbar (August., Sermo 37, 2; Contra epist. Parmeniani 3, 5 [28]; C. literas Petiliani 2, 32 [74]; De unitate Eccl. c. 25 [72]).

3. Über die Analogie der Menschwerdung Christi vgl. Möhler, Symbolik[5] § 36): „Was die Sichtbarkeit der Kirche betrifft, so liegt der letzte Grund derselben in der Menschwerdung des göttlichen Wortes; hätte sich dasselbe den Herzen der Menschen eingesenkt, ohne die Knechtsgestalt anzunehmen, und somit überhaupt ohne auf eine leibliche Weise zu erscheinen, so würde er auch nur eine unsichtbare, innere Kirche gestiftet haben. Indem nun aber das Wort Fleisch geworden ist, sprach es sich selbst auf eine menschliche Weise aus, litt und wirkte nach Menschenart, so daß das Mittel, das zur Erreichung dieses Zweckes gewählt wurde, ebensosehr in der Art und Weise seiner Tätigkeit der

durch die Natur und die Bedürfnisse der Menschen bedingten allgemeinen Unterrichts- und Erziehungsmethode angemessen war, als es seiner Substanz nach zur Zurückführung unseres Geschlechts am geeignetsten sein mußte. Dies war entscheidend für die Beschaffenheit jener Mittel, durch welche der Sohn Gottes nach seiner Entrückung aus den Augen der Welt doch noch in der Welt und für die Welt wirken wollte. Hatte sich die Gottheit in Christo in gewöhnlicher, menschlicher Weise tätig erwiesen, so war damit die Form, in welcher sein Werk fortgesetzt werden sollte, gleichfalls bezeichnet. Der Geist Christi ließ sich daher in sichtbarer Gestalt auf die Seinigen herab; die vom Erlöser uns verdiente Kraft wird in sichtbaren Zeichen, im Sakramente, den Gläubigen dargeboten; die Predigt seiner Lehre bedurfte einer sichtbaren, menschlichen Vermittlung; sie mußte sichtbaren, nach gewöhnlicher Art erziehenden und lehrenden Menschen anvertraut werden, und wie in der Menschenwelt alles Große nur in Gemeinschaften gedeiht, so ordnete Christus auch eine solche an, und sein göttliches Wort, sein lebendiger Wille und die von ihm aus sich ergießende Liebe übten eine innerlich vereinigende Kraft auf die Seinigen aus, so daß seiner äußeren Anordnung ein in das Herz der Gläubigen von ihm gelegter Trieb entsprach, somit eine lebendig verkettete, in die Augen springende Verbindung derselben untereinander entstand und gesagt werden konnte: da und da sind sie, da ist seine Kirche, seine Anstalt, in der er fortlebt, sein Geist fortwirkt und das von ihm gesprochene Wort ewig fortertönt."

4. Die Berufung auf das Unsichtbarwerden der alttestamentlichen Kirche bildete einen mit Vorliebe von dem älteren Protestantismus betonten Gegenbeweis (vgl. Bossuet, Instruction pastorale sur les promesses de l'Église: Œuvres IV, Bar-le-Duc 1870, 204). Allein bei der Berufung auf 3 Rg 19, 18 ward vergessen, daß Elias, der nur noch 7000 Genossen hatte, die ihr Knie nicht vor Baal gebeugt, als Prophet in Israel auftrat, daß dagegen zur selben Zeit in Juda unter Josaphat der Kultus in schönster Blüte stand. Solange das Priestertum bestand und die Beschneidung, bestand die äußere sichtbare Kirche des Alten Bundes. Neben dem Priestertum erhob die ununterbrochene Reihe der Propheten ihre Stimme (2 Par 36, 15: Mittebat autem Dominus Deus patrum suorum ad illos per manus nuntiorum suorum, de nocte consurgens et cotidie commonens. Ir 7, 13; 11, 7: Contestans contestatus sum patres vestros in die, qua eduxi eos de terra Aegypti, usque ad diem hanc; 25, 3 4; 26, 5; 29, 19; 35, 14 15). Aber auch das Priestertum wirkte sichtbar fort, besonders in Judäa. Darum anerkannte Christus diese sichtbare Kirche des Alten Bundes mit ihrem Mittelpunkt Jerusalem, der Stadt des großen Königs (Mt 21, 13; 5, 35. Io 2, 14 f), und die Autorität dieses Priestertums (Mt 23, 1 2).

IV. Hieraus ergibt sich die Hinfälligkeit der Gegenbeweise, besonders bei den älteren Protestanten, hergenommen:

a) aus den Worten des Herrn, der sein Reich als ein geistliches bezeichnet; b) aus dem Glauben an die Kirche Christi, was deren Sichtbarkeit ausschließen soll.

1. Lc 17, 21: Regnum Dei intra vos est. Gegenüber den fleischlichen Erwartungen bezeichnet der Herr das Reich des Messias als ein geistliches, aber darum nicht minder sichtbares; vgl. Lc 17, 20: Non venit regnum Dei cum observatione (*μετὰ παρατηρήσεως*, „mit Aufsehen"). Dasselbe gilt von Io 4, 23. 1 Petr 2, 5: domus spiritualis. Die Kirche ist ein geist-

liches Reich, wie der Auferstehungsleib ein sichtbarer, aber geistlicher Leib ist (1 Cor 15).

2. Wie die Jünger Christum den Menschen und in seiner menschlichen Wirksamkeit die Kriterien der Göttlichkeit sichtbar schauten und seine Gottheit glaubten, so ist unter dem einen Gesichtspunkt die Kirche Gegenstand der sinnlichen Erfahrung, da die sichtbaren motiva credibilitatis sie als göttliche bezeichnen, unter dem andern des Glaubens (obiectum fidei).

Auf die Frage der Katholiken: „Wo war die Kirche der Protestanten vor 1517?" haben diese eine zweifache Antwort: „In der Heiligen Schrift." Aber die Kirche ist nicht in der Heiligen Schrift, vielmehr diese in jener, und selbst in der Hypothese der Reformatoren von der Suffizienz der Heiligen Schrift ist diese Antwort falsch. Denn mit dem Gesetzbuch ist die staatliche Gesellschaft noch nicht gegeben. Eine andere Antwort ist den Anglikanern geläufig (Evangelical Review 300): The question which Romanist so confidently ask, Where was your Church before Luther? is well answered in the homely retort, Where was your face this morning before it was washed? (Murray, Tractatus de Ecclesia Christi I 364.) Aber dann wäre ja der Protestantismus als eine sichtbare Kirche in der sichtbaren römischen gewesen! Und dann war die Kirche unter den Päpsten so wenig wesentlich alteriert als das Gesicht durch Flecken und die Trennung daher nicht erlaubt (Bellarm., Disputationes de controversiis christ. fidei I, controv. 4, l. 3, c. 14. Stapleton, Principiorum doctrinalium relectio scholastica, Antverp. 1596, c. 1, q. 3, a. 3). Näheres bei Franzelin, Theses de Ecclesia Christi 377 f).

§ 8. Unvergänglichkeit der Kirche.

Unvergänglichkeit schreiben wir der Kirche zu:

a) bezüglich ihrer Totalität, nicht bezüglich der einzelnen Glieder und Gemeinschaften;

b) nicht nach ihrer unsichtbaren Seite allein, was von den Reformatoren nicht geleugnet wird, sondern nach ihrer unsichtbaren und sichtbaren zugleich. Bellarm. a. a. O. controv. 4, l. 3, c. 13: Notandum est multos ex nostris tempus terere, dum probant absolute Ecclesiam non posse deficere; nam Calvinus et ceteri haeretici id concedunt; sed dicunt id intelligi debere de Ecclesia invisibili.

c) Diese Unvergänglichkeit erstreckt sich auf alle wesentlichen Eigenschaften und Gaben, womit Christus seine Kirche ausgestattet hat.

d) Die wahre Kirche Christi dauert demnach bis ans Ende der Zeiten in ihren wesentlichen Eigenschaften unverändert fort, wie sie von ihrer Gründung an bis auf unsere Tage gedauert hat.

I. Die wahre Kirche Christi ist unvergänglich in dem soeben entwickelten Sinne. Dies beweisen:

a) Die Schriften des Alten und Neuen Bundes: Dn 2, 44; vgl. Lc 1, 32. Is 9, 7. Os 2, 19. Mt 16, 18; 28, 20; b) die Anschauungen der Väter und c) die Handlungsweise der Kirche selbst.

1. Augustinus und Optatus von Mileve im Kampfe gegen die Donatisten erscheinen als die besondern Verteidiger der Lehre von der Indefektibilität der Kirche. Anlaß hierfür bot das Schisma des Donatus, welcher zwar

die Indefektibilität der Kirche direkt nicht leugnete, sondern zunächst nur ihre Katholizität. Aber die Argumentation des Augustinus bestand eben darin, daß er die Behauptung eines völligen Untergangs der Kirche als Konsequenz ihrer falschen Lehre nachwies. August., De haeresibus ad Quodvultdeum c. 69: Donatiani vel Donatistae sunt, qui primum propter ordinatum contra suam voluntatem Caecilianum (weil durch Felix von Aptunga, einen vermeintlichen Traditor, ordiniert) Ecclesiae Carthaginiensis schisma fecerunt, obicientes ei crimina non probata, et maxime quod a traditoribus scripturarum divinarum fuerit ordinatus. Sed post causam cum eo dictam atque finitam falsitatis rei deprehensi, pertinaci dissensione firmati, in haeresim schisma verterunt, tamquam Ecclesia Christi propter crimina Caeciliani, seu vera seu, quod magis iudicibus apparuit, falsa, de toto terrarum orbe perierit, ubi futura promissa est, atque in Africana Donati parte remanserit, in aliis partibus quasi contagione communionis exstincta. Vgl. C. Crescon. 2, 37; C. Gaudentium 1, 15; C. literas Petiliani 2, 78; De unitate Eccl. c. 17 (43). Da aber die ganze Erde Christo als Erbe verheißen wurde, so hätte Christus nach der Behauptung der Donatisten sein Erbe verloren (In Ps. 49, 3). Die Behauptung periit Ecclesia aber nennt er (In Ps. 101, sermo 2, n. 8): vocem abominabilem, detestabilem, . . . vanam, temerariam, praecipitem, perniciosam.

Die Protestanten lehren einstimmig eine Unvergänglichkeit der unsichtbaren Kirche, zugleich aber auch die Möglichkeit, daß die sichtbare Kirche untergehen könne, und behaupten, daß sie tatsächlich untergegangen sei. Confessio Augustana Art. 7. Conf. Saxon. art. 12. Conf. Suev. art. 15. Conf. Belg. art. 30. Conf. Gall. art. 25. Conf. Helvet. art. 17. Calvin, Institutio religionis christ. IV 1—3. Luther, De servo arbitrio, passim.

2. Is 9, 7: Multiplicabitur eius imperium, et pacis non erit finis; super solium David et super regnum eius sedebit, ut confirmet illud et corroboret in iudicio et iustitia, amodo et usque in sempiternum. Dn 2, 44: Suscitabit Deus caeli regnum, quod in aeternum non dissipabitur, et regnum eius alteri populo non tradetur; comminuet autem et consumet universa regna haec, et ipsum stabit in aeternum. Os 2, 19 f: Sponsabo te mihi in aeternum et sponsabo te mihi in iustitia et iudicio et in misericordia et in miserationibus. Et sponsabo te mihi in fide, et scies, quia ego Dominus.

Das Neue Testament bestätigt die Unvergänglichkeit der Kirche

a) in den Gleichnissen vom Unkraut und Weizen (Mt 13, 24 f); b) durch die Darlegung des Verhältnisses der Kirche zu Christus als dessen Leibes (Eph 1, 23; 4, 12—15 16; 5, 31 32), dessen Braut (Eph 5, 29); c) durch die Lehre von der Fortdauer der evangelischen Predigt unter dem Beistande Christi. Mt 28, 20: Ecce ego vobiscum sum (docete omnes gentes, *μαθητεύσατε* — baptizantes eos) omnibus diebus usque ad consummationem saeculi *(ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος)*.

Eine klassische Erklärung hierfür gibt Bossuet (Instruction pastorale sur les promesses de l'Église, Liège 1710: Œuvres IV, Bar-le-Duc 1870, 178 ff). Nachdem er mit Augustinus (Sermo 238, 3) zwei Arten von Verheißungen unterschieden, von

denen die eine auf das jenseitige Leben der Kirche (1 Cor 15, 24. Eph 5, 27), die andere auf das diesseitige sich bezieht, von denen diese eine Garantie für jene ist, fährt er fort: On voit d'ici (Lc 24, 47. Act 1, 8), depuis Jérusalem jusqu'aux derniers confins du monde. . . . Une conversion si universelle des peuples au nom et par la vertu de Jésus-Christ crucifié et ressuscité, faisait dire aux spectateurs d'un si grand ouvrage, que vraiment Jésus-Christ était tout puissant pour accomplir ce qu'il promettait; et que si par un miracle si visible il réunissait si rapidement tous les peuples de l'univers pour croire en son nom, il pouvait bien les réunir un jour pour être éternellement heureux dans la vision de sa face. Mais la seconde partie de la promesse est encore plus remarquable (Mt 28, 18—20). Ces paroles n'ont pas besoin de commentaire, ce qu'il dit est grand et incroyable: qu'une société d'hommes doive avoir une immuable durée, et qu'il y ait sous le soleil quelque chose qui ne change pas; mais il donne aussi à sa parole cet immuable fondement: Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra. . . . Il ne faut pas demander, si le nouveau corps . . . sera visible, étant visiblement composé de ceux qui donneront les enseignements, et de ceux qui les recevront, de ceux qui baptiseront, et de ceux qui seront baptisés. . . . Cette Église clairement rangée sous le même gouvernement, sous la prédication et sous la profession des mêmes sacrements, reçoit par ces trois moyens les caractères les plus sensibles, dont on la pût revêtir. . . . Ecce ego vobiscum sum. Il s'agit de l'avenir; mais cette phrase „ecce" le rend présent par la certitude de l'effet; ego vobiscum sum; c'est une autre façon de parler, consacrée en cent endroits (Iud 6, 12—16. Ps 22, 4) de l'Écriture, pour marquer une protection assurée et invincible de Dieu. . . .

Mais qu'est-ce encore „Vobiscum" dans la promesse de Jésus-Christ? „avec vous enseignants et baptisants"; ceux qui veulent être enseignés de Dieu, n'auront qu'à vous croire, comme ceux qui voudront être baptisés, n'auront qu'à s'adresser à vous. Mais peut-être cette promesse: „ego vobiscum sum", souffrira de l'interruption? Non, Jésus-Christ n'oublie rien: Ego vobiscum sum omnibus diebus. Quelle discontinuation y a-t-il à craindre avec des paroles si claires? enfin de peur qu'on ne croie qu'un secours si présent et si efficace ne soit promis que pour un temps: Ego, dit-il, vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi; ce n'est pas seulement avec ceux à qui je parlais alors, que je dois être, c'est-à-dire avec mes Apôtres. Le cours de leur vie est borné, mais aussi ma promesse va plus loin, et je les vois dans leurs successeurs. C'est dans leurs successeurs que je leur aie dit: Ego vobiscum sum; pro patribus nati sunt filii (Ps 44, 17); ils laisseront après eux des héritiers; ils ne cesseront de se substituer des successeurs les uns aux autres, et cette race ne finira jamais. . . . On verra toujours des scandales dans le sein même de l'Église, et le soin de les réprimer sera toujours une partie de son travail; mais pour ce qui est des erreurs et des hérésies, elles en seront exterminées. Jésus-Christ ne parle que de la durée de la prédication et des sacrements: Euntes ergo docete, baptizantes eos; cependant la prédication produira son fruit, et la charité n'y mourra jamais.

Vgl. 1 Cor 11, 26: Quotiescumque manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat. Eph 4, 11—13: Dedit . . . pastores et doctores ad consummationem Sanctorum, in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi, donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi.

3. Mt 16, 18: Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam. Diese Worte verheißen selbst nach dem Zeugnis von Protestanten (Thiersch, Vorlesungen über Katholizismus und Protestantismus I², Erlangen 1848, 121) die stete Fortdauer der Kirche, selbst wenn unter den *πύλαι ᾅδου* nur der Tod zu verstehen wäre

Unter den Pforten der Stadt wurde in den alten Zeiten zu Gericht gesessen; Pforte sinnbildet darum Macht, Gewalt. Der Hades aber, dessen Gewalt ohnmächtig ist der Kirche gegenüber, ist der Aufenthalt der finsteren, zerstörenden Mächte. Daher bezeichnet das Bild der Unterwelt die höchste der zerstörenden Gewalten (Ct 8, 6: dura sicut infernus aemulatio. Petronius, Sat. 62: miles fortis tamquam mors). Vgl. Kuinoel, Comment. in libros Novi Test. hist. I Matth., Lips. 1837, 447. Der Tod aber ist aus der Sünde, und der Satan darum der Herr des Todes und der Unterwelt (Hebr 2, 14). So beweist das doppelte Bild des Hauses, das auf den Fels gebaut, zum Unterschiede von jenem, das auf Sand gebaut ist (Mt 7, 24—27), und des Reiches, welches das Reich des Todes, der Sünde und des Teufels nicht zu zerstören vermag, die Unvergänglichkeit der Kirche. Vgl. Io 14, 16 f: Et ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum, Spiritum veritatis. 1 Tim 3, 15: Ecclesia Dei vivi, quae est columna et firmamentum veritatis.

4. Die Unvergänglichkeit der Kirche bezeugen alle Symbole: Credo in unam Ecclesiam. Die Allgemeinheit, mit welcher die Unvergänglichkeit der Kirche im christlichen Altertum gelehrt worden ist, erscheint als ein Überlieferungszeugnis, daß diese Unvergänglichkeit von der Offenbarung gelehrt worden ist. Wir finden die Lehre in allen Symbolen. Besonders betonen sie die Verteidiger der katholischen Kirche gegen die Donatisten und Novatianer. Vgl. Ambros., Hexaëmeron 4, c. 2 (7): Videtur sicut luna deficere, sed non deficit. Obumbrari potest, deficere non potest. De Abraham 2, 11; Expositio in Ps. 118, Gimel n. 7. August., Enarr. in Ps. 60, 6: Non vincetur Ecclesia, non eradicabitur, nec cedet quibuslibet tentationibus, donec veniat huius saeculi finis. Besonders In Ps. 101, sermo 2, n. 8; In Ps. 103, sermo 2, n. 5; Sermo de Symbolo ad Catech. c. 7, n. 14. Die Bischöfe auf der Synode von Alexandrien (320 oder 321; Hardouin, Concil. collectio maxima I, Par. 1715, 306). Ioan. Chrysost., Hom. de capto Eutrop. n. 6: *οὐδὲν γὰρ ἐκκλησίας ἰσχυρότερον*; Hom. ante Exil. 1 2. Hieron., In Is. 4, 6: Supra quam (petram) aedificata Ecclesia nulla tempestate concutitur, nulla turbine ventisque subvertetur.

5. Ebendeswegen hat die Kirche nie einem Häretiker das Recht zugestanden, eine neue Geistesmitteilung (Montanisten) oder Lehre unter dem Vorwande, daß die Kirche dem Irrtum verfallen sei, geltend zu machen. August., De baptismo c. Donatistas 3, 2: Unde Donatus apparuit? de qua terra germinavit? de quo mari emersit? de quo caelo cecidit?

6. Die Unvergänglichkeit der Kirche erhellt aus deren Aufgabe, nämlich Rettung der Seelen (1 Tim 2, 4), deren Wesen (Leib, Tempel, Braut Christi), deren Stifter, Christus, der Allweise, Allmächtige und Getreue (2 Tim 2, 13. Rom 3, 3), deren Einheit und Untrennbarkeit von dem Christentum selbst.

II. Die Berufung der Reformatoren auf die der alttestamentlichen Kirche gewordenen Verheißungen, welche dennoch den Sturz derselben nicht aufhielten, erledigt sich durch die Erwägung, daß:

a) die der altteſtamentlichen Kirche gegebenen Verheißungen nur bedingungsweiſe, nicht bedingungslos ausgeſprochen wurden; b) daß die altteſtamentliche Kirche ihrem Weſen und ihrer Aufgabe nach nur eine temporäre und vorübergehende Bedeutung hatte; c) daß während der ganzen Dauer der altteſtamentlichen Kirche das wahre Prieſtertum und die öffentliche Verkündigung des Geſetzes Gottes nicht untergegangen war; d) daß in Wahrheit die altteſtamentliche Kirche nicht untergegangen, ſondern in die höhere Form der chriſtlichen Kirche übergegangen iſt.

Vgl. Bossuet, Seconde Instruction pastorale sur les promesses de Jésus-Christ à son Église (Œuvres IV 204 ff). Die Bedingung der Gegenwart Gottes 3 Rg 9, 3 f: Erunt oculi mei et cor meum ibi cunctis diebus. Tu quoque si ambulaveris coram me, sicut ambulavit pater tuus, in simplicitate cordis et in aequitate, et feceris omnia, quae praecepi tibi, et legitima mea et iudicia mea servaveris.... 6 f: Si autem aversione aversi fueritis vos et filii vestri ... auferam Israel de superficie terrae etc. Vgl. 2 Paral 7, 19. Die Verheißung eines neuen Prieſtertums, Opfers Mal 3, 3. Ir 31, 31. Hebr 8, 7 f: Nam si illud prius culpa vacasset, non utique secundi locus inquireretur. Vituperans enim eos dicit.... 13: Dicendo autem novum, veteravit prius. Quod autem antiquatur et senescit, prope interitum est; vgl. 10, 16. Act 3, 22. Die ununterbrochene Gegenwart eines öffentlichen Lehramtes und Prieſtertums in der altteſtamentlichen Kirche Ir 7, 13; 11, 7; 25, 3; 26, 15; 29, 19; 35, 14. Bezüglich des Prieſtertums Ez 44, 15: Sacerdotes autem et Levitae, filii Sadoc, qui custodierunt caerimonias Sanctuarii mei, cum errarent filii Israel a me, ipsi accedent ad me, ut ministrent mihi; vgl. 48, 11. Die Kirche des Neuen Bundes iſt nur die Vollendung der Kirche des Alten Bundes. August., Sermo 4 de Iacobo et Esau c. 11: Ecclesiam accipite non in his solis, qui post Domini adventum et nativitatem esse coeperunt sancti; sed quotquot fuerunt sancti, ad ipsam Ecclesiam pertinent. De civ. Dei 17, 6: Quando ei (sacerdotio Aaronitico) aeternitas promissa est, non ipsi umbrae ac figurae, sed ei, quod per ipsum adumbrabatur et figurabatur, promissum est. So anerkannte denn auch der Herr die Autorität der altteſtamentlichen Kirche bis zur Stunde, da ſie durch ſeine Verwerfung ſich ſelbſt das Urteil geſprochen hatte; er nennt Jeruſalem urbs magni regis (Mt 5, 35; 21, 12. Io 2, 15), anerkennt die Autorität des Prieſtertums (Mt 8, 4) und mahnt, ſeinem Gebote zu gehorchen (Mt 23, 2).

III. Aus dem Geſagten ergibt ſich von neuem die Verwerflichkeit jeder Trennung von der Kirche.

1. Iud 19: Hi sunt, qui segregant semet ipsos; hierin beſteht das Weſen aller Häreſie und des Schismas; darum iſt der Häretiker (Tit 3, 11) proprio iudicio condemnatus. Cyprian., Ep. 52, 24 ad Antonianum

(ed. Hartel II 55): Quisquis ille est, qualiscumque est, Christianus non est, qui in Ecclesia Christi non est. De unitate Eccl. c. 12: Dum conventicula sibi diversa constituunt, unitatis caput atque originem dereliquerunt. Ep. 52 (55) (ed. Hartel a. a. O.): . . . humanam conatur Ecclesiam facere. Immer bleibt die Wunde, an der die Häresie erkennbar ist, die sich abgerissen von der allgemeinen Kirche, wie das Glied vom Leibe, der Zweig vom Stamme (August., Psalmus c. partem Donati). Dadurch allein schon beweist die Häresie ihren Irrtum, daß sie später ist als die Kirche (Clem. Alex., Strom. 7, 17). In dieser Kirche ist darum wahre Wissenschaft, bei den Häretikern sind nur Meinungen (*οἰήσεις*, ebd. 7, 16). Die Häretiker wollen die Kirche in viele Teile auseinanderreißen, entsprechend ihren eigenen Versammlungen (*ἀνθρώπιναι συνλύσεις*). August., Sermo 4, 31 (34): Qui se ab unitate praesciderunt, in quae frusta divisi sunt.

2. Dadurch sind nach den Vätern die Häresien entstanden, daß einige nur für das Ohren hatten, was ihnen angenehm war, nicht aber für die Wahrheit (Clem. Alex., Strom. 7, 16); sie spielen mit Redensarten ohne theologische Wahrheit (*τεχνολογοῦσιν, οὐ θεολογοῦσιν*. Basil., Ep. 18). Sie spielen sophistisch mit Worten, um die Blicke der Unerfahrenen auf sich zu ziehen; weil sie selbst keinen festen Bestand haben, suchen sie unsere Schwächen auf, freuen sich an Neuerungen (Gregor. Naz., Orat. 32, 5; 23, 2; 44, 27), während sie die Katholiken als einen Haufen ungebildeter Leute bezeichnen (August., Opus imperfectum c. Iulianum 1, 12 33 41; 2, 2 102).

IV. Die von den Protestanten angeführten Stellen (Lc 18, 8. 2 Thess 2, 3) beweisen keineswegs die Vergänglichkeit der Kirche, da dies den Worten des Herrn und des Apostels (Mt 28, 20; 16, 18; 13, 30. Lc 21, 28. 1 Cor 11, 26) geradezu widersprechen würde.

Über Lc 18, 8 und 2 Thess 2, 3 sagt Suarez (De mysteriis vitae Christi disp. 54, sectio 6): Dicendum est per hanc persecutionem maiorem fortasse fidelium partem a Christo defecturam; nihilominus tamen militantem Ecclesiam non esse vi persecutionis exstinguendam. Postremo pars de fide certa est, ut notavit Augustinus De civ. Dei 20, 11, et ideo dicit Christus: Propter electos breviabuntur dies illi. Bellarmin dagegen (a. a. O. I, controv. 4, l. 3, c. 16): Dico Christum non loqui de fide simpliciter, sed de eximia quadam fide, quae in paucis reperitur et in paucissimis reperietur in ultimis his diebus. Ita Hieronymus adv. Luciferanos et Augustinus De unitate Eccl. c. 16. Dies ergibt sich aus Mt 24, 12: Et quoniam abundavit iniquitas, refrigescet caritas multorum.

§ 9. Unfehlbarkeit der Kirche.

Unter Unfehlbarkeit verstehen wir jene von Christus der Kirche verliehene, übernatürliche Gabe, durch welche sie von jedem Irrtum, der die Hinterlage des Glaubens betrifft, bewahrt bleibt. Es ist die passive und aktive Un-

fehlbarkeit der Kirche zu unterscheiden. Diese passive Unfehlbarkeit kommt der Kirche insgesamt zu. Sie besteht in der Verhütung eines Verfalls der Gesamtkirche in den Irrtum im Glauben an die göttliche Offenbarung. Die aktive Unfehlbarkeit besteht darin, daß die Überlieferung der Glaubenslehre an die Gesamtkirche durch Gottes Gnade vor dem Verfall in Irrtum bewahrt wird. Sie kommt als Gnadengabe Gottes unmittelbar denjenigen zu, denen die authentische Darlegung der Glaubenslehre für die Gesamtkirche obliegt (infallibilitas passiva seu in credendo, infallibilitas activa seu in docendo). Die Unfehlbarkeit ist ursprünglich Gottes Prärogative und wird durch ihn der vernünftigen Kreatur verliehen. Sie ist darum in der gegenwärtigen Weltordnung ein übernatürliches, alle Kräfte der Natur übersteigendes Geschenk seiner Gnade. Adam im Stande der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit besaß sie, die Propheten und Apostel empfingen sie durch die Gabe der Inspiration.

I. Die Kirche ist in allem, was sich auf die Hinterlage des Glaubens bezieht, unfehlbar. Dies geht hervor:

a) aus den Verheißungen des Herrn (Mt 16, 18 [über die Echtheit dieser Stelle s. unten: Der kirchliche Primat]; 28, 20); b) aus dem Gebote des Herrn (Mt 18, 15 f; Lc 10, 16); c) aus der Verbindung des Herrn mit seiner Kirche (Eph 1, 23; 4, 3—16); d) aus der Lehre des Apostels (1 Tim 3, 15); e) aus der Lehre der Väter; f) aus der Handlungsweise der Kirche; g) aus der Analogie der Kirche des Alten Bundes.

1. Nach dem früher Gesagten ergibt sich: die Feinde der Kirche sind vor allem die Häresien; denn sie entreißen ihr das Glaubensgut, die Wurzel und das Fundament des Heils. Daher die stete Mahnung des Apostels zur Bewahrung des Glaubens, Meidung der Irrlehren. 1 Tim 6, 20 f: O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae, quam quidam promittentes, circa fidem exciderunt. 2 Io 10: Si quis venit ad vos, et hanc doctrinam non affert, nolite recipere eum in domum, nec Ave ei dixeritis. Unter den *πύλαι ᾅδου* verstehen die Väter das Werk des Satans, die Häresien; vgl. Hieron., Comment. in Matth. 16, 18: Portas inferi reor vitia atque peccata, vel certe haereticorum doctrinas, per quas electi homines ducuntur ad tartarum. Gregor. M., Expositio in 7 psalmos poenitent. Ps 5, 26: Portae inferi haereses sunt . . . sunt enim portae inferi potestates huius mundi. Epiphan., Ancoratus c. 9: *πύλαι δὲ ᾅδου αἱ αἱρέσεις.* Ioan. Chrysost., Quod Christus sit Deus n. 12: *κίνδυνοί εἰσιν εἰς ᾅδην κατάγοντες.* „Ein jeder von denen", sagt Origenes (Comment. in Matth. t. XII, 12), „die eine andere Lehrmeinung gegen den Glauben der Kirche aufstellen, wie Marcion, Basilides, Valentinus, hat eine Pforte der Hölle gebaut." Isidor. Pelus., Ep. 1, 238: *πύλας ᾅδου ὁ θεῖος λόγος ἐκάλεσε τὰς τῶν ἀθέων τιμωρίας, τὰς τῶν αἱρέσεων βλασφημίας, αἵτινες πάσαις ἀνθεστῶσα ἡ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία τὰς μὲν καταγωνίζεται, ὑπὸ δὲ τῶν οὐ κατακυριεύεται.*

2. Mt 28, 18 f leitet der Herr die Mission der Apostel und ihrer Nachfolger von seiner eigenen Mission ab (Ioan. c. 21) und von der Gewalt, die ihm gegeben ist im Himmel und auf Erden; kraft dieser Gewalt (euntes ergo) sendet er sie aus, zu predigen und Schüler zu gewinnen *(μαθητεύσατε)* und zu taufen, verheißt, mit ihnen zu sein bis ans Ende der Welt. Die Erhabenheit der Worte des Herrn, die Macht seines Beistandes, das Amt (Verkündigung der Lehre, Spendung der Sakramente, Handhabung der dogmatischen Disziplin), wozu er seinen Beistand verheißt, der Sprachgebrauch selbst beweisen die Unfehlbarkeit als Wirkung des Beistandes dessen, der alle Gewalt hat im Himmel und auf Erden, und der diesen Beistand ohne jede Bedingung verheißen hat. Demnach besitzt die Kirche einen mächtigen, wirksamen, stets gegenwärtigen Beistand Gottes und Christi, der sie in dem wahren Glauben erhält.

Io 14, 16 f: Et ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum, Spiritum veritatis, quem mundus non potest accipere, quia non videt eum, nec scit eum. Vos autem cognoscetis eum, quia apud vos manebit, et in vobis erit.... 26: Paraclitus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia, quaecumque dixero vobis. Ebd. 16, 12 f: Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo. Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. Demnach wird der Geist der Wahrheit die Apostel und ihre Nachfolger alles lehren (omnem veritatem), ohne Unterbrechung bis ans Ende (ut maneat vobiscum in aeternum).

3. Weniger evident, doch nicht ohne Gewicht, sind Mt 18, 17. Lc 10, 16. Die Kirche, d. i. die Vorsteher der Kirche (Ioan. Chrysost. i. h. l.) haben die höchste Autorität; ihnen widerstreben heißt Christo selbst widerstreben. Das Gebiet des Glaubens aber ist das erste und wichtigste Gebiet für Ausübung der kirchlichen Autorität. Bellarm. a. a. O. I, controversia 4, l. 3, c. 14. Desto mehr beweisen jene Bezeichnungen, welche der Herr der Kirche beilegt als seinem Leib, seinem Tempel, seiner Braut (vgl. oben S. 417); so wenig das Haupt je sich trennt von dem Leibe, so wenig der Bräutigam die Braut verläßt, so wenig der Herr und sein Geist aus der Kirche, seinem Tempel, ausziehen wird, so wenig kann der Geist der Wahrheit, der sie beseelt, beherrscht und leitet, sie je verlassen. Nur außerhalb der Kirche, nicht in ihr, sind jene, welche umhergetrieben werden von jedem Winde der Lehre (Eph 4, 14), preisgegeben „menschlichem Trug und arglistiger Verführung", während die Kirche allen eine Führerin ist zur Einheit des Glaubens und Erkenntnis des Sohnes Gottes (Eph 4, 13).

4. Ebendarum bezeichnet Paulus (1 Tim 3, 15) die Kirche als columna *(στύλος)* et firmamentum *(ἑδραίωμα)* veritatis. Der Versuch einiger (Rosenmüller, Bengel), dieses Epitheton der Kirche hinüberzuziehen zum folgenden Satze als Antiklimax, ist völlig ohne Begründung bei den Vätern; vgl. Mack, Kommentar über die Pastoralbriefe des Apostels Paulus², Tüb. 1841 (a. d. St.), und Belser, Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus, Freiburg i. Br. 1907, 86. Die Kirche ist darum die Garantie

der Wahrheit schlechtweg, d. i. aller von Christus geoffenbarten Wahrheit, aus und durch die ihr gewordene Aufgabe und kraft göttlichen Privilegiums.

5. Der Väterbeweis geht zurück bis zu den ersten Jahrhunderten und stellt mittelbar eine geschichtliche Bezeugung dieser Offenbarungslehre dar. Denn in diesen Erklärungen spiegelt sich in ihrer Allgemeinheit die überkommene ursprüngliche Anschauung von der Kirche der apostolischen Zeit. Vgl. Iren., Adv. haer. 3, 24, 1: Quam (fidem) perceptam ab Ecclesia custodimus, et quae semper a Spiritu Dei, quasi in vase bono eximium quoddam depositum iuvenescens, et iuvenescere faciens ipsum vas, in quo est ... Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia; Spiritus autem veritas. Quapropter qui non participant eum, neque a mammillis matris nutriuntur in vitam, neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem, sed effodiunt sibi lacus detritos de fossis terrenis et de coeno putidam bibunt aquam effugientes fidem Ecclesiae, ne traducantur; reicientes vero Spiritum, ut non erudiantur. Alienati vero a veritate, digne in omni volutantur errore. ... Non enim sunt fundati super unam petram, sed super arenam. Vgl. ebd. 4, 26, 2. Origen., Comment. in Matth. series n. 46: Quodcumque professi fuerint de Scripturis (die Häretiker) ... nolite credere, quae dicuntur. Veritas enim similis est fulguri egredienti ab Oriente et apparenti usque ad Occidentem, qualis est veritas Ecclesiae Dei; ab ea enim sola sonus in omnem terram exivit, et velociter currit sola vere veritas Dei. Vgl. In Genes. hom. 1, 5 6 7; In Ierem. hom. 5, 16: *ἡ ἐκκλησία τοῦ ζῶντος θεοῦ τετειχισμένη ὑπὸ τῆς ἀληθείας τοῦ λόγου.* Tertull., De praescript. haeret. c. 27: Age nunc, omnes erraverint ... nullam respexerit Spiritus Sanctus, uti eam in veritatem deduceret, ad hoc missus a Christo, ad hoc postulatus de Patre, ut esset doctor veritatis; neglexerit officium Dei villicus, Christi vicarius, sinens Ecclesias aliter interim intelligere, aliter credere, quod ipse per Apostolos praedicabat; ecquid verisimile est, ut tot ac tantae in unam fidem erraverint? Nullus inter multos eventus est unus exitus; variasse debuerat error doctrinae Ecclesiarum. Ceterum, quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum. Studeat ergo aliquis dicere, illos errasse, qui tradiderunt. Cyprian., Ep. 55, 7 ad Cornelium (ed. Hartel 59): Significans (Io 6, 69) eos, qui a Christo recesserunt, culpa sua perire, Ecclesiam tamen, quae in Christum credat et quae semel id quod cognoverit teneat, nunquam ab eo omnino discedere, et eos esse Ecclesiam, qui in domo Dei permanent. Ioan. (Pseudo-) Chrysost., Hom. in illud, in quo potest, n. 8 (wahrscheinlich von einem seiner Priester): *πέλαγός ἐστιν εὐσεβείας ἡ ἐκκλησία, οὐ κυμάτων πεπληρωμένον, ἀλλὰ πίστεως γέμον· οὐ ναυαγεῖ παρ' ἡμῖν τὸ τῆς διδασκαλίας σκάφος, οὐ τύπτεται, οὐ ταράττεται, οὐ χειμάζεται· ἀλλ' ὡς εὔδιον λιμένα εἰς τὰς ψυχὰς τῶν τὸν κύριον ἀγαπώντων ὁρμίζεται.* In Ps. 9, 6: *καθάπερ γὰρ ὄρος σαλεῦσαι οὐ δυνατόν, οὕτως οὐδὲ θεοῦ τὴν ἐκκλησίαν.* Athanas., Oratio IV c. Arianos n. 34: *τὰ τοίνυν Ἰουδαίων λέλυται, σκιὰ γὰρ ἦν, τὰ*

δὲ τῆς ἐκκλησίας ἥδρασται· τεθεμελίωται γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν, καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς. Euseb., Praep. evang. 1, 3. Isid. Pelus., Ep. 1, 238: Πύλας ᾅδου ὁ θεῖος λόγος ἐκάλεσε τὰς τῶν ἀθέων τιμωρίας, τὰς τῶν αἱρέσεων βλασφημίας, αἵτινες πάσαις ἀνθεστῶσα ἡ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία τὰς μὲν καταγωνίζεται, ὑπὸ δὲ τῶν οὐ κατακυριεύεται. Katholisch ist dem hl. Cyrill von Jerusalem (Catech. 18, 23 26) auch deswegen die Kirche, weil sie alle Dogmen unverkürzt lehrt. Die Kirche nennt Gregor von Nyssa eine neue Schöpfung, Grundfeste des Glaubens an Christus (In Cant. Cantic. hom. 13; Migne, P. gr. 44, 1048 f); wer daher die Kirche sieht, sieht Christum. Die Kirche ist nach Epiphanius (Haer. 51, 2) die Arche, mit Pech bestrichen innen und außen, ἔχουσα τῆς ἀσφάλτου τὴν δύναμιν, τὴν ἀποδιώκουσαν τὰ δεῖνα καὶ ὀλετήρια ἑρπετώδη διδάγματα. Die Ketzer vermögen daher nichts gegen die Wahrheit, μὴ ἰσχύοντες κατὰ τῆς ἀληθείας (Haer. 75, 14), in der Kirche wird diese unverfälscht (ἀχράντως) aufbewahrt (Ancoratus n. 82). Cyrillus von Alex. sagt: Οὐκ ἐννοῶν (Νηστόριος), ὅτι τε θεμελίωκεν ὁ Χριστὸς ἐπὶ πέτραν τὴν ἐκκλησίαν· καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς. ἥκιστα μὲν γὰρ ἀξιοῖ τῇ κοινῇ καὶ ἁπάντων τῶν ὀρθὰ φρονεῖν εἰωθότων ἕπεσθαι δόξῃ, κοινοτομεῖ καὶ μόνος ἀβασανίστως τὸ δοκοῦν (C. Nestorium 3, 1; Migne, P. gr. 76, 120). Die Kirche, lehrt er, folgt immer Christo, und ist nie von ihm getrennt (οὐκ ἀπονοσφίζεται, De adoratione et cultu in spiritu et veritate 5; Migne 68, 396); er schützt und belehrt sie, so daß eitle Worte ihr nicht schaden können, denn in Ewigkeit hat er sie gegründet (τεθεμελίωται γὰρ εἰς τὸν αἰῶνα, In Is. 54, 11—13; Migne 70, 1212). Von ihr gilt das Wort des Propheten: ἰδοὺ πόλις ὀχυρὰ καὶ σωτήριον ἡμῶν· . . . πύλαι γὰρ ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς (In Is. 26, 1; Migne 70, 568 f). Vgl. dens. zu Ps 45, 6 (Migne 69, 1048 f). Sie ist von Engeln und Gott selbst geschützt (In Ps. 30, 22; Nova biblioth. Patrum, ed. Mai III 226; Suppl. p. 144). Darum sind die Feinde der Wahrheit ohnmächtig gegen sie (In Zachar. 12, 9; Migne 72, 221). Ihren höchsten Schmuck hat sie τῇ τῶν δογμάτων ὀρθότητι (In Ioan. 14, 11; Migne 74, 221).

Nach Ambrosius ist die Wahrheit von der jüdischen zur christlichen Kirche übergegangen. Sola Ecclesia veritatem pio affectu possidet (In Ps. 118, sermo 12, Lamed 19). Ecclesia inter tot mundi freta tamquam supra Apostolicam aedificata petram immobilis manet et inconcusso perseverat fundamine (Ep. 2, 1). Hieron., In Amos 9, 14: Ex quo intelligimus Ecclesiam usque ad finem mundi concuti quidem persecutionibus, sed nequaquam subverti; tentari, non superari. Et hoc fiet, quia Dominus Deus omnipotens, sive Dominus Deus eius, i. e. Ecclesiae, se factorem esse pollicitus, cuius promissio lex naturae est. C. Luciferanos c. 28: Poteram omnes propositionum (falsarum) rivulos uno Ecclesiae sole siccare. August., In Ps. 30, sermo 4, n. 8: Contradicunt linguae multae, diversae haereses, diversa schismata personant, linguae multae contradicunt veraci doctrinae; tu curre ad tabernaculum Dei, Ecclesiam catholicam tene, a regula veritatis noli recedere et protegeris in tabernaculo a contradictione linguarum. De Symbolo ad Catech. sermo 1, c. 6: Ipsa est ecclesia sancta, ecclesia una, ecclesia vera, ecclesia catholica, contra omnes haereses pugnans; pugnari potest, expugnari tamen non potest. Haereses omnes de illa exierunt, tamquam sarmenta inutilia de vite praecisa; ipsa autem manet in radice sua, in caritate sua.

Diese Lobpreisungen der sichtbaren Kirche und ihre Bedeutung als Lehrerin und Führerin zur Wahrheit wären unbegründet, könnte der Kirche je in einem Dogma der Irrtum nahen. Hätten aber die Väter dieser Möglichkeit Raum gegeben, so mußten sie um so mehr, um den Gläubigen nicht an eine irrige Autorität zu verweisen, diese Möglichkeit hervorheben. Hierfür aber bietet das gesamte Altertum auch nicht ein einziges Zeugnis.

6. Ein Zeugnis dafür, daß nach der ursprünglichen Offenbarungsüberlieferung der Kirche die Eigenschaft der Unfehlbarkeit zukommt, ist deren eigene Handlungsweise. Denn sie verwirft auf das Zeugnis der in ihr stets lebenden Tradition hin die Irrlehre und schließt den Irrenden im Falle der Hartnäckigkeit aus ihrem Schoße aus. Es genügt, bemerkt Athanasius (Ep. ad Epictetum n. 3), ihnen zu erklären: das ist nicht Lehre der katholischen Kirche (*ἀρκεῖ, ὅτι οὐκ ἔστι ταῦτα τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, οὐδὲ ταῦτα οἱ πατέρες ἐφρόνησαν*); in Sachen des Glaubens schrieben die Väter zu Nicäa: *Οὕτως πιστεύει ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία* (Epist. de synodis Arimini et Seleuciae celebratis n. 5). So verfuhr das Konzil von Nicäa, so jenes von Ephesus und Chalcedon. Die Kirche hätte kein Recht, Andersdenkende auszuschließen, trüge sie nicht in sich das Bewußtsein ihrer Unfehlbarkeit. Vgl. Walenburch, De perpetua probatione fidei per testes (Tractatus generales de controversiis fidei, Colon. Agripp. 1669, 730). Ambrosius erklärt (Ep. 21, 14): sequens tractatum concilii Nicaeni, a quo me nec mors nec gladius poterit separare; Leo d. Gr. will die nicht mehr katholisch nennen (Ep. 162, 3), qui definitiones venerabilis Synodi Nicaenae vel Chalcedonensis Concilii regulas non sequuntur. Gregor d. Gr. hält so fest an den vier ersten Konzilien wie an den vier Evangelien. Dieses Bewußtsein der Kirche hat sich von jeher ausgesprochen in dem Visum est Spiritui Sancto et nobis (Act 15, 28); vgl. Hefele, Konziliengeschichte I², Freiburg i. Br. 1873, 56 ff. Bellarm. a. a. O. I, controv. 4, l. de Concil. 2, 3 f: Affirmant [Patres] Concilii generalis sententiam esse in causa fidei ultimum Ecclesiae iudicium, a quo appellari non possit, quodque nullo modo irritari vel retractari queat. Hinc autem apertissime sequitur, iniquissimum esse cogere Christianos, ut non appellent ab eo iudicio, quod erroneum esse potuit.

7. Bezüglich der Kirche des Alten Bundes wurde bereits nachgewiesen, daß eine öffentliche und ordentliche Lehrautorität zugleich mit ihr gegründet war, der eine entsprechende gesetzliche Sanktion zur Seite stand. Dt 17, 10 ff: Et facies quodcumque dixerint, qui praesunt loco quem elegerit Dominus, et docuerint te iuxta legem eius; sequerisque sententiam eorum, nec declinabis ad dexteram neque ad sinistram. Qui autem superbierit, nolens oboedire sacerdotis imperio, qui eo tempore ministrat Domino Deo tuo, et decreto iudicis, morietur homo ille, et auferes malum de Israel. Vgl. Io 11, 51: Hoc autem a semet ipso [Caiphas] non dixit, sed cum esset Pontifex anni illius, prophetavit, quod Iesus moriturus erat pro gente. Neben dem ordentlichen Priesteramte bestand das außerordentliche Prophetenamt; demnach war eine ausreichende und unfehlbare Autorität gegeben, soweit dieser die Gläubigen der alttestamentlichen Kirche bei dem

Fortschritte des Offenbarungsinhaltes bedurften. Da aber in Christus die Offenbarung abgeschlossen ist (Hebr 1, 1), so geht mit dem priesterlichen und kirchlichen Amte Christi auch sein prophetisches Amt auf seine sichtbaren Stellvertreter in der Kirche über; nicht in dem Sinne, als sollten diese neue Offenbarungen verkünden und als sollte eine wesentliche Glaubensmehrung die Kirche von ihnen empfangen, sondern um unfehlbar die gegebenen zu lehren, zu bezeugen und den Irrtum zu verurteilen. Das Gemeinsame der Kirche des Alten und Neuen Bundes ist eine göttlich eingesetzte Autorität. Der in beiden obwaltende Unterschied ist in dem unterschiedenen Charakter der beiden Kirchen begründet; die eine ist die Kirche der Vorbereitung, der Schatten und Vorbilder, die andere die Kirche der Erfüllung und vollendeten Offenbarung, die ebendarum auch hinausragt über die engen Grenzen der jüdischen Nationalität und die ganze Welt umfaßt. Deswegen sind auch, wie der Inhalt ihres Glaubens und Lebens erhabener ist, die der Kirche des Neuen Bundes gegebenen Verheißungen höhere und reichere als jene des Alten Bundes.

II. Die Unfehlbarkeit der Kirche ergibt sich als Postulat und Folge der in Christus gegebenen Offenbarung. Denn:

a) auch der Protestantismus beweist mit uns die Notwendigkeit einer unfehlbaren, durch die Offenbarung uns gewordenen Autorität in Glaubenssachen; b) damit aber diese in der Heiligen Schrift niedergelegte an sich unfehlbare Offenbarungswahrheit eine unfehlbare Wahrheit *für uns* werde, bedarf sie einer zweifachen Vermittlung: die Frage nach der *Existenz der Schrift* — Inspiration und Kanon — sowie nach dem *Verständnisse der Schrift* — sprachliches, logisch-historisches, theologisches Verständnis — muß vorher gelöst werden; c) eine rein menschliche, subjektive Vermittlung aber steht im Widerspruch mit dem Wesen des Glaubens und der Taufe; d) ebendeshalb bedarf die Offenbarung selbst einer auf göttlichem, darum unfehlbarem Grunde ruhenden Vermittlung durch das unfehlbare kirchliche Lehramt.

1. Alle Gegensätze zwischen der katholischen Kirche und dem Protestantismus erscheinen in der Frage nach der fehlbaren oder unfehlbaren Autorität der Kirche in Sachen der göttlichen Offenbarungswahrheit. Hier tritt das protestantische Formalprinzip in seiner schroffsten Form, aber ebendeswegen auch mit voller Klarheit auf. Mag der Inhalt der protestantischen Sekten und Richtungen innerhalb der einzelnen Bekenntnisse noch so verschieden sein, die Behauptung: „Die Kirche kann irren im Glauben", ist allen gemeinsam, denn ohne sie hätte es zum Abfall von der Kirche nicht kommen können. So ist der Subjektivismus die Signatur alles Protestantismus wie aller Häresien vor ihm; die objektive Autorität Gottes, wie sie durch das Lehramt der Kirche sich uns unfehlbar vermittelt, ist dagegen der Glaubensgrund der Katholiken. Allerdings will der gläubige Protestantismus dessen nicht Wort haben; er hält viel-

mehr, wie wiederholt von ihm erklärt wird, fest an der objektiven, über aller menschlichen Forschung stehenden Autorität der Heiligen Schrift. Aber deswegen bleibt er doch im Subjektivismus befangen, weil das einzelne Subjekt die Bibel erklärt entweder nach den Eingebungen des Heiligen Geistes oder seines eigenen (Spiritus privatus). Immer ist es der einzelne, der mit der Bibel in der Hand sich auf den Isolierschemel seines Ichs stellt und von da aus mittels der Bibel seinen Glauben konstruiert. Wie aber, wenn das Subjekt die Forschung in der Bibel zur Forschung über die Bibel selbst fortbildet? Hiermit ist aber auch der Zweck einer positiven göttlichen Offenbarung vereitelt. So steht denn der orthodoxe Protestant, der Verächter der Vernunft und Freiheit, der nur vom Heiligen Geiste sich leiten läßt in seinem Schriftverständnis, formal auf gleichem Standpunkt wie der fortgeschrittenste Kritiker, und letzterer hat auf Grund des protestantischen Prinzips von der Fehlbarkeit der Kirche gleiche Berechtigung wie jener. Wenn darum der gläubige Protestantismus den Rationalismus und die katholische Kirche zugleich bekämpfen will, dann ist jeder Streich, den er gegen diese führt, eine Anerkennung, die er jenem zollt, der den bekenntnistreuen Protestantismus als „Moder verlebter Systeme" (Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie, Leipzig 1876, Schluß) bezeichnet.

2. Der gläubige Protestantismus sucht in ähnlicher Weise wie wir die Notwendigkeit einer positiven göttlichen Offenbarung nachzuweisen, damit allen auf kürzestem Wege mit unfehlbarer Gewißheit und ohne Beimischung von Irrtum in den Fragen des Heils die Wahrheit zu teil wird.

Calvin, Institutio religionis christ. I 5, 1: Quia ultimus beatae vitae finis in Dei cognitione positus est, ne cui praeclusus esset ad felicitatem aditus, non solum hominum mentibus indidit illud, quod diximus religionis semen; sed ita se patefecit in toto mundi opificio, ut aperire oculos nequeant, quin aspicere eum cogantur. . . . 15. Sed enim, utcumque hominum vitio imputandum sit, quod semen notitiae Dei, ex mirabili naturae artificio mentibus suis inspectum, mox corrumpunt, verissimum tamen est, nuda ista et simplici testificatione, quae Dei gloriae a creaturis magnifice redditur, nequaquam nos sufficienter erudiri. Simul enim ac modicum divinitatis gustum ex mundi speculatione delibavimus, vero Deo praetermisso, eius loco somnia et spectra cerebri nostri erigimus etc. Hieraus die Notwendigkeit einer Offenbarung a. a. O. 6, 1: Ergo, quamquam hominum ingratitudinem satis superque omni patrocinio spoliat fulgor ille, qui in caelo et in terra omnium oculis ingeritur . . . aliud tamen et melius adminiculum accedat necesse est, quod nos probe ad ipsum mundi creatorem dirigat. Itaque non frustra verbi sui lumen addidit, quo innotesceret ad salutem . . . namque sicut senes vel lippi, et quicumque oculis caligant, si vel pulcherrimum volumen illis obicias, quamvis agnoscant esse aliquid scriptum, vix tamen duas voces contexere poterunt, specillis autem interpositis adiuti, distincte legere incipient: ita Scriptura confusam alioqui Dei notitiam in mentibus nostris colligens, discussa caligine liquido nobis verum Deum ostendit. Die Konkordienformel beweist die Offenbarung als physisch notwendig wegen der Sünde und ihrer Folgen. Epitome II (R.) 579: Hominis intellectus et ratio in rebus spiritualibus prorsus sunt caeca, nihilque propriis viribus possunt intelligere.

3. Diese Vermittlung ist wesentlich eine zweifache, bezüglich ihrer Existenz und bezüglich ihres Inhaltes. Luther setzte allerdings die Inspiration „als selbstverständlich voraus" (Luthardt, Kompendium der Dogmatik 214), aber die Dogmatiker mußten eingehen auf die Frage der Katholiken: Wie kann

der Gläubige ohne die kirchliche Autorität der Heiligen Schrift gewiß sein? Ihre gemeinsame Grundanschauung ist die Gleichstellung der Offenbarung mit der Schrift: Theologia christiana nititur principio cognoscendi certissimo, nempe revelatione divina, et quidem pro hodierno Ecclesiae statu revelatione divina mediata, scriptis prophetarum et Apostolorum comprehensa. Unde principium theologiae complexum absolute primum est: Quidquid Deus revelavit, infallibiliter certum est. Principium eiusdem secundum quid et pro tempore praesenti primum est: Quidquid sacra Scriptura docet, infallibiliter certum est (Hollaz, Examen theol., Lips. 1750, 74). Dieser göttliche Charakter der Schrift wird bewiesen durch *κριτήρια* externa, das Alter der Schrift, die Wahrheitsliebe der Verfasser, die Bestätigung der Lehre durch die Wunder, das einstimmige Zeugnis der Kirche für die Göttlichkeit der Schrift, durch die Märtyrer, das Zeugnis der Freunde und Feinde für die Lehre der Schrift, durch die siegreiche Geschichte des Christentums, das Gericht über seine Gegner und Verfolger. Hierzu kommen die *κριτήρια* interna: Dei de se ipso in sacro codice testantis maiestas, stili biblici simplicitas et gravitas, mysteriorum divinorum, quae Scriptura pandit, sublimitas, omnium assertionum veritas, praeceptorum sanctitas, s. Scripturae ad salutem sufficientia. Aber alle diese Zeugnisse erzeugen nur eine fides humana (Hollaz a. a. O.). Dies ist der Punkt, wo Bossuet (Conférence avec M. Claude sur la matière de l'Église, Par. 1682, 58) den Hebel ansetzte, um den Protestantismus zu dem Geständnis zu nötigen: S'ils n'ont qu'une persuasion humaine, ils n'ont qu'une persuasion douteuse, et par conséquent, ils doutent de ce qui est, selon vous, tout le fondement de la foi; en un mot, ils sont infidèles. Worauf gründet nun die fides divina? Auf dem testimonium Spiritus Sancti internum, i. e. actus supernaturalis Spiritus Sancti, per verbum Dei attente lectum vel auditu perceptum, virtute sua divina scripturae sacrae communicata, cor hominis pulsantis, aperientis, illuminantis et ad obsequium fidei flectentis, ut homo illuminatus ex internis motibus spiritualibus vere sentiat, verbum sibi propositum a Deo ipso esse profectum atque adeo immotum ipsi assensum praebeat (Hollaz a. a. O. Quenstedt, Theologia didactico-polemica, Vitembergae 1685: Loci I 94 97. Calvin, Instit. relig. christ. I 4). „Über diese inneren Erlebnisse, über diese völlig dem Gebiet der Subjektivität angehörenden Zustände ist nicht mehr zu streiten" (Schwegler in Theol. Jahrbücher V 133 ff). Von hier beginnt die Verirrung des Subjektivismus nach zwei Seiten, jene der Fanatiker (Karlstadt, Th. Münzer, die Quäker) und jene der Rationalisten. So berief sich denn Luther den Katholiken gegenüber immer auf das innere Wort, den fanatischen Sekten gegenüber auf die Autorität der Kirche, so z. B. in seinem „Schreiben an Albrecht von Preußen wider etliche Rottengeister" (Luthers Werke, hrsg. von Walch XX 2089. Vgl. Histor.-polit. Blätter VI 336; XI 413). Hieraus das stete Schwanken zwischen der Annahme einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche, des äußern und innern Wortes als des letzten Grundes, eine Lehre zu bekennen oder zu verwerfen, so daß bald die sichtbare Kirche die unsichtbare

beurteilt, bald umgekehrt. Daher die Unentschiedenheit in der nachfolgenden Geschichte der Lutheraner, ob und inwiefern die symbolischen Bücher als bindend anzunehmen seien und wie die Schrift sich zu denselben verhalte; ferner der Zwiespalt der Meinungen, ob Luther eine sichtbare oder unsichtbare Kirche gewollt habe. Er wollte beide und lehrte beiden Widersprechendes: „Weil die Subjektivität entscheiden soll, was historisches und göttliches Faktum ist, erblicken wir die zahllosen Variationen der Lehre Christi, und was einem jeden wahr dünkt, legt er sogleich auch dem Heilande in den Mund. So kam es dahin, daß die Offenbarung in Christo lächerlich geworden ist; denn eine Offenbarung, die uns über ihren eigenen Inhalt im Dunkeln läßt und keine gemeinsame, feste und dauernde Verständigung über denselben unter ihren eigenen Anhängern hervorbringen kann, offenbart eben darum nichts, widerspricht dadurch und widerlegt sich selbst" (Möhler, Symbolik § 48).

Umsonst suchte der Protestantismus die Deutlichkeit der Schrift zu beweisen: Sacra Scriptura dogmata fidei morumque praecepta, cognitu factuque hominibus aeternam salutem adepturis necessaria, modo luculento verbisque adeo perspicuis proponit, ut ab homine docili, attento, praeconceptis opinionibus vacuo et idiomatis, quo scripturam legis, gnaro (!) facile intelligi queat. Doch ist die Schrift nicht absolute, sondern nur condicionate deutlich. Nur der versteht die Schrift, welcher wiedergeboren ist (Hollaz a. a. O. Quenstedt a. a. O. I 46), die geordneten (ordinata) Verständnismittel (Sprachkenntnis) gebraucht, und auch nur in his, quae scitu necessaria sunt ad salutem. Die Schrift bedarf aber einer dreifachen Auslegung, um in Geist und Herz aufgenommen werden zu können: der sprachlichen, der logisch-historischen und der theologischen. Die Bedeutung der ersten hat schon Lessing (gegen Goeze; WW. VIII, Berlin 1825, 22 ff) betont; den Umfang der zweiten hat Strauß angedeutet (Die christl. Glaubenslehre in ihrer geschichtl. Entwicklung und in ihrem Kampfe mit der modernen Wissenschaft I, Tüb. 1840 f, 199; II 556); die dritte endlich heben sämtliche Väter hervor auf Grund der Schrift: 2 Petr 3, 16. 1 Cor 2, 14. Lc 24, 18 27 32 45. Ps 118, 34. Hieron., Ep. 58, 9, ad Paulinum: Si tantus propheta tenebras ignorantiae confitetur, qua nos putas parvulos ac paene lactentes inscitiae nocte circumdari? Ep. 53, per tot., bes. c. 6: Haec a me perstricta sunt breviter ut intelligeres, te in Scripturis sanctis sine praevio et monstrante semitam non posse ingredi. . . . c. 7: Sola Scripturarum ars est, quam sibi omnes passim vindicant, qui quidquid dixerint, hoc legem Dei putant; . . . ad sensum suam incongrua aptant testimonia. Nur Gottes Geist vermag Gottes Wort zu deuten, das dem kreatürlichen Geiste stets ein Mysterium bleibt (1 Cor 2, 10 f). Das Unterpfand aber, daß der Geist, der in uns redet, Gottes Geist sei, gibt die Einheit mit der Kirche. August., Ep. 185, c. 11, n. 50: Non habent itaque Spiritum Sanctum, qui sunt extra Ecclesiam. In Ps. 57, 6: An potius ideo locuti sunt falsa, quia erraverunt a ventre? In ventre quippe Ecclesiae veritas manet. Die Forderung des Protestantismus, aus „der Bibel allein" seinen Glauben, der ganz geheimnisvoll

ist, zu begründen, und zwar auf jeder Stufe des Alters und der Bildung, ohne Beimischung von Irrtum, in kurzer Zeit — ist so exorbitanter Natur, daß sie die von ihm selbst mit uns nachgewiesene Unmöglichkeit, das religiös-sittliche Bedürfnis des Menschen auf dem Wege der selbständigen Forschung der Vernunft zu befriedigen, noch weit übertrifft. Darum hat auch diese Theorie in protestantischen Konfessionen insofern keine Anwendung gefunden, als hier wie in der katholischen Kirche die Autorität der Lehrer und Prediger den Glauben vermittelt.

Kahnis (Luther. Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt III, Leipzig 1868, 167): „In der Aufrechterhaltung dieser Eigenschaft hatten die alten Dogmatiker einen nicht ganz leichten Stand einmal gegenüber den Römischen, die nach dem Vorgange des Vincentius Lirinensis (Commonitorium c. 2) aus der Tatsache, daß jeder die Schrift anders auslege, die Notwendigkeit einer authentischen Interpretation der Kirche bewiesen; dann aber gegenüber den Reformierten, Arminianern, Sozinianern und Mystikern, welche aus der Schrift ganz andere Resultate förderten. . . . Die Propheten und apostolischen Briefe, deren Verständnis selbst den Theologen Schwierigkeiten bietet, können nur in Erläuterungen den Gebildeten der Gemeinde erschlossen werden. . . . Wenn der Heilige Geist im einzelnen die Grundlage des Schriftverständnisses bildet, so darf doch das Bewußtsein des einzelnen, wie geistlich es sei, sich nicht zur Norm des Schriftwortes aufwerfen . . ., nicht den eigenen Geist zum Richtmaß des Wortes machen, also einlegen statt auslegen. Der Geist, der in der Kirche waltet, ist die Grundlage und Bürgschaft aller wahren Auslegung. Aber dieser Geist ist nicht an bestimmte Organe gebunden (!), wie die römische Kirche annimmt, die auf den consensus patrum, die ökumenischen Synoden oder den Römischen Stuhl verweist. Jede Auslegung, die das Bewußtsein der Kirche zum Richtmaß der Schrift macht, irrt, weil die Schrift, wie wir sehen, den Kirchenglauben normiert. Daher die Mannigfaltigkeit der konfessionellen Auslegungen. Aber bildet die Mannigfaltigkeit der Auslegung nicht eine Instanz gegen die Deutlichkeit der Schrift? Sie beweist nur, daß die nicht richtig auslegen, welche in die Schrift Resultate tragen, die sie ohne Schrift gefunden haben. Die wahre Auslegung erklärt die Schrift, wie die Alten sagen, aus der Schrift, aber mit den Erfahrungen aller Jahrhunderte im Geiste der Einen allgemeinen Kirche (!), die erstreben soll, die Schätze des Wortes Gottes mehr und mehr zu heben." Vgl. hierzu Kaftan, Dogmatik[4], Tübingen 1901, 52.

4. Selbst wenn darum sowohl über die Existenz als den Sinn der Schrift eine vollständige menschliche Gewißheit erlangt werden könnte, so genügt diese nicht, um den Glauben darauf zu gründen. Dies haben die Protestanten richtig erkannt; denn dieser fordert als obiectum formale (Motiv) eine unfehlbare Autorität. Da der Protestant diese durch die Kirche nicht besitzt, was berechtigt ihn zum Glauben an die Göttlichkeit der Schrift und den von ihm gefundenen Sinn in derselben? Der Heilige Geist; aber diesen empfängt er nur bei der Lesung der Heiligen Schrift und ihrer einzelnen Teile; vor dieser empfängt er ihn nicht, hat darum auch keine unfehlbare Gewißheit weder über ihre Inspiration noch ihren Sinn, daher keine göttliche, unfehlbare Gewißheit der christlichen Glaubenswahrheiten. Bossuet, Réflexions sur un Écrit de M. Claude, 3e réfl. (Œuvres IV, Bar-le-Duc 1870, 155): Que celui, qui n'a pas lu encore l'Écriture sainte, la croit parole de Dieu de foi humaine, parce que son père le lui a dit, et c'est là l'état de catéchumène; et que lorsqu'il a lu lui-même ce livre, et qu'il en a senti l'efficace, la croit parole de Dieu, non plus de foi humaine, parce que son père le lui a dit, mais de foi divine, parce qu'il en a senti lui-

même immédiatement la divinité: et c'est là l'état de fidèle. Das protestantische Prinzip nötigt ihn darum zum Zweifel an dem Symbolum Apostolicum, bis er selbst geprüft und durch die Prüfung alle seine Sätze als in der Schrift begründet erkannt hat. Er ist darum kein Christ vor dieser Prüfung, und treibt durch den Zweifel die Gnade des Glaubens und der Tugenden aus, die ihm durch die Taufe eingegossen wurde (Bossuet, Conférence avec M. Claude sur la matière de l'Église 58). Die Apostel dagegen tauften viele, die sich nach Anhörung der Predigt zum Glauben darboten (Act 2, 41; 4, 4; 8, 12); diese hatten aber keineswegs schon alle Dogmen des Glaubens gekannt und bekannt, und dennoch mußten sie alles glauben und beobachten (Tit 3, 1. 1 Tim 1, 6. Act 15, 28), ohne die Freiheit des Widerspruchs. Dies war nur möglich unter der Voraussetzung der Existenz einer unfehlbaren Autorität, die allerdings zunächst in den Aposteln zugleich auf dem außerordentlichen Charisma der Inspiration ruhte, aber eine für alle Folgezeit gültige Form im ersten Konzil zu Jerusalem erhalten hatte. Die Einwendung Claudes, welche auch neuere selbst katholische Theologen für begründet halten (vgl. Brugère, De Ecclesia Christi praelectiones novae, Paris 1873, 408), daß diese Schwierigkeit ebenso gut den gläubigen Katholiken der Autorität der Kirche gegenüber treffe, ist haltlos und selbst von Strauß (Die christl. Glaubenslehre I 133) zurückgewiesen. Es ist nämlich eine ganz andere Sache, die Göttlichkeit einer Schrift, als die eines Instituts, wie die Kirche, zu beweisen. „Diese beweist sich selbst"; sie legt eben dem Kinde, das in ihrem Schoße getauft wurde, zugleich mit dem Glauben an das apostolische Symbolum auch den Glauben an ihre göttliche Sendung vor und begründet diesen und so sich selbst durch dieselben motiva credibilitatis, wodurch sie die Glaubwürdigkeit des Symbolums begründet (Conc. Vatic. Sess. III, Constit. dogm. de fide cath. cap. 4).

III. Aus dem Wesen der Kirche selbst als einer vollkommenen, aus Lehrenden und Lernenden, Haupt und Gliedern, Vorgesetzten und Untergebenen — Reich Christi — bestehenden Gesellschaft ergibt sich: a) die Notwendigkeit einer Autorität, durch welche b) die religiös-sittliche Erziehung des einzelnen geleitet und vollendet wird und die darum, weil sie den Glaube normiert, c) eine ausreichende und ebendeswegen d) eine unfehlbare sein muß.

1. Die Autorität der Kirche spricht Calvin (Instit. relig. christ. IV 1) entschieden aus: Pastores constituit ac doctores (Deus), quorum ore suos doceret; eos auctoritate instruxit; nihil denique omisit, quod ad sanctum fidei consensum et rectum ordinem faceret. Aber die ganze Konsequenz zu ziehen war er nicht im stande, sie hätte sein eigenes Werk verurteilt, und so ist er unerschöpflich in Widerlegung seiner selbst. Die schismatischen Griechen dagegen lehren die Unfehlbarkeit der Kirche. Vgl. Macarius, Handbuch zum Studium der christlichen, orthodox-dogmatischen Theologie, deutsch von Blumenthal, Moskau 1875, 292.

2. Die Entwicklung dieses Beweises bei de Maistre, Vom Papste I, deutsch, Frankfurt 1822, 2: „Ich weiß nicht, ob man es bei dieser großen Frage wie bei so vielen andern gehörig beachtet hat, daß die theologischen Wahrheiten

nichts (?) sind als allgemeine Wahrheiten, geoffenbart und als göttliche anerkannt in dem geistlichen Kreise, so daß man keine angreifen mag, ohne ein Weltgesetz anzugreifen. Die Unfehlbarkeit in der geistlichen und die Souveränität in der weltlichen Ordnung sind zwei ganz gleichbedeutende Worte. Eines wie das andere bezeichnet jene hohe Gewalt, die alles beherrscht und von der alle andern hergeleitet werden, die regiert und nicht regiert wird, die richtet und nicht gerichtet wird. Wenn wir sagen, daß die Kirche unfehlbar ist, so nehmen wir kein besonderes Vorrecht für sie in Anspruch; wir verlangen nur, daß sie das Recht genießt, das allen möglichen Oberherrschaften gemein ist" usf. Allerdings da, wo der bloß äußere Akt der Gesetzeserfüllung genügt, wie in den Verhältnissen des bürgerlichen Verkehrs und Rechtslebens, kann und soll die Autorität auf diesen allein sich beschränken — Inappellabilität, formale Infallibilität; die innere Gesinnung gehört nicht vor das Forum des Richters. In der Lehre des Glaubens aber und der Sitte hat das Äußere nur Wert als Bekenntnis und Ausdruck des Innern; der kirchlichen Autorität muß darum nicht nur eine Inappellabilität oder formale Unfehlbarkeit, sondern eine reale zukommen.

IV. Wie aus dem Ziel und der Aufgabe der Kirche, dem Wesen und der Natur des Glaubens, so ergibt sich die Notwendigkeit der Unfehlbarkeit als Grund und Bedingung aller übrigen wesentlichen Eigenschaften derselben, namentlich ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität.

Diesen Gedanken entwickelt Möhler (Symbolik[5] § 36 f). Einheit, Allgemeinheit, Altertum des Glaubens und die auf demselben ruhende unerschütterliche Gewißheit bedingen sich gegenseitig.

V. Die Bedenken gegen die Unfehlbarkeit der Kirche ruhen auf falschen Voraussetzungen und unklaren Anschauungen vom Wesen derselben; denn:

a) die alttestamentliche Kirche war in ihrer Lehre nach der wahrscheinlicheren Meinung (Mt 23, 3) nicht fehlbar, und selbst unter Voraussetzung ihrer Fehlbarkeit konnte jeder Israelit durch das außerordentliche Lehramt der Propheten die göttliche Offenbarungswahrheit mit Gewißheit erkennen; b) aus Mt 28, 20 folgt keineswegs die Unfehlbarkeit der Nachfolger der Apostel in ihrem Wandel, sondern nur in der Lehre und Sakramentenspendung; c) die Unfehlbarkeit ist die Wirkung eines besondern Beistandes Gottes (assistentia efficax, non necessitans), welcher mit und durch den freien Willen des Menschen seine Pläne durchführt; d) darum schließt die Gabe der Unfehlbarkeit nicht die menschliche Tätigkeit aus, sondern setzt sie vielmehr voraus und sichert durch übernatürliche Hilfe die Erfolge derselben.

1. Beim Beweis für die Unfehlbarkeit wird das Zeugnis der Heiligen Schrift und das der Kirche verwendet. Das unfehlbare Urteil der Kirche erst führt dann im Glauben zur vollen Erkenntnis der Heiligen Schrift in Hinsicht auf Inspiration und Kanon sowie auf den echten Sinn ihres Inhaltes. Bei der apologetischen Argumentation für die Unfehlbarkeit kommen die Zeugnisse der Heiligen Schrift nur als historisch gesicherte Aussprüche Christi und der Apostel in Betracht, ebenso ist das Zeugnis der Kirche zunächst nur so weit anzurufen, als es als das einer geschichtlichen Zeugin der Offenbarungslehre zu charakterisieren ist. Das Wort Christi, historisch gesichert, bietet uns absolute Gewißheit. Das Zeugnis der Kirche für sich selbst wird durch die Erscheinungen des göttlichen Beistandes in ihrem Wirken, durch die in ihr geschehenen Wunder und durch die an ihr erfüllten Weissagungen göttlich bestätigt, nicht als Quelle der Vernunfterkenntnis, aber als Motiv des Glaubens. So kommt ihm die weitere Kraft des Zeugnisses eines neben der Heiligen Schrift stehenden, fortdauernd bestätigten Gottesgesandten zu, um nicht nur zu menschlichem Glauben, sondern zu göttlichem Glauben zu führen (vgl. S. 343 419 460 ff). In diesem Sinne beweist die Kirche sich selbst. Und es liegt in der gegenseitigen Stützung von Schrift und Kirche kein Zirkelbeweis vor. Nicht aber können, wo es sich um Vernunftbeweise handelt, jene Lehraussprüche der Kirche als Grund angeführt werden, in denen sie nicht als historische Zeugin sprechen kann, und die als wahre Deklarationen erst hingenommen werden können, wenn aus den vorgedachten Gründen die Unfehlbarkeit erkannt ist; denn jenes sind Glaubenslehren. Vgl. S. Weber, Die Grenzen des apologet. Beweises (Katholik 1910, II 1 ff).

2. Dem Protestantismus gegenüber kann die wissenschaftliche Argumentation die biblischen Zeugnisse nur so weit berücksichtigen, als sie historisch gesichert sind. Von einem protestantischen Standpunkt bezüglich der Auffassung der Bibel aus, der nicht fundamental-theologisch gesichert ist, zu argumentieren, wäre unwissenschaftlich und hätte objektiv nicht einmal den Wert des argumentum ad hominem.

Zweites Glied.

Die Merkmale der wahren Kirche Christi.

Die Lehre von den Merkmalen der wahren Kirche Christi behandelt:

1. Die Merkmale der wahren Kirche überhaupt;
2. die Merkmale der wahren Kirche im einzelnen, und liefert
3. den Nachweis der Erscheinung sämtlicher Merkmale in der römisch-katholischen Kirche allein.

§ 10. Die Merkmale der wahren Kirche Christi überhaupt.

I. Merkmale der Kirche sind jene Eigenschaften derselben, welche mit ihr gegeben und, in ihrem innersten Wesen wurzelnd, als solche wahrnehmbar nach außen erscheinen und darum mit Gewißheit zur wahren Kirche Christi hinführen.

August., Ep. 23, 2: Novi enim, quae sit Ecclesia catholica; gentes sunt hereditas Christi et possessio Christi termini terrae; nostis et vos, aut si non nostis, advertite, facillime a volentibus sciri potest. C. literas Petiliani 2, 32 (74): Hinc fit, ut Ecclesia vera neminem lateat. Bellarm., Disputationes de controversiis christ. fidei I, controv. 4, l. 4, c. 3: Notae ... non quidem faciunt evidenter verum, ipsam esse veram Dei Ecclesiam, sed tamen id efficiunt evidenter credibile ... quia alioquin non esset articulus fidei, hanc Ecclesiam esse veram Ecclesiam, sed tamen efficiunt evidentiam credibilitatis. Apud eos autem, qui admittunt Scripturas divinas et historias et Patrum veterum scripta, faciunt etiam evidentiam veritatis. Potest enim articulorum fidei veritas nobis esse evidens ex hypothesi, i. e. supposita evidentia Scripturarum.

II. Die Merkmale werden eingeteilt in positive und negative. Jene weisen direkt und bejahend auf den Gegenstand hin, dessen Merkmale sie sind; diese indirekt und verneinend, indem sie beweisen, daß der Gegenstand, an dem sie fehlen, nicht der in Frage stehende ist.

III. Damit eine Eigenschaft der Kirche auch deren positives Merkmal sei, fordern wir:

a) daß sie der wahren Kirche ausschließlich angehöre; b) daß sie leicht erkennbar sei, um so zu dem weniger leicht Erkennbaren zu führen; c) daß sie untrennbar sei von der wahren Kirche.

Vgl. Bellarm. a. a. O. c. 2. Die von den Reformatoren aufgestellten Merkmale erfüllen keineswegs diese drei Bedingungen.

IV. Diese Merkmale sind nichts anderes als die sichtbare Erscheinung des in der Kirche waltenden göttlichen Geistes, die konkrete Darstellung der christlichen Offenbarung selbst in Zeit und Raum, darum von Christus zugleich mit dieser gewollt und mit der Institution der Kirche gegeben.

So wenig die Kirche ein willkürlicher, auf freiwilliger Übereinkunft ruhender Verein ist, so wenig kommt es uns zu, die Merkmale der Kirche in anderer Weise zu bestimmen, als sie von Christus und den Aposteln bestimmt worden sind. Darum hängen sie aufs innigste mit dem Wesen des Christentums und den Kriterien für die göttliche Wahrheit desselben zusammen.

V. Die wesentlichen Merkmale der Kirche hat das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum ausgesprochen: Credo in unam, sanctam, catholicam et Apostolicam Ecclesiam.

1. Driedo (De scripturis et dogmatibus ecclesiasticis l. 4, c. 2, p. 2) und Petrus de Soto (Defensio fidei Concilii Tridentini I, Ant-

verpiae 1557, c. 44) nehmen drei Merkmale an, Stan. Hosius (Explicatio symboli c. 21) vier, Nic. Sander (De visibili monarchia ecclesiae l. 8, Lovanii 1571, 50) sechs, Mich. de Medina (Christianae paraenesis sive de recta in Deum fide l. 2) zehn. Bellarm. a. a. O.: Nos quindecim notas proponemus, quae, si quis velit, poterit aliquo modo revocare ad illas quattuor. . . . Catholicitatis nomen, antiquitas, duratio diuturna, amplitudo, successio episcoporum ab Apostolis, conspiratio in doctrina cum antiqua Ecclesia, unio membrorum inter se et cum capite, sanctitas doctrinae, efficacia doctrinae, sanctitas vitae Sanctorum, gloria miraculorum, lumen propheticum, confessio adversariorum, infelix finis eorum, qui Ecclesiam oppugnant, felicitas temporalis collata iis, qui Ecclesiam defenderunt.

Von den Alten nimmt Hieronymus (C. Luciferanos c. 28) zwei Merkmale an, die Katholizität und Apostolizität; Vincentius von Lerin (Commonitorium c. 3) drei: universitas, antiquitas, consensio; Augustinus (C. epist. Manichaei, quam dicunt fundamenti c. 4) sechs: Tenet consensio populorum atque gentium, tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, caritate aucta, vetustate firma; tenet ab ipsa sede Petri, cui pascendas oves suas post resurrectionem commendavit usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum; tenet postremum ipsum catholicae nomen, quod non sine causa inter tam multas haereses sic illa Ecclesia sola obtinuit, ut, cum omnes haeretici se Catholicos esse velint, quaerenti tamen peregrino alicui, ubi ad Catholicam conveniatur, nullus haereticorum vel basilicam suam vel domum audeat ostendere.

2. Diese vier Merkmale der Kirche: Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität, sind nichts anderes als die vier Hauptkriterien des Christentums als der wahren und höchsten göttlichen Offenbarung. Die Einheit in der Lehre ist das Kriterium der wahren Religion gegenüber dem Partikularismus und der Wandelbarkeit des heidnischen Mythus; gegründet von Gott am Anfange der Geschichte, ist die wahre Religion so alt als die Menschheit selbst. August., In Ps. 36, sermo. 3, n. 4: Omnes, qui ab initio saeculi fuerunt iusti, caput Christum habent. Illum enim venturum crediderunt, quem nos venisse iam credimus, et in eius fide et ipsi sanati sunt, in cuius et nos, ut esset et ipse totius caput civitatis Ierusalem. Vgl. Leo M., Sermo 23, 4 in Nativitatem Domini. Thom., S. th. 2, 2, q. 2, a. 7 ad 3. Diese eine Religion, wiewohl zunächst auf Israel beschränkt, hatte die Bestimmung von Anfang an, über die gesamte Welt sich auszubreiten, wie dies von allen Propheten verkündet wurde. Die wahre Religion endlich muß Heiligkeit lehren und Heilige bilden. Die Heiligkeit der Lehre Christi ist ein wesentliches Kriterium ihrer Göttlichkeit; darum muß sie auch als Merkmal an seiner Kirche erscheinen. Alles daher, was die Göttlichkeit des Christentums bewiesen hat, beweist ebendadurch auch die Göttlichkeit der Kirche Christi. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. dogm. de fide cathol. cap. 3. Auch die schismatische Kirche des Orients betont diese vier Merkmale; vgl. Macarius, Handbuch zum Studium der christlichen, orthodox-dogmatischen Theologie 288.

Über das Verhältnis dieser Eigenschaften zueinander vgl. Weber, Christliche Apologetik § 82, S. 276.

VI. Obgleich diese vier genannten Merkmale in sich verschiedene Eigenschaften der Kirche darstellen, so stehen sie doch in einem innern, wurzelhaften Verbande untereinander, so daß das eine ohne das andere nicht bestehen kann. Es sind eben die Lebensäußerungen des einen göttlichen Geistes, der die Kirche beseelt.

Ohne Einheit keine Katholizität noch Apostolizität, denn sie allein bürgt für die Identität der Kirche. Ohne Katholizität wäre die Einheit eine tote, unfruchtbare; Katholizität und Apostolizität stellen diese Einheit dar in ihrer Beziehung zu Zeit und Raum. Ebenso ohne Einheit keine Heiligkeit, denn nur die Wahrheit heiligt (Io 17, 19), die eine ist.

VII. Hieraus ergibt sich die Falschheit der Lehre der Reformatoren von den Merkmalen der wahren Kirche Christi: die reine Lehre und rechte Spendung der Sakramente. Sie verwechseln eben die Eigenschaften der Kirche mit deren Merkmalen. Gerade die wahre Lehre und Kirche soll durch die Merkmale gekennzeichnet werden, darum kann sie nicht selbst Merkmal sein.

So schon Luther (Responsio ad librum Ambrosii Catharini, Opp. II 376): Dices autem, si Ecclesia tota est in spiritu, et res omnino spiritualis, nemo ergo nosse poterit, ubi sit ulla eius pars in toto orbe. . . . Quo ergo cognoscam Ecclesiam? . . . Respondeo: signum necessarium est, quod et habemus, baptisma et panem et omnium potissimum Evangelium. Confessio Augustana art. 7: Est autem ecclesia congregatio Sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Vgl. Apologia Confessionis August. art. 7 u. 8 (4), R. p. 144. Die späteren Dogmatiker fügten noch weitere notas hinzu, die aber ebenso der subjektiven Deutung unterliegen, legitimus usus clavium, legitima electio ministrorum, oratio publica, psalmodia et catechismus lingua vulgari, mysterium crucis usw. Ist das Wesen der Kirche unsichtbar, so fallen konsequent alle äußeren Merkmale weg; allein diese Konsequenz ist Luther nicht klar geworden. „Das Wunderliche in der Forderung, daß die Kirche, die nur eine unsichtbare sein soll, weil nur eine geistige, doch auch eine sinnlich erkennbare sein müsse, wird durch den Beisatz, daß sie dort sei, wo das Evangelium in rechter Weise gelehrt und die Sakramente in rechter Weise ausgespendet werden, nur noch vermehrt. Denn entweder sollte aus dem Umstande, daß ein Heiliger, d. h. ein von Gott allein zum Lehramt Zugerichteter, predigt, geschlossen werden, daß seine Lehre die rechte sei, oder aber aus seiner rechten Lehre, daß er ein Heiliger sei. Das erste ist nicht möglich, weil aus einem Ungewissen nichts Gewisses abgeleitet werden mag; das zweite setzt voraus, daß derjenige, der die wahre Lehre Christi kennen zu lernen wünscht und darum ein Kennzeichen derselben fordert, die wahre Lehre schon besitzt und darum keines Merkmals bedarf. Es fragt jemand doch nur nach der wahren Kirche Christi, weil er zum Besitz der wahren Kirche Christi gelangen möchte; wird ihm also die Antwort erteilt, dort sei die wahre Kirche, wo die wahre Lehre sei, so wird offenbar eine Antwort gegeben, die nichts anderes als die Frage selbst ist, d. h. es wird nichts geantwortet" (Möhler, Symbolik § 46). Vgl. Bellarm. a. a. O. c. 2. Gregor. de Valentia, Analysis fidei cath. P. VI, index, § 18. Das gilt auch von den Merkmalen, welche die Theologen noch hinzugefügt haben. Sie sind alle erst als solche feststellbar, wenn die wahre Lehre schon erkannt ist.

§ 11. Die Merkmale der wahren Kirche Christi im einzelnen.

A. Einheit der Kirche.

I. Die Einheit der Kirche stellt sich uns in dreifacher Beziehung dar: als Einheit in der Lehre, Einheit im Kirchenregiment und Einheit im Kultus (unitas symbolica, hierarchica, liturgica). Nach dieser dreifachen Beziehung ist die Einheit der Kirche eine von Gott gewollte wesentliche Eigenschaft und Merkmal derselben. Dies erhellt: a) bezüglich der unitas symbolica aus Mt 28, 19 20. Eph 4, 3—5. Gal 1, 6. 1 Cor 1, 10; b) bezüglich der unitas hierarchica aus Mt 18, 18. 1 Cor 1, 11 f. Gal 5, 20; c) bezüglich der unitas liturgica aus Lc 22, 19. 1 Cor 11, 24—26. Act 8, 14 f. Io 20, 23. Außerdem erscheint die Einheit der Kirche in den Gleichnissen von dem Himmelreich (Mt 13, 24 f), der einen Herde unter dem einen Hirten (Io 10, 16; 21, 15), dem Weinstocke, dem alle als Reben eingepflanzt sind (Io 15, 5), dem einen Tempel (Mt 16, 18), einen Haus (Eph 2, 20), der einen Stadt (Mt 5, 14), und besonders in der Bezeichnung der Kirche als des mystischen Leibes Christi (Rom 12, 5. 1 Cor 12, 12 14).

1. Daß die Kirche *eine* sei, geben auch die Protestanten zu: Unam esse prorsus Ecclesiam Dei . . . in Christi nomine sub statu Novi Testamenti proprie collectam, omnes hodie unanimiter haeretici agnoscunt et docent (*Stapleton*, Principiorum doctrinalium relectio scholastica, Antverp. 1596, c. 1, q. 3, a. 6). Aber in der Bestimmung dieser Einheit weichen sie sowohl von uns als unter sich ab. Dem gegenüber betont schon *Bellarmin* (a. a. O. I, controversia 4, l. 3, c. 2; l. 4, c. 10) die Einheit nach der oben genannten dreifachen Beziehung. Die Einheit im Glauben ist das Fundament der Einheit nach allen übrigen Beziehungen; daher von den Vätern am meisten betont, wenngleich die Einheit im Kirchenregiment und Kultus auch jene wieder befördert. Diese Einheit kann eine äußere und innere, oder (bezüglich einzelner Glieder) eine bloß äußere sein. Zu unterscheiden ist besonders zwischen der *unitas materialis* oder *facti*, und der *unitas formalis* oder *iuris*; jene ist eben eine rein zufällige, diese ist das Produkt des der Kirche selbst immanenten energischen Prinzips, welches sie erzeugt und fortwährend erhält. In diesem Sinne sprechen wir von der Einheit der Kirche. Sie ist keine empirische, sondern hat ein ausreichendes Einheitsprinzip in dem Organismus der Kirche selbst. So gefaßt, ist die nota unitatis eine nota positiva, und nicht bloß negativa. Eben hiermit fällt auch die Unterscheidung zwischen *Einheit* und *Einzigkeit* der Kirche (*Klee*, Kathol. Dogmatik I, Mainz 1835, 90). Die Kirche ist *einzig* (unitate numerica, singularitatis), mit Ausschluß jeder andern, weil sie einig ist (unitate symbolica, hierarchica, liturgica) und ebendarum alle, die selig werden wollen, in ihren Schoß auf-

nimmt. Darum ist die Einheit der Kirche Gegenstand des hohenpriesterlichen Gebetes (Io 17, 21 f), das nie unerhört bleiben wird.

2. Zu a) Mt 16, 18; 28, 19 20. Io 17, 21 beweisen sowohl die Einheit der Kirche im Glauben als deren Unfehlbarkeit, da nur diese die Einheit zu erhalten im stande ist.

Die Bedeutung der Glaubenseinheit hebt Paulus (Eph 4, 3—6 11—15) hervor: Solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis. Unum corpus et unus spiritus, sicut vocati estis in una spe vocationis vestrae. Unus Dominus, una fides, unum baptisma. Unus Deus et Pater omnium.... Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem pastores et doctores, ad consummationem sanctorum, in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi; donec occurramus omnes in unitatem fidei, et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi; ut iam non simus parvuli fluctuantes, et circumferamur omni vento doctrinae in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris.

Vgl. 1 Tim 1, 19 f: Quidam ... circa fidem naufragaverunt, ex quibus est Hymenaeus et Alexander; quos tradidi Satanae, ut discant non blasphemare. Gal 1, 8: Licet ... angelus de caelo evangelizet vobis praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit.

Zu b) Hierfür sprechen vor allem die angeführten Gleichnisse, besonders jenes vom „Leibe". Cornelius a Lapide, In Rom. 12, 4: Sicut in corpore sunt quattuor: primo, unitas corporis; secundo, diversitas membrorum; tertio, diversitas officiorum in membris singulis; quarto, aptitudo et dos cuiusque membri ad suum officium exsequendum, ita prorsus per omnia se res habet in Ecclesia, eiusque singulis membris. Hierzu kommen Mt 16, 18: Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam. Vgl. Eph 2, 20: Superaedificati super fundamentum Apostolorum et Prophetarum, ipso summo angulari lapide, Christo Iesu. Das Gebet des Herrn (Io 17, 20 f): Non pro eis rogo tantum, sed et pro eis, qui credituri sunt per verbum eorum in me. Ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint, ... sicut et nos unum sumus; ... ut sint consummati in unum, et cognoscat mundus, quia tu me misisti et dilexisti eos, sicut et me dilexisti. Christus betet in besonderer (oratione efficaci) Weise zu diesem Zwecke für die Kirche (Io 17, 9): Ego pro eis rogo, non pro mundo rogo. Dieselbe Stelle (Io 17, 11 f) widerlegt die Ausrede der Gegner, welche diese Einheit nur von der unsichtbaren Kirche gelten lassen; sie soll ja ein Kennzeichen sein für die Welt (Io 17, 21: ut credat mundus). Auch ist hier nicht die Rede von der Liebe, die wir zu allen, auch den Ungläubigen haben sollen, sondern von jener, welche die katholische Kirche als eine einige darstellt. Sonst müßte das Widersprechende erscheinen, daß der Mangel an Liebe des einzelnen die Einheit der Kirche zerreißen würde. Vgl. Maldonat, In Ioan. 11, 52.

Zu c) Die Einheit im wesentlichen Kultus (entweder weil göttlicher Einsetzung oder durch allgemeines Kirchengebot bestimmt und auf dogmatischer Grundlage ruhend) ergibt sich außer aus den genannten Texten auch aus der Einheit im Glauben und Kirchenregiment.

II. Diese Einheit nach der genannten dreifachen Beziehung betonen die Väter als Kennzeichen der wahren Kirche Christi.

a) Die Einheit im Glauben Iren., Adv. haer. 1, 10, 1: Ecclesia tametsi per universum orbem ad extremae terrae fines dispersa fidem eam ab Apostolis eorumque discipulis acceptam . . . Ebd. 2: Summo studio et cura, perinde atque unam domum incolens, consecrat, ac velut animam unam atque unum idemque cor habens his aeque fidem accommodat et unico consensu, quasi uno ore praedita, haec docet, praedicat ac tradit. Quamquam enim dispares inter se mundi linguae sunt, una tamen et eadem est traditionis vis. Ac neque hae, quae in Germaniis sitae sunt Ecclesiae, aliter credunt aut aliter tradunt, nec quae in Hispaniis aut Galliis, aut in Oriente aut in Aegypto aut in Africa aut in mediterraneis orbis regionibus sedem habent. Ut sol in universo mundo unus atque idem est, ita etiam veritatis praedicatio passim lucet. . . . Cum una atque eadem fides sit . . . vera et universa Ecclesia unam et eandem toto terrarum orbe fidem tenet. Ebd. 3, 24, 1: Praedicationem Ecclesiae undique constantem et aequaliter perseverantem. Ebd. 5, 20, 1: Nobis donans unam et eandem omnium esse fidem. Clem. Alex., Strom. 6, 13: Beide (Griechen und Juden) gelangen *εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως*. In der Kirche ist die Wahrheit, *τοῖς μὲν γὰρ βουλομένοις ἔξεσται καὶ τὸ εὑρεῖν τὴν ἀλήθειαν* (a. a. O. 7, 15). Tertull., De praescript. haeret. c. 20: Apostoli . . . eandem doctrinam eiusdem fidei nationibus promulgaverunt. Cyprian., De unitate Eccl. c. 4 mit Eph 4, 6: Unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus. Das ist das Kennzeichen der wahren Lehre, *τὸ τὰ αὐτὰ ἀλλήλοις ὁμολογεῖν, καὶ μὴ ἀμφισβητεῖν, μήτε πρὸς ἑαυτοὺς μήτε πρὸς τοὺς ἑαυτῶν πατέρας* (Athanas., De decretis Nicaenae Synodi n. 4). Wer alle Bischöfe befragt, wird erkennen: *σύμφωνοι πάντες ἐσμεν, τὸ ἓν φρονοῦντες* (Basil., Ep. 157, 7). Hieron., In Os. c. 8, 12: Unum esse altare in Ecclesia et unam fidem. Vgl. c. 9, 10; c. 10, 9, 14: Haereticorum inter se corda divisa et contrariis repugnare sententiis etiam ipsi non negant, dum diversa sentiunt. Ioan. Chrysost., In ep. ad Ephes. hom. 11, 3: *Ὅταν δὲ πάντες ὁμοίως πιστεύωμεν, τότε ἑνότης ἐστίν*. August., Enarr. in Ps. 44, 24: Quo modo omnis varietas vestis in unitate concordat, sic et omnes linguae ad unam fidem. In Ps. 74, 4: Diversa peccata homines confitentur, unam fidem credunt. Leo M., Sermo 2, 1: In unitate igitur fidei atque baptismatis indiscreta nobis societas et generalis est dignitas.

b) Die Einheit im Kirchenregiment. Hierher gehören die bereits oben angeführten Stellen aus Ignatius (Ad Philad. n. 3; Ad Smyrn. n. 7; Ad Ephes. n. 4). Tertull., De praescript. haeret. c. 20: Sic omnes primae et Apostolicae, dum una omnes probant unitatem, dum est illis communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio. Cyprian., Ep. 40, 5 ad plebem (ed. Hartel 43): Aliud altare constitui aut sacerdotium novum fieri praeter unum altare et unum sacer-

dotium non potest. Ep. 52, 24 ad Antonium (a. a. O. 55): Cum sit una Ecclesia per totum mundum in multa membra divisa item et Episcopatus unus Episcoporum multorum concordi numerositate diffusus etc. Ep. 69, 8 ad Florent. (a. a. O. 66): Scire debes Episcopum in Ecclesia esse et Ecclesiam in Episcopo, et si quis cum Episcopo non sit, in Ecclesia non esse . . . Ecclesia catholica una est . . . connexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata. Ep. 76, 5 ad Magn. (a. a. O. 69): Gregem nostrum significat [Dominus] commixtione adunatae multitudinis copulatum. Ferner das ganze Buch De unitate Ecclesiae. Hilar. Pict., In Ps. 121, 5: Unum Ecclesiae corpus est . . . per fidei unitatem, per caritatis societatem. Wenn die Kirche die Kirche Gottes ist, *ἡνῶται καὶ μία ἐστίν* (Ioan. Chrysost., In 1 Cor. hom. 1, 1). Hom. 3, 2 in ep. ad Eph.: *Τότε πληροῦται ἡ κεφαλή, τότε τέλειον σῶμα γίνεται, ὅταν ὁμοῦ πάντες ὦμεν συνημμένοι καὶ συγκεχολλημένοι.* August., Enarr. in Ps. 44, 31: Iunctura lapidum (templi) viventium caritas est. Vgl. In Ps. 103 122. Sermo 268 195 138 137. De unitate Eccl. c. 4, 14 (40 ff) und seine Schriften gegen die Donatisten.

c) Die Einheit in der Liturgie ergibt sich aus der unitas symbolica und hierarchica und muß nach diesen bemessen werden als Einheit des Geistes und der Substanz der liturgischen Akte, nicht als Einerleiheit der Form.

III. Die Einheit der Kirche als Merkmal ihrer Göttlichkeit fordert eine Verfassung, die a) dem lebendigen Verkehr der Vorsteher und Kirchen untereinander Raum und Förderung zukommen läßt; b) alle Einzelbewegungen einer obersten Leitung unterstellt und dieser die Wirksamkeit leicht und sicher macht; c) die einzelnen Glieder möglichst eng mit dem Mittelpunkt verbindet; d) den Einzelvorsteher durch enge Verbindung mit dem Einheitspunkt schützt und stärkt.

IV. Die Einheit nach dieser dreifachen Beziehung im Glauben, in dem Kirchenregiment und in der Liturgie wird durch Wesen und Aufgabe des Christentums in der Kirche gefordert. Ist Christus der zweite Adam, hat die Kirche die Zurückführung der Menschheit zur ursprünglichen Heiligkeit durch Wahrheit und Gnade zur Aufgabe, dann muß in ihr wieder die Einheit des Geschlechts erscheinen, wie sie vor der Spaltung durch die Sünde war (Io 10, 16). So ist der eine Christus der Grund, auf dem die einige und einzige Kirche ruht. Die Einheit erscheint als das Bildungsgesetz, das in dem gottmenschlichen Organismus der Kirche überall hervortritt, die, aller hochmütigen Sonderung wehrend, auf der andern Seite aber auch wieder die reichste Mannigfaltigkeit in sich trägt. Gerade bei der Mannigfalt in der Kirche wird das Übernatürliche in ihrer Einheit offenbar.

V. Diese Einheit in der Kirche ist nicht bloß eine zufällige und empirische, sondern eine organische und wesenhafte, ausgehend von einem Prinzip, das der Kirche immanent, die Einheit in ihr erzeugt und fortwährend erhält, da im Hinblick auf die Ausbreitung der Kirche, die Neigung der Menschen zur Sektenbildung, bei dem übernatürlichen Inhalt der Lehre, der beständigen Dauer der Kirche durch alle Jahrhunderte eine solche Einheit nur durch besondere göttliche Veranstaltung geschaffen und erhalten werden kann.

Dies gibt auch Palmer (A Treatise on the Church of Christ P. I, c. 5, sectio 4) zu. Diese Einheit erhält vor allem die göttliche Vorsehung, sodann die von Christus als sichtbares Werkzeug der Einheit eingesetzte hierarchische Ordnung mit ihrem Mittelpunkte, dem Apostolischen Stuhle.

Der Grundgedanke der Evangelical Alliance dagegen ist: The Christian Church was never visibly and organically united in the strict sense of terme (The Discord and Concord of Christendom, New York 1884, 30).

B. Heiligkeit der Kirche.

I. Die Heiligkeit ist eine Eigenschaft der Kirche:

a) wegen des ihr von Christus gestellten Zweckes (Eph 5, 26; 1, 4. 1 Tim 2, 4 6); b) wegen ihres Ursprunges aus Christus und Gott (Mt 16, 18); c) wegen ihrer Mittel, Lehre, Gnade, Sakrament (Eph 5, 26); d) wegen des in ihr wohnenden Heiligen Geistes (1 Cor 3, 16); e) wegen des Berufes aller ihrer Glieder zur Heiligkeit des Lebens (Mt 5, 48; 6, 33).

1. Heilig nennt die Schrift jede Gott geweihte Sache oder Person; sie heißt aber auch heilig, weil sie als Werkzeug zur Heiligung der Menschen bestimmt ist. Weil nur der von jedem Makel Reine würdig ist, Gott geweiht zu werden, so ist Heiligkeit bei Personen Reinheit von Makel, besonders von sittlicher Befleckung. Vgl. Suarez, De Incarnatione disp. 18, sectio 1. Benedictus XIV., De Servorum Dei beatificatione et canonizatione III 21: Sanctitas nihil aliud est, quam ab omni immunditia libera et perfecta et omnino immaculata munditia. In der persönlichen Heiligkeit können wir drei Grade unterscheiden: Reinheit von jeder schweren Sünde, Reinheit von jeder (überlegten) läßlichen Sünde und endlich Heiligkeit in heroischem Grade (in gradu heroico), d. i.: Ille virtutis gradus, perfectio, seu fulgor et excellentia, quae facit, ut homo circa materiam illius virtutis supra communem aliorum hominum (der Gerechten) operandi modum operetur, et in hoc Deo similis sit (Benedictus XIV. a. a. O. c. 21). Aber auch hier lassen sich der Natur der Sache nach verschiedene Abstufungen denken (1 Cor 15). Die Heiligkeit besteht aber nicht in der Übung bloß einer Tugend, sondern aller: Perfecta virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum, et sic accipiendo virtutes morales, dicendum est eas connexas esse....

Hanc rationem connexionis assignat Gregor. Moral. 22, 1 dicens, quod virtutes, si sint disiunctae, non possunt esse perfectae secundum rationem virtutis, quia nec prudentia vera est, quae iusta et temperans et fortis non est (Thom., S. th. 1, 2, q. 65, a. 1). Das einigende Band aller Tugenden aber ist die Liebe; jene können nicht ohne diese, diese kann nicht ohne jene bestehen: Manifestum est, quod caritas in quantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum, quae in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet, quod cum caritate simul infundantur omnes virtutes morales (Thom. a. a. O. a. 3).

2. Die Heiligkeit der Kirche nach Ursprung und Ziel bezweifelt der Protestantismus nicht. Eph 5, 26 f: Ut illam (ecclesiam) sanctificaret, ... ut exhiberet ipse sibi gloriosam ecclesiam, non habentem maculam aut rugam, ... sed ut sit sancta et immaculata. Heilig ist die Kirche in ihren Mitteln, zunächst in der Lehre, mundans eam lavacro aquae in verbo vitae (ebd.). Diese darf in ihrem spekulativen Teile nur solche Sätze von Gott enthalten, die in der Anwendung zur Heiligung führen; in ihrem praktischen Teile muß sie solche Vorschriften enthalten, die aus und durch sich den Menschen heiligen (nicht per accidens). Wohl wird die Heiligkeit der Moral auch das bürgerliche und politische Wohl der Menschheit fördern, aber nur als Folge der übernatürlichen Tugenden, die sie in den Seelen wirkt; denn die natürliche Ordnung steht in unlösbarem Zusammenhange mit der übernatürlichen. Si quis voluerit voluntatem eius facere, cognoscet de doctrina, utrum ex Deo sit, an ego a me ipso loquar (Io 7, 17). Ebendeswegen hängt die Heiligkeit der Lehre mit der Unfehlbarkeit der Kirche aufs innigste zusammen; denn nur die Wahrheit heiligt (sanctifica eos in veritate, Io 17, 17). Wenn der Protestantismus die Unfehlbarkeit leugnet, so behauptet er die Möglichkeit einer Korruption der Lehre, die nicht mehr zur Heiligung zu führen vermag. Die Verpflichtung der Glieder zur Heiligkeit (Eph 5, 26. Tit 2, 14: ut mundaret sibi populum acceptabilem, sectatorem bonorum operum). Alles dies jedoch bezeichnet wohl die Heiligkeit als eine notwendige Eigenschaft der Kirche, aber nicht als ein Merkmal nach den drei obgenannten Momenten, welche diese konstituieren; denn alle protestantischen Sekten schreiben ihrer Kirche die Heiligkeit in Ursprung, Ziel, Lehre, Sakrament usf. zu.

II. Das Merkmal der Heiligkeit der Kirche besteht in der sichtbaren Erscheinung des übernatürlichen geistlichen Lebens unter ihren Gliedern, und zwar:

a) in der eifrigen amtlichen Tätigkeit der Kirche für die Heiligung der Mitglieder durch Lehre, Gottesdienst und Anregung zum sakramentalen Leben; b) durch Übung der übernatürlichen Tugenden in gradu heroico; c) durch die fortgesetzte Erscheinung von Charismen in der Kirche.

Ist der Herr aller Gnaden in der Kirche immer gegenwärtig, „wie das Haupt den Gliedern, der Rebstock den Reben" immer höheres Leben spendend,

dann dürfen die beiden Arten der Gnade, die gratia gratum faciens und gratis data, ihr nimmer mangeln. Bezüglich der ersten vgl. Suarez, De fide disp. 9, sectio 7, n. 4: Certum omnino videtur neque fuisse neque fore unquam tempus, in quo non exsistat vera sanctitas in corpore Ecclesiae atque adeo in aliquibus eius membris... Ita tota Ecclesia intelligit illos articulos symboli, „Credo sanctam Ecclesiam et communionem sanctorum“. . . . Id etiam constat ex efficacia sacramentorum, quorum verus usus non potest in vera Christi Ecclesia deficere; unde fit, ut necessario aliqui, saltem infantes baptizati, semper sint sancti; et idem credo certissime de plurimis adultis.

III. Diese Heiligkeit des Lebens in vielen Gliedern der Kirche ist ein wirkliches und positives Merkmal der wahren Kirche; dies beweisen:

a) die Texte des Alten und Neuen Testamentes, besonders Io 17, 19. Eph 5, 26, sowie die Ehrennamen, welche der Kirche gegeben werden, die Gleichnisse, in denen sie dargestellt ist; b) die heiligen Väter.

1. Ps 71, 7: Orietur in diebus eius iustitia et abundantia pacis. Is 11, 9: Repleta est terra scientia Domini. Vgl. Is 62, 12: Et vocabunt eos: populus sanctus; vgl. Is 1, 21; 9, 12 17 19 21; 10, 25; 13, 5 9; 14, 6; 30, 9 27; 31, 2; 34, 2; 47, 6; 57, 17; 65, 3. Alle diese Texte verkünden eine außerordentliche Heiligkeit in den Gliedern der Kirche, welche beständig in ihr sein wird. Eph 5, 25 f bezeichnet Paulus die Heiligkeit als Ziel aller Lehre, des Lebens und Leidens Jesu; Tit 2, 14: Dedit semet ipsum pro nobis, ut nos redimeret ab omni iniquitate et mundaret sibi populum acceptabilem, sectatorem bonorum operum. Io 17, 19: Et pro eis ego sanctifico me ipsum, ut sint et ipsi sanctificati in veritate. Io 15, 16: Ego elegi vos et posui vos, ut eatis et fructum afferatis, et fructus vester maneat. Christi Gebet erfleht (Io 17, 17) diese Heiligkeit für die Glieder seiner Kirche. Darum muß die wahre Kirche Christi Heilige in sich tragen.

2. Dies bezeugen die Namen, welche der Kirche gegeben werden: „Leib“ Christi (Eph 1, 23; 4, 11 12 13 15 16; 5, 23 30. Col 1, 18 24; 2, 19; 3, 15. 1 Cor 6, 15. Rom 12, 5), „Braut“ (Eph 5, 23 f. 2 Cor 11, 2. Apc 21, 2. Mt 22, 2; 25, 1), „Tempel“ Gottes (Eph 2, 21 22. 1 Cor 3, 9 17. 1 Tim 3, 15. Hebr 3, 2; 10, 21. 1 Petr 2, 5; 4, 17), „Stadt“ Gottes (Hebr 11, 10 16; 12, 22. Apc 3, 12; 11, 2; 20, 8), „Acker und Weinberg“ Gottes (1 Cor 3, 9. Mt 20, 1; 21, 33. Io 4, 35). Ebenso die Gleichnisse vom Weizen und Unkraut (Mt 13, 24), Haus mit edlen und unedlen Gefäßen (2 Tim 2, 20). Die Bezeichnung „Heilige“ (Rom 1, 7; 15, 26. Eph 4, 12. 1 Cor 6, 11) hätte keinen Sinn, würde dieser Beruf zur Heiligung niemals erfüllt.

3. Dasselbe bezeugen die Väter. Die heiligen Jungfrauen (August., De moribus Eccl. cath. 1, 31. Euseb., Demonstratio evang. 3, 6; 2, 39 [?]. Chrysost., In Ps. 44, 12), die Anachoreten und Cönobiten (August. a. a. O.) werden von den Vätern als sichtbare Beweise für das Dasein von Heiligen in der Kirche angeführt. In ihr werden alle Tugenden geübt, darum ist sie katholisch. Cyrill. Hieros., Catech. 18, 22: *Εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν.* 23: *καθολικὴ μὲν οὖν καλεῖται διὰ τὸ κατὰ πάσης εἶναι τῆς οἰκουμένης, ἀπὸ περάτων γῆς ἕως περάτων, καὶ διὰ τὸ διδάσκειν καθολικῶς καὶ ἀνελλιπῶς ἅπαντα τὰ εἰς γνῶσιν ἀνθρώπων ἐλθεῖν ὀφείλοντα δόγματα, περί τε ὁράτων καὶ ἀοράτων πραγμάτων, ἐπουρανίων τε καὶ ἐπιγείων, καὶ διὰ τὸ πᾶν γένος ἀνθρώπων εἰς εὐσέβειαν ὑποτάσσειν, ἀρχόντων τε καὶ ἀρχομένων, λογίων τε καὶ ἰδιωτῶν, καὶ διὰ τὸ καθολικῶς λατρεύειν μὲν καὶ θεραπεύειν ἅπαν τὸ τῶν ἁμαρτιῶν εἶδος, τῶν διὰ ψυχῆς καὶ σώματος ἐπιτελουμένων, κεκτῆσθαι δὲ ἐν αὐτῇ πᾶσαν ἰδέαν ὀνομαζομένης ἀρετῆς ἐν ἔργοις τε καὶ λόγοις καὶ πνευματικοῖς παντοίοις χαρίσμασιν.* Augustinus folgert gegen die Donatisten aus den oben angeführten Gleichnissen (De unitate Eccl. c. 14, n. 35): Unde iam non permittantur isti suspicari, aut asserere quod dicunt omnes bonos defecisse de mundo, ut in sola parte Donati remanerent. Vgl. De moribus Eccl. cath. 1, c. 35 (n. 78). Nach Cyrill von Alex. enthält die Kirche Gottes unzählige Heilige (In Amos n. 85; Migne, P. gr. 71, 580): *αἱ δὲ Ἐκκλησίαι Χριστοῦ μυρίας τε ὅσας ἁγίων ἔχουσι κεφαλάς;* vgl. In Mich. n. 49 (a. a. O. 717 ff). Die Kirche ist Mutter der Lebendigen (Tertull., De anima c. 43. Basil., Ep. 41, 1. Ambros., In Luc. 2, 86), Paradies (Optat. Milev., De schismate Donatistarum c. Parmenianum 2, 11. Iren., Adv. haer. 5, 25. Origenes, In Genes., Selecta III. August., De baptismo c. Donat. 4, 1), Abbild der himmlischen Kirche (Clem. Alex., Strom. 4, 8. Cyrill. Hieros., Catech. 18, 26), Weg zum Himmel (Hilar. Pict., In Ps. 133, 2), geistliches Bad (Ioan. Chrysost., In 2 Cor. hom. 15, 5), Arche, in welcher die Heiligen gerettet werden (August., Enarr. in Ps. 28, 10. Hieron., C. Luciferanos n. 22).

4. Allerdings ist die Heiligkeit zunächst eine unsichtbare Eigenschaft der Seele, aber sie tritt notwendig nach außen in die Erscheinung. Die Taten heroischer Gottes- und Menschenliebe, aus welcher die Tugenden der Demut, Sanftmut, Geduld, Entsagung usf. hervorsprießen, tragen das Siegel ihres Ursprunges aus Gott so unverkennbar an sich, daß auch der rohe und tiefgesunkene Mensch vor der Hoheit solcher Erscheinung sich beugt, daher auch die Heiden in alter Zeit nach Tertullians Bericht (Apologeticum c. 39. Minucius Felix, Octav. c. 9) der hohen Sittlichkeit der Christen ihre Anerkennung zollten. Das unbestreitbarste Merkmal heroischer Gottesliebe ist das Martyrium; wer aber zählt die Märtyrer in der katholischen Kirche, Märtyrer des Glaubens und der Liebe? Darum hat der Herr als das Merkmal seiner Kirche die Heiligkeit ihrer Glieder erklärt. Mt 5, 16: Si luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum, qui in caelis est.

5. Daß Tugenden natürlicher Ordnung außerhalb der Kirche und selbst außer den Kreisen des Christentums vorkommen können, ist eine von Augustinus und der katholischen Kirche anerkannte Wahrheit. Vgl. Conc. Trident. Sess. VI, de iustificatione can. 5 7. Prop. 5 damn. ab Alexandro VIII.: Pagani, Iudaei, haeretici aliique huius generis nullum omnino accipiunt a Iesu Christo influxum: adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficienti (Denz. n. 1295). Vgl. Viva, Damnatae Theses ad theol. trutinam revocatae, i. h. th. Prop. Quesnel 26 27 29 (Denz. n. 1376 f 1379). Dagegen Melanchthon (Loci theol. 22): Esto fuerit quaedam in Socrate constantia, in Xenocrate castitas, in Zenone temperantia, non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiis haberi. Nach den Reformatoren (Calvin, Instit. religionis christ. II 3) ist der gefallene Mensch durch und durch verdorben; alles, was er sinnt und tut, ist Sünde und verdammlich. „Es befremdet uns nicht, wenn wir die Ausschweifung der lutherisch-symbolischen Ansicht betrachten, daß sich ihr im Verlaufe der Zeit eine andere Ausschweifung gegenüberstellte, die selbst die tiefsten Lehren des Evangeliums als heidnische Erbstücke auffaßt, oder wenn es gut geht, das Christentum für eine natürliche Entwicklung des Menschengeschlechts hält und im Heidentum darum auch eine notwendige Bildungsstufe der Menschheit verehrt" (Möhler, Symbolik Buch I, § 7). Diese Tugenden müssen um so mehr hervortreten, als auch die nichtchristliche Welt (Heiden, Mohammedaner, Juden) zum großen Teil unter dem Einfluß des christlichen Geistes stehen und christliche Prinzipien (z. B. Monogamie) die öffentliche Meinung beherrschen. Daß außerkirchliche Christen übernatürliche christliche Tugenden üben und sich heiligen können, liegt in der Wirkung der Tauf- und aktualen Gnaden, welche den ohne Verschulden Irrenden zu teil werden.

IV. Diese Heiligkeit der Glieder der Kirche ist nach dem Plane der göttlichen Vorsehung durch Charismen begnadigt, so daß hierdurch die wahre Kirche Christi allen Afterkirchen gegenüber einen besondern Glanz empfängt. Dies geht hervor:

a) aus den Verheißungen des Herrn (Mc 16, 17. Io 14, 13); b) aus der gemeinsamen Lehre der Väter, sowie c) aus den Tatsachen der Geschichte.

1. Das Charisma, besonders das der Wundergabe, hat zum ersten Zweck die Ehre Gottes, zum sekundären die Bestätigung der wahren Lehre sowohl wie der Heiligkeit des Wundertäters, außerdem geistliches und leibliches Wohl (Benedictus XIV., De beatificatione et canonizatione p. 1, c. 4). Thom., S. th. 1, 2, q. 111, a. 1 und 4). Allerdings kann die Heiligkeit ohne Charismen sein, und Wunder können an sich auch von einem Unheiligen gewirkt werden; aber die fortgesetzte Erscheinung der Wundergabe kann nicht in einer Afterkirche und noch weniger zum Beweis ihrer Wahrheit vorkommen. Vgl. Walenburch, De signis verae Ecclesiae a. 3, § 18: Assignent nobis Protestantes Ecclesiam, in qua successivis temporibus contigerunt et contingunt miracula. Hoc si non possunt, iam illorum cavillationes non tam erunt contra miracula Ecclesiae catholicae, quam contra prophetiam Christi, ut ipsam destruant.

2. Den Wunderbeweis für seine göttliche Sendung hatte der Herr selbst als unwiderlegbar bezeichnet; ebenso sollte das Wunder ein Beweis für die Göttlichkeit seiner Kirche sein. Io 15, 24: Si opera non fecissem in eis, quae nemo alius fecit, peccatum non haberent. Mt 10, 7 f: Euntes praedicate dicentes: Quia appropinquavit regnum caelorum. Infirmos curate,

mortuos suscitate, leprosos mundate, daemones eicite. Io 14, 12: Amen dico vobis, qui credit in me, opera, quae ego facio, et ipse faciet et maiora horum faciet. Mc 16, 17f: Signa autem eos, qui crediderint, haec sequentur: In nomine meo daemonia eicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent, et si mortiferum quid biberint, non eis nocebit; super aegros manus imponent et bene habebunt. Was beim Beginn der apostolischen Predigt galt, ist ihre Signatur für alle Zeit. Mc 16, 20: Illi autem profecti praedicaverunt ubique, Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis.

3. Vgl. Bellarm. a. a. O. I, controversia 4, l. 4, c. 14. Schon Irenäus bemerkt (Adv. haer. 2, 31, 2): Non possunt haeretici caecis donare visum, neque surdis auditum neque omnes daemones effugere praeter eos, qui ab ipsis immittuntur, si tamen et hoc faciunt, neque debiles aut paralyticos aut claudos curare; ... tantum absunt ab eo, ut mortuum excitent, quemadmodum Dominus excitavit et Apostoli per orationem et saepissime in fraternitate propter aliquid necessarium ea, quae est in quoquo loco Ecclesia universa postulante per ieiunium et supplicationem multam, reversus est spiritus mortui et donatus est homo orationibus Sanctorum, ut credant esse... resurrectionem mortuorum. Ebenso Hieronymus (Ep. 17 und Vita beati Hilarionis c. 39), Origenes (C. Celsum 2, 8), Tertullian (De testimonio animae 2 3; De anima c. 51), Cyprian (De lapsis c. 13 25), Athanasius (Vita S. Antonii c. 54 57), Eusebius (Hist. eccl. 6, 9 und De martyribus Palaestinae), Augustinus (De civ. Dei 20, 8), Chrysostomus (In 2 Cor. hom. 2, 4). Wie Augustinus bemerkt, ist diese Wundergabe der Kirche verliehen nicht bloß bei und zu ihrer Begründung, sondern für die ganze Zeit ihrer Bestandes (Retract. 1, c. 13, n. 7): Non sic accipiendum est, quod dixi, ut nunc in nomine Christi fieri miracula non credantur. Nam ego ipse, quando istum librum scripsi, ad Mediolanensium corpora martyrum (Gervasii et Protasii, vgl. Confess. 9, 7) in eadem civitate caecum illuminatum fuisse iam noveram et alia nonnulla, qualia tam multa etiam istis temporibus fiunt, ut nec omnia cognoscere, nec ea, quae cognoscimus, enumerare possimus.

C. Katholizität der Kirche.

I. Katholisch (καθολική), d. h. allgemein kann die Kirche in verschiedener Beziehung genannt werden:

a) wegen der Allgemeinheit der Lehre, die in ihr verkündet wird (Cyrill. Hieros., Catech. 18, 23); b) wegen der Allgemeinheit aller Tugenden, die in ihr geübt werden (Suarez, De fide disp. 9, sectio 7); c) wegen der Dauer von Adam bis zum Ende der Welt (August., In Ps. 92, 6); d) wegen ihrer Veranlagung, das Leben aller Menschen in allen Lebensaltern und zu allen Zeiten zu heiligen;

e) wegen ihrer räumlichen Ausdehnung über die ganze Welt und der Menge ihrer Glieder aus allen Völkern. In letzterer Beziehung ist die Katholizität ganz besonders ein Merkmal der wahren Kirche Christi.

1. Die Katholizität im weiteren Sinne bei Pacian., Ad Sympronianum ep. 1, 4: Catholicus, ubi unum, vel ut doctiores putant, oboedientia omnium nuncupatur mandatorum, scl. Dei. Optatus Milev., De schismate Donatist. 1, 11: Catholicam facit (Ecclesiam) simplex et verus intellectus in lege, singulare ac verissimum sacramentum, et unitas animorum. Die Donatisten beschränkten die Bedeutung der Katholizität hierauf. August., Ep. 93, 7 (n. 23) ad Vincentium Rogatistam: Acutum tibi aliquid videris dicere, cum Catholicae Ecclesiae nomen non ex totius Orbis communione interpreteris, sed ex observatione praeceptorum omnium divinorum atque omnium Sacramentorum . . . Sed nempe hoc est totum, quod nobis persuadere conaris solos remansisse Rogatistas, qui Catholici recte appellandi sunt, ex observatione praeceptorum omnium divinorum atque omnium Sacramentorum, et vos esse solos, in quibus inveniat fidem, cum venerit filius hominis. Da veniam, non credimus.

2. Die Worte des Herrn (Mt 28, 19) umfassen sämtliche oben angedeutete Gesichtspunkte, vor allem aber die Katholizität im engern Sinne: Docete omnes gentes, die Ausbreitung der Kirche über die gesamte Erde. Die Katholizität ist zu fassen:

a) als Catholicitas facti s. actualis oder iuris s. virtualis. Jene bezeichnet die tatsächliche Ausbreitung, diese ihre Bestimmung und immanente Kraft, über alle Völker sich zu verbreiten. Suarez, Defensio fidei cath. et apost. adv. anglicanae sectae errores I, Conimbric. 1613, c. 16, n. 4: Tum quia pro toto mundo instituta est, et non sicut synagoga pro quadam natione; tum etiam quia ex tunc accepit ius praedicandi fidem Christi per universum mundum . . . tum denique, quia habet potestatem in terris ad gubernandum universum orbem in iis, quae ad salutem animae spectant vel ad illam referuntur.

b) Catholicitas simultanea oder successiva; die Bedeutung liegt im Worte selbst.

c) Catholicitas physica oder moralis; letztere si (habet) in mundo splendorem quendam universalem, quo possit eius dignitas et maiestas cognosci, et ab haereticorum turbis discriminari (Suarez a. a. O. n. 10). August., Ep. 199, c. 12 (47) ad Hesych.: „Omnes insulae" (Soph 2, 11) dixit, tamquam diceret: Etiam omnes insulae; hinc ostendens, quam nulla relinquatur terrarum, ubi non sit Ecclesia, quando nulla relinquitur insularum, quorum nonnullae etiam in Oceano sunt constitutae. Ebd. n. 48: In quibus ergo gentibus nondum est Ecclesia, oportet, ut sit, non ut omnes, qui ibi fuerint, credant; omnes enim gentes promissae sunt, non omnes homines omnium gentium. C. Cresconium 4, 61: Unde necesse est, non solum fecunditate crescentis Ecclesiae, sed etiam permixta multitudine inimicorum eius, per quos

pietas eius exerceri et probari possit, usque in finem iudiciariae separationis totus orbis impleatur.

d) Catholicitas absoluta oder relativa; letztere bezeichnet die Ausbreitung der Kirche im Gegensatze zu der Ausbreitung der häretischen Gemeinschaften, entweder einzeln oder in ihrer Gesamtheit betrachtet.

e) Catholicitas materialis oder formalis; letztere erscheint dann, wenn diese überall ausgebreitete Kirche überall als eine und dieselbe in der Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe erscheint. Nur die catholicitas formalis bezeichnen wir als das Merkmal der wahren Kirche.

II. Die wahre Kirche Christi ist katholisch im Sinne einer formalen, simultanen, moralischen Katholizität. Dies beweist:

a) das Alte Testament, besonders in den Weissagungen Gn 12, 3; 18, 18; 26, 4; 28, 14. Vgl. Gal 3, 8. Ps 2, 7 8; 21, 28; 71, 8 f; 85, 9. Is 2, 2 f; 45, 6. Dn 2, 27 f; b) das Neue Testament in den Weissagungen Lc 2, 32; 13, 29 f. Mt 8, 11; dem Taufbefehl Mt 28, 19. Vgl. Mc 16, 15. Lc 24, 47. Act 1, 8; c) die Übereinstimmung sämtlicher Väter, besonders gegenüber den Donatisten.

1. Außer den angeführten Texten ist noch hervorzuheben Rom 10, 18: In omnem terram exivit sonus eorum. Col 1, 6: In universo mundo est et fructificat et crescit. Eph 2, 14—17: (Christus) fecit utraque unum, et medium parietem solvens. . . . evangelizavit pacem vobis, qui longe fuistis, et pacem eis, qui prope.

Alle Völker sollten diesem Reiche allmählich einverleibt werden. Die Kirche sollte nicht als eine verborgene Sekte vegetieren, nicht als ein Häuflein einzelner sich für auserwählt haltender Seelen, „der Stillen im Lande", ihr Dasein fristen, sondern als Weltkirche weit und umfassend genug sein, um jede Nationalität, jede der menschlichen Natur entsprechende Richtung und Tätigkeit in ihren Schoß aufzunehmen und zu veredeln. Die große Erziehungsanstalt der Menschheit sollte sie werden, Staat und Recht, Ehe und Sitte, Bildung und Wissenschaft, jede ethische Lebensform, jede Grundlage und jedes Produkt nationalen und individuellen Lebens und Wirkens sollte sie mit ihrem Geiste durchdringen und läutern.

Christus hatte für seine Kirche das bedeutungsvolle Gleichnis vom Senfkorne gewählt. So sollte seine Kirche aus dem kleinsten Umfange, aus einem winzigen, aber die ganze nachfolgende Entwicklung potentiell und substantiell in sich schließenden Keime sich entfalten zu einem mächtigen, die Völker überschattenden Baume (Mt 30, 31. Mc 4, 32). Er hatte dieses Bild ergänzt durch das des Sauerteiges, welcher in stiller, verborgener Wirksamkeit, aber mit unwiderstehlich umgestaltender Macht, nicht ohne einen dauernden Gärungsprozeß, allmählich die menschheitliche Masse durchdringt. Vgl. Döllinger, Kirche und Kirchen, Papsttum und Kirchenstaat 221. Söder, Der Begriff der Katholizität der Kirche und des Glaubens nach seiner geschichtlichen Ent-

wicklung, Würzburg 1881. Göpfert, Die Katholizität der Kirche, Würzburg 1876. Pesch, Die soziale Befähigung der Kirche², Berlin 1899.

2. Zuerst erscheint der Ausdruck „katholisch" bei Ignatius (Ad Smyrn. n. 8: *ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.* Epist. Eccl. Smyrn. init. [bei Euseb., Hist. eccl.]: *πάσαις κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις*). Seit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts finden wir die wahre Kirche Christi als die katholische von den häretischen Gemeinschaften unterschieden. August., De utilitate credendi c. 7 (n. 19): Una est catholica (Ecclesia), cui haereses aliae diversa nomina imponunt, cum ipsae singulae propriis vocabulis, quae negare non audeant, appellentur. Ex quo intelligi datur, iudicantibus arbitris, quos nulla impedit gratia, cui sit catholicum nomen, ad quod omnes ambiunt, tribuendum. De vera religione c. 7 (n. 12): Tenenda est nobis christiana religio et eius Ecclesiae communicatio, quae catholica est et catholica nominatur; vgl. Contra ep. Manichaei, quam dicunt fundamenti c. 4. Cyrill. Hieros., Catech. 18, c. 27: *μόνης δὲ τῆς ἁγίας καθολικῆς Ἐκκλησίας, κατὰ τὴν οἰκουμένην πᾶσαν ἀπεριόριστον ἐχούσης τὴν δύναμιν.* Pacian., Ad Sempronianum ep. 1, n. 4: Christianus mihi nomen, Catholicus cognomen; illud me nuncupat, istud ostendit, hoc probor, inde significor. Als wahre Kirche, sagt Klemens von Alex. (Strom. 7, 17), erkennen wir nur *μόνην τὴν ἀρχαίαν καὶ καθολικὴν Ἐκκλησίαν*, während sich die Häresien nach den Namen einzelner nennen, wie des Valentinus oder des Marcion oder des Basilides; oder von Orten und Ländern, wie die Phrygier; oder von ihrem Tun, wie die Enkratiten; oder von ihrer Lehrmeinung, wie die Doketen. Nach Cyrill von Jerusalem (a. a. O.) soll der Gläubige, wenn er in eine Stadt kommt, nach der katholischen Kirche fragen; denn dies ist der eigentümliche Name der einen heiligen Kirche, wodurch sie sich von den Häresien unterscheidet. Denselben Gedanken sprechen aus Justinus (Dial. c. Tryph. n. 55), Ignatius (Ad Magn. n. 11), Pacianus (a. a. O.), Epiphanius (Haer. 61), Laktantius (Instit. div. 4, 30), Ephräm (Adv. haeres. sermo 22 23 24 56). Die Sekten werden nach zufälligen, menschlichen Namen genannt: Sola igitur catholica Ecclesia est, quae verum cultum retinet (Lactant. a. a. O.). Sie ist es auch, quae prior mundum replevit, ehe noch die Häretiker kamen (Tertull., C. Marcion. 5, 19).

3. Den Beweis für die Katholizität der Kirche führen die Väter besonders aus den Weissagungen des Alten Bundes. Euseb. Caesar., In Ps. 71, 8: Es ist gesagt worden, er wird herrschen von Meer zu Meer, *τὸ ἀποτέλεσμα συνιδών, ὅπως ἁπανταχοῦ γῆς αἱ τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαι τὸν Χριστὸν αὐτοῦ κύριον ἀναγορεύουσιν.* In Is. 32, 17: *τὴν ἀπὸ περάτων ἕως περάτων καθολικὴν ἐκκλησίαν . . . θεσπίζει.* Vgl. August., Enarr. in Ps. 21, 1 26 28 29; De agone christiano n. 31; Breviculus Collationis 3. diei, c. 8, n. 10; c. 10, n. 19 f; Sermo 116, 6. Optatus Milev., De schismate Donat. 2, 1: Per tot innumerabiles insulas et ceteras provincias, ubi vos (Donatistae) non estis, non (Ecclesia) erit? Ubi ergo proprietas cognominis, cum inde sit dicta catholica, quod

sit rationabilis et ubique diffusa? Nam si sic vos pro voluntate vestra in angustum coarctatis Ecclesiam, si universas subducitis gentes, ubi erit illud, quod filius Dei meruit? Ubi erit, quod libenter ei largitus est Pater, in 2 Ps. dicens: Dabo tibi gentes. Gregor von Nazianz nennt diese über die ganze Welt ausgebreitete Kirche (Oratio IV c. Iulianum imp. 1, 67): *μεγάλη τοῦ Χριστοῦ κληρονομία.* Hieron., Adv. Luciferanos n. 15: Si in Sardinia tantum Ecclesiam habet (Christus), nimis pauper factus est. Die Häretiker wohnen nur in einem kleinen Teile Phrygiens, Ziliziens und Pamphyliens; die Kirche aber *ἡ ἀπὸ γῆς περάτων ἄχρι γῆς περάτων* (Epiphan., Haer. 61, 2).

4. Die Einwendung, daß die Apostel nicht katholisch hießen, hat sich Pacian schon gestellt und gelöst (Ad Sempron. n. 3): Sed sub Apostolis, inquies, nemo Catholicus vocabatur. Esto, sic fuerit, vel illud indulge. Cum post Apostolos haereses exstitissent, diversisque nominibus columbam Dei et reginam per partes lacerare et scindere niterentur ... nonne cognomen suum plebs Apostolica postulabat, quo incorrupti populi distinguerent unitatem? ... Ego forte ingressus populorum urbem hodie, cum Marcionitas, cum Apollinaricos, Cataphrygas, Novatianos et ceteros huiusmodi comperissem, qui se Christianos vocarent: quo cognomine congregationem meae plebis cognoscerem, nisi catholica diceretur? ... Certe non est ab homine mutuatum, quod per saecula tanta non cecidit.

Über den Sinn dieses Wortes vgl. Niedner, Lehrbuch der christl. Kirchengeschichte[2], Berlin 1866, 211: „Das Beiwort *καθολική* bezeichnete in dieser ganzen Zeitabteilung nur das, was es sprachlich allein bezeichnen konnte, *ἡ καθ' ὅλην τὴν γῆν* oder *ἡ καθόλου ἐκκλησία*, Ausdehnung oder Gültigkeit im Raume." Vgl. Preuschen, Griechisch-deutsches Handwörterbuch zum Neuen Testament und der urchristlichen Literatur, Gießen 1910. Stephanus, Thesaurus linguae graecae, s. h. v. *Καθολικός* von *καθ' ὅλου*; die allgemeinen rednerischen *τόποι* und praecepta heißen *καθολικοί*, universalia vel perpetua; ebenso die Allgemeinbegriffe (Aristot., Analytica post. 1, 4. Quintilian., Institutio oratoria 2, 14), besonders auch das, was sich auf alle Menschen, die ganze Welt bezieht; Polybius, Hist. 8, 4: *ἡ καθολικὴ καὶ κοινὴ ἱστορία*; Euseb., Praepar. evang. 6, c. 6: *περὶ τῆς καθόλου προνοίας.* Die über sämtliche Abgaben gesetzten Steuerbeamten hießen *καθολικοί*, weil *ἐπὶ τῶν καθόλου λόγων* gesetzt; lat. rationalis, angewendet zugleich in einem andern Sinne (ratio: Rechnung und Vernunft) bei Optat. Milev., De schism. Donatist. 2, 1: cum sit inde dicta catholica, quod sit rationabilis et ubique diffusa.

III. Diese Katholizität der wahren Kirche Christi ist nicht bloß eine tatsächliche (catholicitas facti), sondern eine prinzipielle (catholicitas iuris), was aus dem Auftrage des Herrn (Mt 28, 19), den Weisfagungen der Propheten und der Aufgabe der Kirche selbst hervorgeht.

1. Zur Realisierung des Charakters der Katholizität genügt nicht die bloße Predigt, die an alle sich wendet, sondern sie muß Früchte bringen in dauernder Bekehrung. Die Einwendung aus Lc 12, 32: Nolite timere, pusillus grex etc. hat schon Augustinus (C. Crescon. 3, 66 [n. 75]) widerlegt:

Ipsi boni verique Christiani, qui per se ipsos multi sunt, in comparatione malorum falsorumque itidem pauci sunt. Sic multa grana, quibus horrea magna complentur, pauca dicimus in comparatione palearum. Dasselbe gilt von Lc 18, 8, wozu Augustinus bemerkt (De unitate Eccl. c. 15 [n. 38]): dictum vel propter ipsam fidei perfectionem vel propter iniquorum abundantiam et paucitatem bonorum. Ebendarum spricht er jenes Wort, das Newman, als er noch Anglikaner war, so viel Gewissensbedenken verursachte (Geschichte meiner religiösen Meinungen, deutsch Köln 1865, 132): Quapropter securus iudicat orbis terrarum, bonos non esse, qui se dividunt ab orbe terrarum (C. Parmeniani epist. 3, c. 4 [24]).

2. Die meisten katholischen Theologen fassen die Katholizität als catholicitas relativa, gegenüber den Sekten einzeln genommen. Nach Melch. Canus (De locis theol. 4, 6), Driedo (De scripturis et dogmatibus ecclesiast. l. 4, c. 2, p. 2), Bellarmin (a. a. O. I, controversia 4, l. 4, c. 7), den Wirceburgenses (Principia theologica n. 102, c. 1, a. 3) genügt zum Begriff der Katholizität die catholicitas successiva: quod si sola una provincia retineret veram fidem, adhuc vere et proprie diceretur Ecclesia catholica, dummodo clare ostenderetur eam esse unam et eandem cum illa, quae fuit aliquo tempore (Bellarm. a. a. O.).

D. Apostolizität der Kirche.

I. Apostolisch im weitesten Sinne ist die Kirche, weil sie in den Aposteln gegründet und die den Aposteln übertragenen Gewalten und anvertrauten Wahrheiten unter Bewahrung des Wesens der apostolischen Kirchenverfassung ununterbrochen in sich besitzt und fortpflanzt.

Die Apostolizität der Kirche Mt 16, 18 f; 18, 18. Eph 2, 20: Superaedificati super fundamentum Apostolorum. Apc 21, 14: Murus civitatis habens fundamenta duodecim et in ipsis duodecim nomina duodecim Apostolorum. Daß die wahre Kirche Christi apostolisch sein müsse, bekennen alle Häretiker und berufen sich mit den Gnostikern auf die wahre apostolische Lehre: Tertull., De carne Christi c. 2; De praescript. haeret. c. 32. Clem. Alex., Strom. 7, 17. So auch die Paulicianer (Windischmann in Tüb. Theol. Quartalschrift 1835, 49 ff), die Katharer (Trithemius, Annales Hirsaug., ad a. 1299), Waldenser (Wetzer u. Weltes Kirchenlex. XII 1185 ff). Vgl. Palmer (A Treatise on the Church of Christ P. I, c. 8): The Church of Christ is, by the admission of all parties, apostolical, or derived in some manner from the Apostles. Die Frage ist aber: Welches sind die wesentlichen Momente der Apostolizität, und vor allem jene, durch welche diese als sichtbares Merkmal erscheint? Allerdings läßt sich die Apostolizität der Kirche, d. h. die Identität derselben in der Gegenwart mit jener der Apostel, durch eine eingehende Vergleichung dieser mit jener in Betreff der Lehre, des Kultus und der Verfassung mit Gewißheit darlegen. Allein diese Beweisführung ist, wie Irenäus (Adv. haer. 3, 3, 2) bemerkt, zu weitläufig. Da die Kirche auf die Apostel gebaut ist, diesen und ihren

Nachfolgern (Io 20, 21. Mt 28, 19) die Sendung vom Herrn geworden und diese Sendung und die mit ihr verbundene Gewalt eine in der Kirche bleibende, von den Aposteln auf ihre Nachfolger im Namen Christi übertragene ist (Act 6, 6; 13, 2 3. 2 Tim 1, 6; 2, 2. 1 Tim 5, 22. Tit 1, 5), so kann nur jene Kirche die apostolische sein, welche durch die ununterbrochene Sukzession ihrer Vorsteher ihre Abstammung von den Aposteln nachzuweisen im stande ist. Diese Sukzession ist das Siegel der geistigen Abstammung, abwärts durch die Geistesgeburt, wie die leibliche Abstammung Christi durch die Generationen von Maria an aufwärts den Beweis seiner Abstammung aus David und Adam bietet.

II. Die Apostolizität der Kirche im engeren Sinne besteht in der ununterbrochenen sowohl materialen als besonders formalen Sukzession ihres Lehrkörpers von den Aposteln her. In diesem Sinne ist die Apostolizität ein sichtbares Merkmal der wahren Kirche Christi. Dies erhellt:

a) aus der Heiligen Schrift, welche die Apostel und ihre Nachfolger, und nur diese, als Lehrer und Vorsteher in der Kirche bezeichnet; b) aus der Beweisführung der Väter gegen die Häretiker, besonders des Irenäus (Adv. haer. 3, 3), Tertullian (De praescript. haeret. c. 32 37), Cyprian (Ep. 76).

1. Außer den oben genannten Stellen vgl. noch besonders Act 14, 20—22. 1 Tim 1, 3. Tit. 1, 5.

2. Iren. a. a. O. 3, 3, 1: Traditionem itaque Apostolorum in toto mundo manifestatam in omni Ecclesia adest respicere omnibus, qui vera velint videre, et habemus enumerare eos, qui ab Apostolis constituti sunt episcopi et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt, neque cognoverunt, quale ab his deliratur. Vgl. ebd. 4, 26, 5: Ubi ergo charismata Domini, ibi est discere veritatem apud quos est ea, quae est ab Apostolis Ecclesiae successio. 4, 33, 8: Agnitio vera est Apostolorum doctrina et antiquus Ecclesiae status in universo mundo, et character corporis Christi secundum successiones Episcoporum, quibus illi eam, quae in unoquoque loco est, Episcopi tradiderunt. 4, 26, 2: Quapropter eis, qui in Ecclesia sunt, presbyteris obaudire oportet, his, qui successionem habent ab Apostolis, sicut ostendimus, qui cum Episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt. Tertull. a. a. O. c. 32: Ceterum si quae (haereses) audent interserere se aetati apostolicae, ut ideo videantur ab Apostolis traditae, quia sub Apostolis fuerunt, possumus dicere: Edant ergo origines Ecclesiarum suarum; evolvant ordinem Episcoporum suorum, ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille Episcopus aliquem ex Apostolis vel Apostolicis viris, qui tamen cum Apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo Ecclesiae Apostolicae census suos deferunt; sicut Smyrnaeorum Ecclesia Polycarpum ab Ioanne conlocatum refert; sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum edit; proinde utique et ceterae exhibent quos ab Apostolis in Episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant. Confingant tale aliquid haeretici. Hieraus der Schluß c. 37: Si haec ita se habent, ut veritas nobis adiudicetur, quicumque in ea regula incedimus, quam Ecclesia ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit, constat ratio propositi nostri, definientis non esse admittendos haereticos ad ineundam de Scripturis provocationem, quos sine Scripturis probamus ad Scripturas non per-

tinere. Cyprian., Ep. 76 (ed. Hartel 69): Ecclesia enim una est, quae una et intus esse et foris non potest. Si enim apud Novatianum est, apud Cornelium non fuit. Si vero apud Cornelium fuit, qui Fabiano Episcopo legitima ordinatione successit. . . . Novatianus in Ecclesia non est, nec Episcopus computari potest, qui evangelica et Apostolica traditione contempta, nemini succedens a se ipso ortus est. Habere namque aut tenere Ecclesiam nullo modo potest, qui ordinatus in Ecclesia non est. Jeder Häretiker ist a semet ipso incipiens, nemini succedens, humanam conatur ecclesiam facere (ep. 55, 24). Optat. Milev., De schism. Donat. 2, 2: Negare non potes, scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam. . . . Sedit prior Petrus, cui successit Linus, Lino successit Clemens, Clementi Anacletus. . . . Vestrae cathedrae vos (Donatistae) originem reddite, qui vobis vultis sanctam Ecclesiam vindicare. August., C. ep. Manichaei, quam dicunt fundamenti c. 4 (5): Tenet me . . . ab ipsa sede Petri Apostoli, cui pascendas oves suas post resurrectionem Dominus commendavit, usque ad praesentem Episcopatum successio sacerdotum. C. Faustum Manichaeum 32, 19: Cur non potius evangelicae auctoritati tam fundatae, tam stabilitae, tanta gloria diffamatae atque ab Apostolorum temporibus usque ad nostra tempora per successiones certissimas commendatae non te subdis? Ebd. 32, 21: Qui tam fundatae auctoritati a temporibus Apostolorum usque ad haec tempora certis successionibus custoditae atque productae audeant tale aliquid dicere. Psalmus c. partem Donati:

Numerate sacerdotes vel ab ipsa Petri sede,
Et in ordine illo Patrum quis cui successit videte.

C. Iulianum Pelag. 2, 34: Quod invenerunt (Episcopi) in Ecclesia, tenuerunt, quod didicerunt, docuerunt, quod a Patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt. De baptismo c. Donatistas 3, 2: Unde Donatus apparuit? De qua terra germinavit? De quo mari emersit? De quo caelo cecidit? Euseb. Caesar., In Is. 9, 6: *ποίους φησὶν ἄρχοντας; . . . λέγω δή, μαθητὰς αὐτοῦ καὶ ἀποστόλους τούς τε τὴν τούτων διαδοχὴν ὑποδεξαμένους καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης.*

3. Es ist sonach die Sukzession der apostolischen Lehre geknüpft und erkennbar an der Sukzession der apostolischen Lehrer, das Unsichtbare an das Sichtbare, die der Sophistik der Häresie ausgesetzte Theorie an die durch den bloßen Augenschein überzeugende Tatsache der rechtmäßigen Nachfolge. Diese Nachfolge selbst aber ist eine successio formalis, „qui tamen cum Apostolis perseveravit“ (Tertull. a. a. O.), d. h. der Nachfolger steht in Einheit des Glaubens und der kirchlichen Gemeinschaft mit der apostolischen Gesamtkirche. Gregor. Naz., Or. 21, 8: *οὐχ ἧττον τῆς εὐσεβείας, ἢ τῆς προεδρίας διάδοχος· τῇ μὲν γὰρ πολλοστὸς ἀπ' ἐκείνου, τῇ δὲ εὐθὺς μετ' ἐκεῖνον εὑρίσκεται· ἦν δὴ καὶ κυρίως ὑπολῃπτέον διαδοχήν. Τὸ μὲν γὰρ ὁμόγνωμον καὶ ὁμόθρονον, τὸ δὲ ἀντίδοξον καὶ ἀντίθρονον. καὶ ἡ μὲν προσηγορίαν, ἡ δὲ ἀλήθειαν ἔχει διαδοχῆς.*

III. Die Apostolizität ist entweder eine unmittelbare oder mittelbare. Letztere erscheint in jenen Kirchen, welche von den unmittelbar apostolischen Kirchen gestiftet wurden und mit ihnen im Einklange des Glaubens und der Liebe geblieben sind.

Tertull. a. a. O. c. 32: Ad hanc itaque formam probabuntur ab illis Ecclesiis, quae licet nullum ex Apostolis vel Apostolicis viris auctorem suum praeferant, ut multo posteriores, quae denique cotidie instituuntur, tamen in eadem fide conspirantes non minus

Apostolicae deputantur, pro consanguinitate doctrinae. Ita omnes haereses ad utramque formam a nostra Ecclesia provocatae, probent se quaqua putant Apostolicas. Ebd. c. 20: [Apostoli] Ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde Ecclesiae mutuatae sunt et cotidie mutuantur, ut Ecclesiae fiant; ac per hoc et ipsae Apostolicae deputantur, ut soboles Apostolicarum Ecclesiarum.... Ebd. c. 21: Si haec ita sunt, constat omnem doctrinam, quae cum istis Ecclesiis matricibus et originalibus fidei conspiret, veritati deputandam, sine dubio tenentem, quod Ecclesia ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo accepit. Vgl. Optat. Milev. a. a. O. 2, 6: Per unum communicatis et ceteris Angelis, et per Angelos supra memoratis Ecclesiis, et per ipsas Ecclesias nobis.

IV. Auf dem Merkmal der Apostolizität im genannten Sinne ruht der stärkste und zugleich populärste Beweis der wahren Kirche Christi gegen jede Afterkirche, der Beweis aus der Verjährung.

Die Schrift De praescriptione haereticorum ist nach Möhlers Urteil (Patrologie, oder christliche Literärgeschichte I, hrsg. von Reithmayr, Regensburg 1840, 712) in ihrer Anlage und Durchführung wie in ihrem Gehalte die vollendetste, geist- und wertvollste Tertullians. „Der Grundsatz, den er hier mit klarstem Bewußtsein und durchgreifendem Scharfsinne entwickelt, bildet in der Tat für sich allein ein unübersteigliches Bollwerk für die Kirche gegen jede Häresie." Häresien, die von den Aposteln genannt werden, sind damit verworfen, solche, die von ihnen nicht genannt werden, sind nachapostolisch und damit verurteilt (vgl. De praescript. c. 34). Das argumentum praescriptionis ist hergenommen aus dem römischen Recht, nach welchem die Verjährung — praescriptio — in der Art einen Rechtstitel begründet, daß nach einer bestimmten Frist dem Besitzer das Eigentum rechtlich gehört und auf den Kläger das onus probandi fällt. Der Grundgedanke, den Tertullian unter Anwendung dieses Rechtssatzes durchführt, ist dieser: Die katholische Kirche hat der Häresie gegenüber gar keinen Beweis ihrer Wahrheit zu geben; sie ist von den Aposteln her, für sie spricht der verjährte Besitzstand; die Häretiker sind später und darum nicht-apostolisch. A. a. O. c. 20: Apostoli in orbem profecti eandem doctrinam eiusdem fidei nationibus promulgaverunt, ac proinde Ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt. Die Häresie ist eine Neuheit, etwas Nachträgliches, etwas von gestern; vgl. Adv. Praxeam c. 2. Jedes Geschlecht aber muß nach seinem Ursprunge aufgefaßt und gewürdigt werden; De praescript. c. 21: Hinc igitur dirigimus praescriptionem.... Communicamus cum Ecclesiis Apostolicis; hoc est testimonium veritatis. So ist der Glaube der Kirche der Glaube der Apostel; jede Lehre, welche eine andere ist als die der Kirche, ist falsch von vornherein: Aliquos Marcionitas et Valentinianos (und dies gilt von jedem Häretiker bis zur neuesten Zeit) liberanda veritas exspectabat; interea perperam evangelizabatur, perperam credebatur, tot milia

milium perperam tincta, tot opera fidei perperam administrata, tot virtutes, tot charismata perperam operata, tot sacerdotia, tot ministeria perperam functa, tot denique martyria perperam coronata (c. 29). Es bleiben den Häretikern nur folgende Ausflüchte: Die Apostel haben den Herrn nicht richtig verstanden (c. 22); oder: Es haben die Apostel nicht alles der Kirche verkündet, quaedam secrete et paucis demandasse (vgl. August., In Ioan. tract. 97, 3 f: Omnes insipientissimi haeretici audacias figmentorum suorum hac occasione evangelicae sententiae [non potestis portare modo] colorare conantur; vgl. Iren., Adv. haer. 3, 1: Si ita est, ut recondita mysteria scivissent Apostoli, quae seorsim et latenter a reliquis perfectos docebant, certe iis vel maxime ea traderent, quibus ipsas Ecclesias tradebant, quos et successores relinquebant [c. 25 26]); oder: Die Kirche hat ihre Lehre nicht verstanden und so durch eigene Schuld die wahre Lehre verloren (c. 27 28). Aber alle Häretiker waren früher einmal in der Kirche (c. 30), sie haben eben Neuerungen versucht, und ebendeswegen sind sie im Irrtume (c. 31). Allein, wäre das nicht möglich, was einige Häretiker behaupten, sie hätten schon zur Zeit der Apostel bestanden? (c. 32.) Dann sollen sie ihre Abstammung von den Aposteln durch die ununterbrochene Sukzession der Bischöfe beweisen (c. 32). Ebendarum braucht die Kirche sich gar nicht in einen Streit mit den Häretikern einzulassen, quos sine scriptura probamus, ad Scripturas non pertinere (c. 37).

Derselben Beweisführung begegnen wir bei Iren., Adv. haer. 4, 33, 8: Agnitio vera est Apostolorum doctrina et antiquus Ecclesiae status in universo mundo et character corporis Christi. In der steten, ununterbrochenen Sukzession ihrer Bischöfe hat sie die öffentliche unbestreitbare Bestätigung der Abfolge ihrer Lehre von den Aposteln her: Obaudire oportet his, qui successionem habent ab Apostolis. . . . Reliquos vero, qui absistunt a principali successione et quocumque loco colligunt . . . quasi haereticos habere. . . . Ubi ergo charismata Domini, discere oportet veritatem apud quos est ea, quae est ab Apostolis, Ecclesiae successio (ebd. 4, 26, 2). Die Häretiker aber sind erst viel später gekommen, da die Bischöfe die ihnen von den Aposteln übergebenen Kirchen bereits innehatten: Omnes enim ii (haeretici) valde posteriores sunt quam episcopi, quibus Apostoli tradiderunt Ecclesias (ebd. 5, 20, 1). Dies weist er dann speziell an der Sukzession der Bischöfe in der römischen Kirche nach; wegen der notwendigen Übereinstimmung aller Kirchen mit dieser ist damit zugleich die Apostolizität aller übrigen Kirchen bewiesen (ebd. 3, 3, 2): Ab Apostolis traditionem et . . . fidem per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes confundimus omnes eos, qui . . . praeterquam oportet colligunt. Und diese Beweisführung est plenissima. Ebenso Origenes (De principibus, praef. n. 2). So argumentierte Alexander von Alexandria gegen Arius, Stephanus gegen Cyprian, Augustin gegen die Pelagianer, Lanfranc gegen Berengar.

V. Daher ist jede Neuerung in der Lehre Häresie und jede Häresie Neuerung gegenüber dem von den Aposteln überlieferten und durch die bischöfliche Sukzession bewahrten Glaubensgut. Ebenso ergibt sich hieraus die Unzulässigkeit der Berufung von seiten der Neuerer auf eine Geheimlehre von den Aposteln her gegenüber dem öffentlichen kirchlichen Lehramte.

So betrachteten sich die Gnostiker als die Erkennenden *(γνωρίζοντες)*, welche neben der öffentlich verkündeten Kirchenlehre noch eine höhere, verborgene Weisheit besaßen, die der Menge *(τοῖς πολλοῖς)* unzugänglich sei. Iren. a. a. O. 3, 12, 12: Putaverunt semet ipsos plus invenisse quam Apostoli . . . et Apostolos quidem adhuc, quae sunt Iudaeorum, sentientes annuntiasse evangelium, se autem sinceriores et prudentiores Apostolis esse. Ebd. 3, 2, 1: Cum ex Scripturis arguuntur, in accusationem convertuntur Scripturarum . . . quia non possit ex his inveniri veritas ab his, qui nesciunt traditionem. . . . Ebd. 2: Cum autem ad eam iterum traditionem, quae est ab Apostolis, quae per successiones Presbyterorum in Ecclesia custoditur, provocamus eos, adversantur traditioni.

VI. Der Prüfstein der wahren Kirche und das Siegel der wahren Lehre ist darum die rechtmäßige Sendung mittels der successio Episcoporum durch die Apostel von Christus. Der Mangel dieser Sendung ist das Brandmal jeder Häresie und jedes Schismas, da eine Berufung auf eine außerordentliche Sendung der rechtmäßigen kirchlichen Gewalt gegenüber nicht statthaben kann und diese selbst in der alttestamentlichen Kirche sich durch übernatürliche Erweise vor der rechtmäßigen Behörde zu rechtfertigen hatte.

1. Christus übergab alle seine Vollmacht, die er vom Vater hatte, den Aposteln zugleich mit und bei ihrer Aussendung (Mt 28, 19. Mc 16, 15. Io 20, 21. Act 1, 8; 20, 28. 1 Cor 4, 1. Eph 4, 3), und nur ihnen. Alle Vollmacht in der Kirche kann daher nur von hier, dem Kollegium der Apostel, ausgehen und nur durch die unmittelbare oder mittelbare Sendung von ihnen übertragen werden. Rom 10, 14 f: Quomodo ergo invocabunt, in quem non crediderunt? Aut quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante? Quomodo vero praedicabunt, nisi mittantur?

2. Die Tatsache der Ausscheidung des Christentums aus der Kirche des Alten Bundes bot den Reformatoren eine oft und gern angeführte Parallele zur Rechtfertigung ihrer außerordentlichen Mission der Kirche gegenüber. Darüber bemerkt Bossuet (Réflexions sur un Écrit de M. Claude, 8e réfl.: Oeuvres IV, Bar-le-Duc 1870, 161): M. Claude, pressé sur cette matière, ne put dans toute l'histoire du christianisme marquer une seule Église vraiment chrétienne fondée comme les Églises de la nouvelle Réforme. On peut juger maintenant quelle apparence il y a, que ce qu'ont fait tous les hérétiques contre la pratique de tous les orthodoxes, puisse jamais être autorisé par l'exemple des Apôtres, lorsqu'ils se séparèrent de la Synagogue. Jésus-Christ, en venant au monde, a voulu y trouver une Église actuellement subsistante dans tout son état; qu'il est né et qu'il a vécu dans cette Église actuellement subsistante, c'est-à-dire dans la Synagogue, et qu'il a tellement voulu former son Église au milieu d'elle, que même les saints Apôtres, après son Ascension et la descente du Saint Esprit, ont persisté publiquement dans le service du Temple, qui était alors le plus authentique de communion; qu'on ne voit pas en effet, quoiqu'on pût ordonner contre eux, qu'ils s'en soient jamais retirés, tant que le Temple a subsisté et que la Synagogue a pu conserver ou sa forme extérieure, ou même quelque apparence extérieure de son état ancien; que Dieu, qui voulait enfin que les siens fussent entièrement séparés d'avec les Juifs, avait auparavant éteint par une manifeste

réprobation, dans ce peuple ingrat, avec le Sacrifice et le Sacerdoce, toutes les marques de l'Église, en sorte qu'il parut que la Synagogue tombait plutôt en ruine avec son Temple, que les enfants de Dieu ne s'en éloignèrent; que loin de laisser alors aucune espérance à ce peuple, comme il avait fait autrefois dans l'ancienne transmigration et à la ruine du premier Temple, il avait donné au contraire toutes les marques possibles d'une implacable fureur; qu'afin qu'une telle chûte du peuple autrefois élu et le divorce déclaré à la Synagogue autrefois épouse ne pût donner le moindre prétexte de soupçonner à l'avenir aucun évènement semblable, il avait fait dénoncer par tous ses Prophètes cette chûte et ce divorce futur, comme unique de sa colère, il avait protesté en même temps que rien de tel n'arriverait à cette Église, avec laquelle il faisait une alliance éternelle; qu'avec tout cela, et encore, que la réprobation de la Synagogue fût clairement expliquée dans l'Écriture, et même que les Apôtres, sans rien innover dans la doctrine, ne fissent que suivre celui, que jusqu'à eux sans aucune interruption on avait toujours attendu, néanmoins, parce qu'il y avait quelque rupture avec la Synagogue, autrefois Église véritable, pour les autoriser dans cette action, il n'avait rien fallu de moins que Jésus-Christ présent sur la terre avec toute l'autorité du Père éternel: en un mot, que pour s'éloigner des sentiments de la Synagogue, quoique d'ailleurs convaincue par les Écritures, il fallût que Jésus-Christ, la pierre angulaire, en qui tout devait être uni, parût visiblement avec les marques incontestables de sa mission.

Je laisse maintenant à considérer si un exemple de cette nature peut donner quelque occasion de se séparer jamais de l'Église de Jésus-Christ, ou de dire que cette Église fondée sur la pierre dût tomber, ou que la succession, dont Jésus-Christ est la source, pût souffrir quelque interruption; et si tout ne crie pas plutôt ici contre une telle entreprise.

Conférence avec Mr. Claude (a. a. O. 143): Mais Mr., reprit M. Claude, nous ne convenons pas de cette nouveauté; c'est ce qui est dans l'Écriture n'est pas nouveau. Patience, Mr., je vous prie, lui répondis-je, aucun des anciens hérétiques n'est convenu de la nouveauté de sa doctrine; ils ont tous allégué pour eux l'Écriture sainte; mais il y avait une nouveauté qu'ils ne pouvaient contester, c'est que le corps de leur Église n'était pas hier, et vous en êtes demeuré d'accord. Hé bien, dit enfin M. Claude, si les Ariens, si les Nestoriens, si les Pélagiens avaient eu raison dans le fonds, ils n'eussent point eu tort dans la procédure. Tort ou non, lui dis-je, Mr., c'est le fonds de la question. Mais toujours demeure-t-il pour constant, que vous avez le même procédé qu'eux, la même conduite, les mêmes défenses; en un mot, qu'en formant votre Église vous avez fait, comme ont fait tous les hérétiques, et que nous faisons ce qu'ont fait tous les orthodoxes.

Vgl. Möhler, Symbolik § 39: „Die Jahrhunderte schwanden und die alten Sekten zugleich; neue Zeiten erschienen und neue Absonderungen von der Kirche mit ihnen; die formellen Prinzipien aller dieser egoistischen Gebilde waren dieselben, alle behaupteten, die Heilige Schrift in ihrer Abstraktion von der Kirche sei die einzige Quelle der christlichen Wahrheit und die einzige Norm ihres Verständnisses für das Individuum zugleich; dieses formelle Prinzip, allen von der Kirche getrennten Parteien gemeinsam, dasselbe bei dem Gnostiker des 2. und dem Katharer und Waldenser des 12., bei dem Sabellianer des 3., dem Arianer des 4. und dem Nestorianer des 5. Jahrhunderts, entwickelte den sich selbst widersprechenden Inhalt. Was ist auch wohl so sehr entgegengesetzt als der Gnostizismus und der Pelagianismus, als der Sabellianismus und Arianismus? Schon aus diesem Umstande allein, daß ein und dasselbe formelle Prinzip sich an allen möglichen Inhalt

anschließen, oder vielmehr, daß dieser, so widersprechend er auch selbst sein mag, sich jenes formellen Prinzips bedienen kann, sollte überzeugen, daß eine ganz willkürliche Verbindung zwischen beiden stattfinde, daß hier schwere Verirrungen verborgen seien. . . .

„Was ist wohl auffallender als die Erscheinung, daß es je ein späterer besonderer kirchlicher Verein nicht in Abrede stellte, daß die katholische Kirche, den früher von ihr abgerissenen kirchlichen Parteien gegenüber, im Materiellen das Recht auf ihrer Seite habe, und sogar die dogmatischen Bestimmungen der Kirche in diesen Fällen anerkennt, ihre formellen Prinzipien dagegen bestreitet? Würde diese so gestaltete und gebilligte Kirchenlehre ohne die eigentümliche Anschauung der Kirche von sich selbst möglich sein? Bedingt nicht das eine das andere?"

VII. Da die wahre Kirche Christi ihre Sendung von Christus hat und mit ihr die Verheißung seines besondern Beistandes zum Zwecke ihrer Erfüllung, so muß sie in der Geschichte sich auch als solche bewähren, welche das Reich Gottes unter den Völkern fort und fort verkündet und in der Fruchtbarkeit ihrer Predigt den sichtbaren Erweis ihrer göttlichen Mission an sich trägt.

Die Unfruchtbarkeit jeder von der wahren Kirche abgefallenen Sekte ist die notwendige Folge ihres Mangels an Sendung und historischer Tatsache. Dagegen hat von jeher die Häresie ihre ganze Tätigkeit dahin gerichtet, der wahren Kirche Glieder zu entreißen. Tertull., De praescript. haeret. c. 42: Cum hoc sit negotium illis non Ethnicos convertendi, sed nostros evertendi; hanc magis gloriam captant, si stantibus ruinam, non si iacentibus elevationem operentur; quoniam et ipsum opus eorum non de suo proprio aedificio venit, sed de veritatis destructione.

§ 12. Beurteilung der christlichen Bekenntnisse auf Grund der gegebenen Merkmale.

Die Merkmale der wahren Kirche Christi geben uns einen untrüglichen, öffentlichen, auf Geschichte und greifbarer Wirklichkeit ruhenden Prüfstein, durch welchen wir alle kirchlichen Gemeinschaften, welche auf den Namen und das Recht der wahren Kirche Christi Anspruch machen, zu beurteilen und die wahre Kirche Christi leicht, sicher und schnell zu erkennen im stande sind. Unsere Prüfung erstreckt sich daher zunächst auf die mit dem römischen Papste in Gemeinschaft stehende Kirche, zum Unterschied von allen andern Bekenntnissen, die, obgleich sie auch den Ehrennamen der katholischen sich beizulegen versuchen, eben weil sie nicht in Gemeinschaft mit dem ersten und ältesten Stuhle der Christenheit stehen, von vornherein auf diesen Namen keinen Anspruch machen können. Sie ist die erste und älteste von allen, und alle andern kirchlichen Parteien sind nur durch Abfall von ihr ausgegangen; sie reicht deswegen bis zur Zeit Christi und der Apostel hinauf, sie hat von letzteren den Glauben

teils in deren Schriften, teils durch mündliche Predigt empfangen, diese beiden Quellen der göttlichen Wahrheit bewahrt und uns überliefert.

Sodann werden wir mit einem raschen Überblick die übrigen von ihr getrennten Bekenntnisse an dem in den Merkmalen uns gegebenen Maßstabe prüfen.

A. Erscheinung sämtlicher Merkmale an der römisch-katholischen Kirche.

I. Der römisch-katholischen Kirche kommt vor allem das Merkmal der Einheit zu. Dies geht hervor aus ihrer Einheit in der Lehre, im Kultus und im Kirchenregiment.

1. Die Einheit der Lehre beweisen die Symbole von dem ersten Apostolischen bis zu jenem des Vatikanums De fide cath. cap. 1, die Entscheidungen der Konzilien, die öffentlichen Gebetsformeln, die kirchlich approbierten Katechismen und Unterrichtsbücher. Seit dem großen Abfalle der Reformation sind für den Glauben der Kirche von besonderer symbolischer Bedeutung:

a) Die Decreta dogmatica des Konzils von Trient, eröffnet unter Paul III. im Jahre 1545, geschlossen nach mehrjährigen Unterbrechungen — darunter eine in der Dauer von zehn Jahren — im Jahre 1563.

b) Die Professio fidei Tridentina von Pius IV. in der Konstitution Iniunctum nobis vom 13. November 1564, vorgeschrieben durch das Konzil von Trient Sess. XXIV, cap. 13 de Reformatione, Sess. XXV, cap. 2 de Ref.

c) Der Tridentinische oder Römische Katechismus (Catechismus ex decreto Concilii Tridentini) durch Ägidius Foscarini, Leonardo Marino und Francisco Fureiro in Gemeinschaft mit drei Kardinälen und Paulus Manutius bearbeitet, erschien im Jahre 1566; allerdings ohne streng symbolisches Ansehen, aber doch von großer Autorität.

d) Die Decreta Concilii Vaticani vom Jahre 1870.

e) Die Bestimmungen und Urteile des Apostolischen Stuhles in Glaubensstreitigkeiten sowie jene der Kongregationen des Index und der Inquisition, wenngleich diesen als solchen eine dogmatische Unfehlbarkeit nicht zukommt (vgl. unten).

f) Die Enzyklika Pascendi dominici gregis vom 8. September 1907 gegen den Modernismus und das Motuproprio Pius' X. Sacrorum antistitum vom 1. Sept. 1910.

2. Die Einheit der Kirche auf dem Gebiete der Liturgie beweisen sämtliche Agenden, Missalien usw. derselben, und die Untersuchungen von Martène (De antiquis Ecclesiae ritibus[2], 4 Bde, Antverp. 1736—1738), J. A. Assemani (Codex liturgicus universae Ecclesiae, 13 Bde, Romae 1749 bis 1766), Eusebius Renaudot (Liturgiarum orientalium collectio, 2 Bde, Paris. 1715 f), Bona (Rerum liturgic. ll. II, Romae 1747), Denzinger (Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum, 2 Bde, Wirceb. 1863—1864), J. Daschian (Die heiligen Liturgien der Armenier, Wien 1897), A. Baumstark (Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten, Paderborn 1910), Thalhofer (Handbuch der kathol. Liturgik[2], 2 Bde, Freiburg i. Br. 1912), Max Prinz von Sachsen (Praelectiones de Liturgiis Orientalibus I, Friburgi Brisg. 1908).

3. Diese zweifache Einheit ruht auf der Einheit im Kirchenregiment, welches die Gläubigen mit den Priestern, diese mit den Bischöfen, die Bischöfe unter sich und mit dem Mittelpunkt der Einheit, dem Römischen Stuhle, verbindet. In der älteren Zeit bekundet sich diese Einheit im Gebrauch der *γράμματα κοινωνικά, ἐπιστολαὶ ἐνθρονιστικαί* bei dem Amtsantritt des neuen Bischofs

sowie der Begrüßung und Segnung desselben von seiten der Mitbischöfe. Gleiches gilt von der fortdauernd üblichen Mitwirkung mehrerer Bischöfe zur Weihe eines Bischofes. Ein Zeichen der Einheit liegt in dem Gebrauch der Diptychen und der Gemeinschaftsbriefe (litterae formatae und commendatitiae), sowie in der Streichung der Namen aus jenen bei Eintritt des Abfalles vom christlichen Glauben; ferner in der Sendung der Eulogien, in der Teilnahme am Gottesdienst und Gebete und in der Übung von Rundschreiben und Konzilien. Im Verlaufe der Zeit haben diese Formen des Verkehrs und Austausches wohl Änderungen erfahren. Der Verkehr und der Austausch aber sind geblieben sowohl zwischen den Kirchen einzelner Länder als auch über die Grenzen der Länder hinaus in internationaler Beziehung nicht zufälliger, sondern gesetzlicher Art, in Übungen der Wohltätigkeit und der religiösen Gemeinschaft.

4. Diese Einheit der römisch-katholischen Kirche ist nicht bloß eine unitas facti, sondern iuris, da sie in dem Organismus ihrer hierarchischen Ordnung mit ihrem Mittelpunkte, dem Römischen Stuhle, ein ununterbrochenes, mit den entsprechenden Vollmachten ausgerüstetes, stets wirksames Prinzip der Einheit anerkennt.

Arnold, Fragment on the Church, Append. 2, p. 193: But here, as in other matters, this justice must be done to the Roman Catholics, that they have at least been consistent in their error. Their system is intelligible and harmonious; its symmetry is perfect, and its reasonableness would be unanswerable, if it were based upon a true foundation. Bismarck (in der Reichstagssitzung vom 16. Mai 1873: Reden V 79 u. 81): „Ihre (der Kirche) große und bewunderungswürdige Einheit". Die Erkenntnis dieser Einheit bedarf darum keiner weitläufigen Untersuchung, sie ist eine unleugbare Tatsache der Erfahrung; die Unfehlbarkeit der Kirche ist ihre unsichtbare Wurzel, und der denkende Forscher wird durch die sichtbaren Merkmale zu ihr hingeführt.

5. Diese Einheit als Merkmal der wahren Kirche Christi wurde nicht geleugnet: a) durch den Streit zwischen Papst Stephanus und Cyprian über die Ketzertaufe; b) durch die Vorgänge auf der fünften allgemeinen Synode (Conc. Constantinop. II.) und den Dreikapitelstreit; c) durch die meletianische Spaltung zu Antiochien; d) durch das große okzidentalische Schisma; e) durch die Verschiedenheit der Lehrmeinungen unter den mannigfaltigen theologischen Schulen und Richtungen im Welt- und Ordensklerus.

Zu a) Cyprian hat wiederholt die Einheit der Kirche betont und den Römischen Stuhl als Prinzip dieser Wahrheit dargestellt (Ep. 59 45 55 43 48); wenn er seinen Irrtum bezüglich der Notwendigkeit der Ketzertaufe dem Ansehen des Papstes Stephanus gegenüber (Nihil innovetur, nisi quod traditum est etc., Ep. 74, 2) festhielt, so folgt daraus keineswegs, daß er die Autorität des Römischen Stuhles oder die Einheit der Kirche leugnete. „Unter Stephanus' Nachfolger Sixtus II. waltete zwischen Cyprian und der Kathedra Petri wieder voller Friede" (Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur II, Freiburg i. Br. 1903, 463). Er konnte sich hierbei auf die Übung der kleinasiatischen und afrikanischen Kirchen stützen, sowie auf die Erklärungen der Synoden in Afrika, Synnada und Iconium. Würde Cyprian sich von der Kirche getrennt haben, so folgte weder daraus, daß die Einheit als Lehre und Tatsache nicht vorhanden gewesen sei, noch daß sie damals

verloren gegangen, sondern nur daß Cyprian inkonsequent das Opfer eines Irrtums geworden wäre. Vgl. Ernst, Zur Auffassung Cyprians von der Ketzertaufe (Zeitschrift für kath. Theol. 1893).

Zu b) Die Verurteilung der drei Kapitel (*τρία κεφάλαια* = Schriften des Theodor von Mopsuestia, des Theodoret gegen Cyrill von Alex. und der Brief des Ibas an den Perser Maris) war eine Frage der Opportunität, da nach der Meinung vieler dadurch dem Ansehen der Synode von Chalzedon zu nahe getreten wurde. Vgl. Fulgentius Ferrandus, Ep. 6 ad Pelagium et Anatolium. Jene, welche die Autorität der fünften allgemeinen Synode verwarfen *(αὐτοκέφαλοι)*, auch nachdem alle Bedenken beseitigt waren und Papst Vigilius und Pelagius I. der Verurteilung durch die fünfte Synode (553) zugestimmt hatten, wurden auch als Schismatiker betrachtet und erst durch Gregor d. Gr. nach vorausgegangener Formelunterschrift wieder in die Kirche aufgenommen. Vgl. Noris, Dissertatio hist. de synodo quinta oecumenica (Opp. I, Veron. 1721, col. 675). Knecht, Die Religionspolitik Kaiser Justinians I., Würzburg 1896.

Zu c) Meletius war von Katholiken und Arianern gemeinsam auf den bischöflichen Stuhl von Antiochien erhoben worden, dessen früherer Inhaber, Eustathius (330), vertrieben war (Sozomenus, Hist. eccl. 4, 28. Theodoret., Hist. eccl. 2, 27). Sowohl er wie Eustathius waren rechtgläubig; zur Beilegung des Gegensatzes betrieb Luzifer von Cagliari die Wahl eines neuen Bischofs Paulinus, wodurch die Wirren nur noch vermehrt wurden. Meletius stand besonders mit Basilius, Athanasius und den Orientalen in Verkehr, während die Okzidentalen mehr für Paulinus waren. Nach seinem Tode wurde jener auch in Rom als Heiliger verehrt. Näheres bei P. Ballerini, De vi ac ratione primatus Rom. Pontificum, Append. ad § 1, c. 11, ed. Westhoff 1845, 327. Das Schisma wurde erst durch Bischof Alexander (412) beigelegt.

Zu d) Wie in der Kirchenprovinz Antiochien, so war auch zur Zeit des großen okzidentalischen Schismas (1378—1417) die Spaltung eine rein zufällige, persönliche (vgl. P. Ballerini, De potestate ecclesiastica SS. Pontificum et Conciliorum generalium c. 5 6, ed. Westhoff 1847, 66 ff), kein schisma formale; denn keine Obedienz dachte daran, sich von der Kirche zu trennen, und die Frage bewegte sich nicht um die Notwendigkeit eines Mittelpunktes der Einheit (Papst), sondern um die Rechtmäßigkeit desselben.

Zu e) Die Verschiedenheit in den theologischen Lehrmeinungen ist nicht eine Verschiedenheit der kirchlich deklarierten Offenbarungslehre, sondern nur der wissenschaftlichen Darstellung, Erklärung, Systematisierung und Folgerungen der einheitlichen Lehre selbst.

II. Die römisch-katholische Kirche ist heilig. Ihre Heiligkeit erscheint:

a) in der Heiligkeit ihrer Lehre, die kein anderes Ziel kennt als die Verähnlichung des Menschen mit Gott; b) in der Heiligkeit ihrer Institutionen, durch welche das sittliche Streben angeregt, gekräftigt, geschützt und wieder hergestellt wird; c) in der Heiligkeit vieler ihrer

Glieder; d) in der fortwährenden Erscheinung der Charismen, welche nur die römisch-katholische Kirche sich zuerkennt.

1. Indem die Kirche die Fortdauer der Charismen in ihrem Schoße behauptet, behauptet sie sich selbst als die wahre Kirche Christi; jede Konfession aber, welche die Permanenz der Wundergabe sich nicht zuzuschreiben getraut, verzichtet eben dadurch auf die Prärogative, die wahre Kirche Christi zu sein.

2. Den Vorwurf der „Werkheiligkeit" widerlegt ein Blick auf die Rechtfertigungslehre der katholischen Kirche. Conc. Trident. Sess. VI, Decretum de iustificatione cap. 6: Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes ... illud in primis, a Deo iustificari impium per gratiam eius, per redemptionem, quae est in Christo Iesu (Denz. n. 798). Can. 3: Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur: A. S. (ebd. n. 813). Cap. 8: Gratis iustificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, sive fides sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur (ebd. n. 801). Cap. 16: Absit tamen, ut christianus homo in se ipso vel confidat vel glorietur, et non in Domino, cuius tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona (ebd. n. 810).

3. Wenn der Protestantismus einwendet, „Wunder wird auch der Antichrist tun" (2 Thess 2, 9. Luthardt, Kompendium der Dogmatik, Leipzig 1865, 219), so beweist diese Stelle nichts gegen die Wunder in unserer Kirche, denn jener kann eben nur Scheinwunder *(τέρατα ψεύδους)* tun, d. h. außerordentliche Werke in diabolischer Kraft, welche zwar dem Menschen nicht möglich sind, aber doch tatsächlich über das von Natur irgendwie Mögliche nicht hinausgehen; einer falschen kirchlichen Gemeinschaft kann Gott nicht zur Bestätigung ihrer falschen Lehre eine Fortdauer der Charismen gestatten. Endlich beweist diese Einwendung, wenn sie etwas bewiese, zu viel, da sie eben damit die Beweiskraft der Wunder des Herrn aufheben würde.

4. Eine kritische Darstellung verschiedener Wunder in der Geschichte der Kirche bei Dieringer, System der göttlichen Taten des Christentums II, Mainz 1841, 422 ff. Sepp, Leben Jesu (Regensburg 1842—1846) VI 545, und bes. Wiseman, Abhandlungen über verschiedene Gegenstände I, Regensburg 1854, 456 ff. Über die ganze Frage von der Fortdauer der Wundergabe vgl. Newman, An Essay on the Miracles recorded in the ecclesiastical History of the early ages, Oxford-London 1843. Über das Prüfungsverfahren der Wunder im Leben der Heiligen vgl. Benedictus XIV., De Servorum Dei beatificatione et canonizatione. Schnürer, Franz von Assisi. Die Vertiefung des religiösen Lebens im Abendland zur Zeit der Kreuzzüge, München 1905, 113 f. G. Hüffer, Der hl. Bernhard von Clairvaux. Eine Darstellung seines Lebens und Wirkens, Bd I: Vorstudien, Münster 1886, und Histor. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft X 23 748. Stimmen aus Maria-Laach LVIII 112 ff. Zur Kritik der Legenden: Günter, Legenden-Studien, Köln 1906; Delehaye, Die hagiographischen Legenden, deutsch von Stückelberg, Kempten 1907. — Die haltlose Stellung des Protestantismus, der einerseits die Wunder des Herrn in der apostolischen Zeit nicht leugnen

kann und dennoch jene der späteren Jahrhunderte verwirft, mit denselben Scheinbeweisen, welche die ungläubige Kritik gegen die Wunder der Heiligen Schrift angeführt hat, ist von seinen eigenen Anhängern oft gerügt worden. Belehrend ist in dieser Beziehung besonders Middleton (Introductory Discourse 76): All its most illustrious Fathers, now Saints of the Catholic Church, St. Athanasius, St. Epiphanius, St. Basil, St. Gregory of Nyssa, St. Ambrose, St. Jerome, St. Augustine and St. Chrysostome, have all severally recorded, and solemnly attested a number of miracles, said to be wrought in confirmation of some favourite institutions of those days, which in the judgment of all the learned and candid Protestants are manifestly fictitious, and utterly incredible.

III. Die römisch-katholische Kirche ist katholisch, denn:

a) sie gibt sich und die Häretiker selbst geben ihr diesen Namen; b) sie ist überall und unter allen Völkern ausgebreitet, mehr als alle Sekten, selbst wenn wir diese in eine Einheit zusammenfassen; c) sie ist durch ihre Vergangenheit, ihre Glaubens- und Sittenlehre und durch ihre Verfassung als befähigt erwiesen, allen Entwicklungsstufen eines gesunden Kulturlebens und den natürlichen Formen des politischen Lebens in sich Raum zu geben.

1. Die Katholizität der katholischen Kirche offenbarte sich einst in ihrer raschen Ausbreitung. Von derselben gibt uns Paulus die älteste Kunde (Rom 10, 18). Tertullian (Apologeticum c. 37) schreibt: Hesterni sumus et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum, sola reliquimus templa. Adv. Iudaeos c. 7: In quem alium universae gentes crediderunt, Parthi, Medae, Elamitae et qui habitant Mesopotamiam, Armeniam, Phrygiam . . . etiam Getulorum varietates et Maurorum multi fines et Hispaniarum omnes termini, et Galliarum diversae nationes et Britannorum inaccessa Romanis loca et Sarmatarum et Dacorum et Germanorum et Scytharum et abditarum multarum gentium . . . quae enumerare minus possumus.

Bei einer Vergleichung der Zahlen, nach welchen die einzelnen Religionen ihre Anhänger zählen, steht die katholische Kirche mit über 200 Millionen den andern Religionen, einzeln genommen, voran. Dabei ist aber auch die Dauer dieses Zahlenbestandes zu beachten. Auch hier steht die katholische Kirche obenan. Einzelne heidnische Religionen haben einen längeren Bestand an Jahren aufzuweisen, was ihre äußere historische Kollektiverscheinung angeht. Diese haben aber in ihrem inneren Bestand solche Entwicklungen durchgemacht, daß dieselben in einzelnen Zeiträumen sich wie verschiedene Religionen gegeneinander ausnehmen (vgl. Hardy, Indische Religionsgeschichte, Leipzig 1898). Auch ist in diesem Zeitraum ein großes Schwanken der Bekennerzahl zu beachten. Vielfach ist auch der Bestand und die Ausbreitung der Religion gar nicht ihrer religiösen Überzeugungskraft, sondern dem politischen, nationalen oder sozialen Zwang zuzuschreiben (vgl. das indische Kastenwesen). Bei andern liegt die Kraft nicht in dem, was das spezifische Religionstum ausmacht, sondern in den bewahrten und stark betonten Elementen der Naturreligion und der natürlichen Ethik, wie beim Konfutsianismus, Buddhismus und Mohammedanismus. Hier kann die Ausbreitung kein Einwand sein gegen den Katholizismus der Kirche, weil sie gerade durch die auch von ihr prinzipiell vertretenen Güter zu erklären ist. Vor allem ist auf die Bewahrung des übernatürlichen Gehaltes der Religion und Kirche zu sehen, und hier kommt nur der katholischen der Ruhm zu, weltumfassend geworden zu sein. Denn nicht nur nach dem, daß eine Religion verbreitet

ist, ist zu fragen — das kann in einer sündhaften Menschheit gerade die verkehrte Haltung zu Welt und Sinnlichkeit bewirken —, sondern danach, was eine Religion verbreitet. Hier ist nur die katholische allein allgemein, weil sie nicht nur als mehr oder weniger gleichheitliche Theorie, sondern als Organisation allgemein ist. Zugleich ist sie, wenn sie auch nicht alle Menschen umfaßt, tatsächlich zu allen Völkern gedrungen und nicht, wie die heidnische Religion, Nationalreligion geblieben. Schließlich ist zu beachten, daß die Allgemeinheit nicht als eine numerische zu fordern ist, weil die Kirche auf Grund der Freiheit ihre Mitglieder gewinnt und bewahrt.

2. Dieses Merkmal der Katholizität ward auch unter den schwersten Stürmen der arianischen Häresie nicht von der Kirche genommen. In der Geschichte des Arianismus lassen sich drei Perioden unterscheiden. Die erste vom Ausbruch der Häresie bis zum Tode Konstantins 337; Arius war verurteilt und die Kirche im ungestörten Besitze des Nicänischen Glaubens; in der zweiten Periode bis 361 ist der Okzident in Frieden, und der Nicänische Glaube wird durch die Synode von Rom (341) und Sardika (343) bekräftigt. Allerdings traten durch die Gewalttätigkeit des Kaisers Konstantius auf der Synode zu Mailand (355) Verfolgungen ein, wobei auch Papst Liberius verbannt und zu Rimini ein zweideutiges Symbol auch von den katholischen Bischöfen angenommen wurde. Daß sie aber nicht aus Überzeugung Arianer waren, beweist die Hyperbel des Hieronymus (Adv. Luciferanos n. 19): Ingemuit totus orbis, et Arianum se esse miratus est. Die dritte Periode beginnt mit dem Tode des Konstantius (361); die verbannten Bischöfe kehrten zurück. Unter der Doppelherrschaft des Valentinian und Valens verfolgte nur letzterer die Katholiken, fand aber an Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa usf. entschiedene Bekämpfer. Kaum drei Jahre nach dem Tode des Konstantius und dem Konzil von Rimini konnte daher Athanasius an Kaiser Jovian schreiben (Ep. ad Iovianum imper. c. 2; Migne, P. gr. 26, 815): „Die ganze Welt bekennt den katholischen Glauben, und nur eine kleine Anzahl bekämpft ihn." Vgl. Möhler, Athanasius d. Gr. und die Kirche seiner Zeit², Mainz 1844.

Die in Prop. 80 des Syllabus Pius' IX. geschehene Verwerfung des Grundsatzes: Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere (Denz. n. 1780), verleugnet die intensive Allgemeinheit der Kirche nicht durch Verwerfung des Fortschrittes, sondern betont nur die prinzipielle Unabhängigkeit des kirchlichen Lehramtes von den Forderungen des Zeitgeistes auch in Beurteilung der weltlichen Kultur; vgl. S. Weber, Christliche Apologetik 295.

3. Diese Katholizität der römisch-katholischen Kirche trägt noch den besondern Charakter:

a) Sie ist entstanden und besteht durch die Kraft der Predigt und der Gnade, nicht durch menschliche Mittel — Gewalt, List, zeitlichen Vorteil.

b) Sie ist entstanden und besteht unter dem Drucke der Verfolgungen der materiellen Gewalt, sowie den Angriffen einer fälschlich sogenannten Wissenschaft.

c) Sie ist von Anfang an das Merkmal der römisch-katholischen Kirche und erscheint in allen Jahrhunderten, immer wechselnd und vorwärts schreitend,

und durch neue Gebiete, die der Kirche gewonnen werden, wieder ersetzend, was Schisma und Häresie von ihr losgerissen.

4. Wenn der Protestantismus dagegen bemerkt: „Den katholischen Namen haben sich auch die Novatianer und Donatisten beigelegt" (Luthardt, Kompendium der Dogmatik 219), so ist in dem oben Gesagten die Widerlegung bereits gegeben. Die Frage ist nicht, wer sich katholisch nennt, sondern wer es ist und von den übrigen so genannt wird velint nolint. Ebensowenig will die andere Einwendung besagen: Ecclesia Satanae semper amplior est quam Ecclesia Christi (ebd.), da es sich in der Bezeichnung der katholischen Kirche nicht handelt um das Verhältnis der Kirche Christi zum Reiche des Satans, sondern zunächst zu den Afterkirchen, die auf den Namen der christlichen Anspruch machen.

IV. Die römisch-katholische Kirche ist apostolisch, denn:

a) Die römisch-katholische Kirche ist die einzige, deren Ursprung von den Aposteln an in der ununterbrochenen Reihenfolge ihrer Bischöfe durch die Mitteilung der rechtmäßigen Weihe sowohl wie der Jurisdiktion bis zu unsern Tagen herabreicht; b) sie hat darum in und durch ihren ersten Stifter die rechtmäßige Sendung von Christus; c) ihre Predigt war und ist darum immer fruchtbar.

1. Von tiefgreifender Bedeutung ist die Tatsache, daß Rom jetzt noch die einzige unmittelbar apostolische Kirche in der Welt ist und das Ansehen aller übrigen apostolischen Kirchen auf sie als ihr natürliches Erbe übergegangen ist. Wie der Evangelist die Abstammung Christi dem Fleische nach in der Reihenfolge von vierzig Gliedern bis zu Abraham und durch diesen bis Adam nachweist, so sind wir im stande, die Abstammung unserer Kirche dem Geiste nach von Christus und den Aposteln in der öffentlichen, unbestreitbaren und ununterbrochenen Reihenfolge von zweihundertvierundsechzig rechtmäßigen römischen Päpsten (nach der Zählung des römischen Annuario) seit Petrus bis herab auf Pius X. (unter ihnen 27 Märtyrer, 77 Heilige) nachzuweisen. Durch die Sukzession der Bischöfe ward die Sukzession der Lehre besiegelt und öffentlich als solche erklärt. Neque enim dubitandum est, bemerkt Stapleton (De principiis fidei doctrinalibus controversia I, l. 4, c. 20, opp. Lutetiae Parisiorum 1620, Bd I), eum, qui aliis legitime successit, et cui legitime successum est, in eandem quoque fidem ac religionem successisse. Nam si a praedecessoris sui fide quispiam Episcopus recederet, non ille pro successore est habitus, sed et praecisus semper fuit aut abstentus. Als Beweis dienen Mazedonius, Nestorius, Anthimus, die in der Reihenfolge der konstantinopolitanischen Bischöfe als abweichend von der Lehre der Vorfahren bezeichnet werden. Ebenso in der alexandrinischen Kirche Dioskurus, Petrus Mongus usw. Vgl. Optat. Milev., De schism. Donat. 1, 15: Videndum, quis in radice cum toto orbe manserit, quis foras exierit, quis cathedram sederit alteram, quae ante non fuerit, quis altare contra

altare erexerit. Ebd. 1, 11: Schisma generatur ... impii filii dum foras exeunt et se separant a radice matris Ecclesiae. Ebd. 1, 19: Sic exitum est foras, et altare contra altare erectum est. Die Diptychen, die feierliche Weihe durch mehrere Bischöfe, die litterae formatae usf. geben eine ausreichende Garantie.

2. Dieser Fruchtbarkeit der römisch-katholischen Predigt verdankt die Welt das Christentum; vgl. Bellarm., Disputationes de controversiis christ. fidei I, controv. 4, l. 4, c. 12. Nie hat die römisch-katholische Kirche ihre Aufgabe vergessen, die ihr Mt 28, 19 geworden, ihre Missionstätigkeit beginnt mit den Aposteln und dauert fort durch alle Jahrhunderte.

Vgl. Mamachi, Originum et antiquitatum christ. t. II, l. 2, p. 2, c. 28 ff. Hiemer, Einführung der deutschen Völker ins Christentum, 6 Bde, Schaffhausen 1857. Henrion, Allgem. Geschichte der katholischen Missionen seit dem 13. Jahrh., 2 Bde, deutsch Schaffhausen 1845—1852; bearbeitet und fortgef. von P. Wittmann, 2 Bde, Augsburg 1845—1847. Hahn, Geschichte der katholischen Missionen von Christus bis auf die neueste Zeit, 5 Bde, Köln 1857—1865. Für die neuere Zeit besonders wichtig: Lettres édifiantes et curieuses des missions étrangères, Paris 1717—1777. Marshall, Die christlichen Missionen, ihre Sendboten, ihre Methode und Erfolge, deutsch, 3 Bde, Mainz 1863. Baumgarten, Die katholische Kirche, Bd III, München 1902. Louvet, Les missions catholiques au XIXe siècle^{2}, Paris 1898.

Und wie von diesen in ihrer Existenz vorgebildet, ist sie es auch in ihrer Form. Sie war immer getragen und durchdrungen von dem Geiste des Glaubens, des Vertrauens auf die übernatürliche Kraft der Wahrheit und Gnade, selten von der weltlichen Gewalt unterstützt, meistens von ihr bekämpft und verfolgt. Eine große Anzahl der katholischen Missionäre hat gelitten und das Martyrium errungen im Dienste des Glaubens. Alle Völker Europas und die meisten der Neuen Welt haben von der römisch-katholischen Kirche das Christentum empfangen.

3. Wenn der Protestantismus einwendet (Luthardt a. a. O.): „Hinsichtlich des Alters gilt nach Tertullian (Apologeticum c. 19 [?]): Sine divina litteratura nullius momenti est antiquitas, antiquior quippe omnibus veritas — so beweist ja gerade dort Tertullian, daß die Wahrheit des Christentums älter ist als der heidnische Irrtum, und der Irrtum eine Korruption der alten Wahrheit (a. a. O. c. 19): Omnes itaque origines, ordines, venas veterani cuiusque styli vestri ... ipsos inquam deos vestros, ipsa templa et oracula et sacra unius interim prophetae scrinium saeculis vincit, in quo videtur thesaurus collocatus totius Iudaici sacramenti, et inde etiam nostri.

4. Diese Apostolizität der Kirche und die hierauf gebaute Präskription im oben bezeichneten Sinne ist wie die Einheit und Katholizität eine sinnfällige, leicht erkennbare Tatsache, da, wie Stapleton (a. a. O.) bemerkt, jede Abweichung vom wahren apostolischen Glauben den Verlust der rechtmäßigen Sukzession zur Folge hatte. Vgl. August., C. epist. Manichaei, quam dicunt fundamenti c. 4. Die Abweichung vom apostolischen Glauben macht sich auch immer äußerlich kenntlich durch die Auflehnung gegen die überlieferte apostolische Autorität.

B. Mangel der Merkmale der wahren Kirche Christi bei den von der römisch-katholischen Kirche abgefallenen Konfessionen.

I. Der Protestantismus in seinen verschiedenen Sekten hat keine Einheit, weder die einzelnen noch alle zusammen genommen. Dieser Mangel an Einheit ist nicht bloß eine Tatsache, sondern prinzipiell, da das protestantische Prinzip des Spiritus privatus jede Einheit unmöglich macht.

1. Protestantisch nennen wir die von der Kirche abgefallenen Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts, weil sie sich selbst diesen Namen gegeben haben. Auf dem Reichstag zu Speyer (1529) hatten die katholischen Fürsten den Vorschlag gemacht, diejenigen Stände, welche bisher das Edikt von Worms gehalten hatten, sollten es auch ferner halten; die andern aber bei den Neuerungen, die sich nicht ohne Gefahr des Aufruhrs abstellen ließen, bis zum allgemeinen Konzil ungefährdet bleiben; doch solle nicht gegen das Altarssakrament öffentlich gepredigt, die Messe nicht weiter abgeschafft werden, und wo das letztere geschehen, niemand verwehrt sein, Messe zu halten oder zu hören. Den Dienern der Kirche möge auferlegt werden, daß sie nach der von der Kirche approbierten Auslegung das Evangelium lehren, jene Lehrmeinungen, über welche Streit entstehen könnte, nicht berühren, sondern den Schluß des Konzils abwarten sollten. Gegen diesen billigen Vorschlag reichten die lutherischen Fürsten eine förmliche Protestation ein und wurden darum Protestanten genannt.

2. Das Formalprinzip des Protestantismus aller Sekten bildet die Lehre von der alleinigen normativen Autorität der Heiligen Schrift. Formula Concordiae Epitome p. 570, 1: Unicam regulam ac normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et iudicari oporteat. 572, 7: Sola Sacra Scriptura iudex, norma et regula, ad quam ceu ad Lydium lapidem omnia dogmata exigenda sunt et iudicanda. Der Glaube an die Heilige Schrift selbst aber ruht auf dem testimonium Spiritus Sancti, i. e. actus supernaturalis Spiritus Sancti, per verbum Dei attente lectum vel auditu perceptum virtute sua divina scripturae sacrae communicata, cor hominis pulsantis, aperientis, illuminantis et ad obsequium fidei flectentis, ut homo illuminatus ex internis motibus spiritualibus vere sentiat, verbum sibi propositum a Deo ipso esse profectum, atque adeo immotum ipsi assensum praebeat (Hollaz, Examen theol., Lips. 1750, 136). Ebenso Calvin (Instit. religionis christ. I 7, 2): Quod si rogant, unde persuadebimur, a Deo fluxisse (scripturam), perinde est ac si quis roget: unde discemus lucem discernere a tenebris, album a nigro, suave ab amaro? Nec enim obscuriorem veritatis suae sensum ultro Scriptura prae se fert, quam coloris sui res albae ac nigrae, sapores suaves et amari. Ebd. 4: Est haec persuasio ab arcano testimonio Spiritus. Ebd. I 8, 13: Tum vero demum ad salvificam Dei cognitionem scriptura satisfaciet, ubi interiori Spiritus Sancti persuasione fundata fuerit eius certitudo. Vgl. Quenstedt, Theologia didactico-polemica, Witemb. 1685; De Scriptura 98. Aber ist es eine innere Offenbarung des Heiligen Geistes, wodurch die Schrift erst als eine göttliche erkannt wird, so ist nicht die Schrift, sondern eben jenes Wirken des Heiligen Geistes die höchste Instanz. Dies machten auch die Quäker geltend (Barclay, Theologiae verae christianae Apologia, Lond. 1676, thes. 2, apol., § 16). Der andere, gefährlichere Abweg, auf welchem an diesem Punkte das protestantische System über sich hinausgeht, ist der rationalistische; vgl. oben S. 191. Harnack formuliert den Einwand gegen den Protestantismus folgendermaßen: „Von Anfang an ist ihm entgegnet worden ..., wenn keine Autorität anerkannt werde, die über den Inhalt des Evangeliums und seine Ermittelung aus der Heiligen Schrift zu entscheiden habe, so sei eine allgemeine Verwirrung die Folge, von der denn auch die Geschichte des Protestantismus ein reichliches Zeugnis ablege", und gesteht zu: „Es ist wirklich unmöglich, hier aus der Sache heraus eine Gemeinschaft äußerlich abzugrenzen." Die Erklärung: „Der Protestantismus rechnet darauf, daß das Evangelium etwas so Einfaches und

Göttliches und darum wahrhaft Menschliches ist, daß es am sichersten erkannt wird, wenn man ihm Freiheit läßt, und daß es auch in den einzelnen Seelen wesentlich dieselben Erfahrungen und Überzeugungen schaffen wird", muß er aber mit der Einschränkung verbinden: „Dabei mag er sich oft genug täuschen, und es mag auch nach Individualität und Bildung recht Verschiedenartiges entstehen", und zugestehen: „Wenn man uns vorhält: Ihr seid zerspalten, soviel Köpfe so viel Lehren, so erwidern wir: So ist's, aber wir wünschen nicht, daß es anders wäre." Damit ist aber die Einheit des Glaubens, des religiösen Bewußtseins seinem Inhalt nach prinzipiell preisgegeben. Was einig bleibt, ist nur das objektive Evangelium, die Heilige Schrift an sich. Diese aber ist nichts Protestantisches (Das Wesen des Christentums[5], Leipzig 1901, 15. Vorlesung). Was schon Tertullian (De praescript. haeret. c. 42) als das Schicksal der Häresie bezeichnete, gilt zur Stunde noch: Quod licuit Valentino, licet et Valentinianis, quod Marcioni, licet et Marcionitis, de arbitrio suo fidem innovare. Denique penitus inspectae omnes haereses, in multis cum auctoribus suis dissentientes deprehenduntur. Iren., Adv. haer. 3, 12, 7: Arguuntur vero isti non quidem Apostolorum sed suae malae sententiae esse discipuli. Propter hoc autem et variae sententiae sunt uniuscuiusque eorum recipientis errorem quemadmodum capiebat. ... Ebd. 4, 35, 4: Semet ipsos, quales sunt, arguunt, de eisdem verbis non consentientes. So bewiesen auch bezüglich des Arianismus die Väter dessen Falschheit aus seinen vielen Spaltungen, wie Ambrosius (De fide 1, 6), Epiphanius (Haer. 73), Nikephorus (Hist. eccl. 2, 29). Daher Augustins Wort auf den Protestantismus seine volle Anwendung findet: Qui se ab unitate praeciderunt, in quot frusta divisi sunt? (Sermo 4, 31.)

II. Die Unterscheidung zwischen articuli fundamentales und non fundamentales, welche im Protestantismus vorgebracht wurde zur Herstellung einer gewissen Einheit im Glauben, ist unstatthaft, denn: a) sie widerspricht der ausdrücklichen Lehre der Heiligen Schrift; b) sie widerspricht der Aufgabe und dem Wesen der Offenbarung sowie dem Begriff des Glaubens; c) sie ist widersprechend in sich; d) sie ist neu und in der Kirche unerhört; e) sie führt zum Indifferentismus; f) sie konnte tatsächlich im Protestantismus keine Einheit darstellen.

1. Vgl. Tholuck, Die lutherische Lehre von den Fundamentalartikeln (Zeitschrift für christliche Wissenschaft 1851, Nr 9 ff). Tschackert, Die Entstehung der lutherischen und reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen, Göttingen 1910. Die Lehre von den Fundamentalartikeln verdankt ihre Ausbildung besonders dem lutherischen Theologen Nik. Hunnius (*Διάσκεψις* theologica de fundamentali dissensu doctrinae Lutheranae et Calvinianae, Vitebergae 1626): Articuli fidei fundamentales sunt, qui talem habitudinem ad fundamentum fidei et salutis important, ut eo salvo ignorari aut saltem negari non possint. Sie werden von den lutherischen Dogmatikern (Baier, Hollaz, Philippi) eingeteilt in articuli fundamentales primarii und secundarii. Jene werden wieder unterschieden in art. fidei constituentes, antecedentes, consequentes. Die articuli fundamentales secundarii, licet ignorari possint salvo salutis fundamento, negari tamen salvo illo non possunt. Dagegen von den articuli fidei non fundamentales heißt es: sunt partes doctrinae christianae, quae citra iacturam salutis ignorari et negari possunt. Die Lutheraner stellten diese Lehre zuerst auf, um dadurch die

Grundverschiedenheit ihrer Konfession von den Reformierten und der katholischen Kirche darzulegen; später diente sie dazu, um die Gleichgültigkeit gegen die Lehre selbst zu rechtfertigen. Spener, Theol. Bedenken und andere briefliche Antworten auf geistliche ... Materien III (4 Bde, Halle 1700—1702), 706: „Ich getraue mich von keiner Kirche in der Welt zu versichern, daß sie gar keinen Irrtum habe, als welches scheint supra condicionem humanam zu sein. Genug ist's ad veritatem Ecclesiae, daß in der Lehre kein Irrtum sei, so einigermaßen die Seligkeit hindert, d. i. keine Grundirrtümer." Die moderne Wendung dieses Gedankens ist verurteilt im Syllabus prop. 18: Protestantismus non aliud est quam diversa verae eiusdem christianae religionis forma, in qua aeque ac in Ecclesia catholica Deo placere datum est (Denz. n. 1718). Vgl. Kaftan, Dogmatik 85 f. Historisches bei Wegscheider (Institutiones theologiae christ. dogmaticae[8], Halae 1844, 108). Dieser Unterscheidung liegt jedoch ein wahres Moment zu Grunde, nur daß sie den individuellen Glaubensact (fides, qua creditur) mit dem kirchlichen Glaubensinhalt (fides, quae creditur) verwechselt. Es gibt allerdings Wahrheiten, welche so unumgänglich zum Heile notwendig sind, daß der Glaube an sie ein ausdrücklicher sein muß, da der Mensch ohne sie nicht Gott, sein letztes Ziel, kennen und nach ihm verlangen und streben kann — actus fidei explicitus necessitate medii; daneben liegen jedoch noch viele Glaubenssätze, näher oder ferner mit jenen verbunden, welche der einzelne ignorieren kann, für die ein actus fidei explicitus nicht gefordert wird, sondern nur ein actus implicitus, enthalten im Glauben an die Offenbarung selbst und die Kirche, im Falle die Ignorierung dieses Glaubenssatzes eine unverschuldete ist.

Vgl. Thom., S. th. 2, 2, q. 2, a. 5. Lugo, De fide disp. 3, sectio 3, n. 47: De ordine dignitatis non est dubium, cum aliqua (fidei obiecta) sint digniora et nobiliora in sua entitate, ut ea, quae pertinent ad Deum in se, et rursus ea, quae pertinent ad Christum Dominum, et sic de aliis. Non dico esse digniora fide, sed esse maioris dignitatis et nobilitatis in se. Neque enim est dubium de ordine necessitatis; nam aliqua sunt necessaria simpliciter, ut essentia et attributa Dei, item immortalitas animae rationalis et similia. Alia sunt contingentia, ut creatio mundi, passio Christi etc.

2. In der Schrift hat diese Unterscheidung nicht nur keinen Anhaltspunkt, sondern wird vielmehr geradezu verworfen; Mt 28, 20: docentes eos servare omnia. Rom 16, 17: qui dissensiones et offendicula praeter doctrinam, quam vos didicistis, faciunt. Tit 3, 10: Haereticum hominem ... devita. Eph 4, 5: Unus Dominus, una fides, unum baptisma. 1 Cor 1, 10: Ut non sint in vobis schismata, sitis autem perfecti in eodem sensu et in eadem sententia. Stellen wie Io 20, 31. Rom 10, 9—13 handeln nicht von der fides quae, sondern von der fides qua, und zwar des einzelnen als necessaria ad salutem necessitate medii. 1 Cor 3, 10—15 spricht nicht von falschen Glaubenslehren, sondern von sittlichen Gebrechen, wenngleich diese nicht zur Verdammung führen.

3. Die Aufgabe der Kirche ist das Heil der Seelen; wer wollte aber sagen, Gott habe Wahrheiten geoffenbart, die nicht wenigstens secundario et per accidens zur Heiligung führen? Nicht ein atomistisches Aggregat von ver-

einzelten Lehrsätzen ist der Glaube der Kirche, sondern ein großer göttlicher Organismus, in dem ein Satz den andern voraussetzt und bedingt, das eine nicht ohne das andere geleugnet werden kann. Das Motiv (obiectum formale) für alles, was die Offenbarung enthält, ist Gottes Autorität; darum begründet es die Gewißheit für alle Wahrheiten, oder für keine. Vincent. Lirin., Commonitorium c. 22: Si semel admissa fuerit haec impiae fraudis licentia, horreo dicere, quam exscindendae atque abolendae religionis periculum consequatur; nam abdicata quadam particula catholici dogmatis, alia quoque, item alia, ac deinceps alia et alia iam quasi ex more licita abdicabuntur . . . dum totum repudiatur. Serapion (359), Liber adv. Manichaeos c. 2: *σπουδαστέον οὖν, μήτε τῷ βραχυτάτῳ αἱρεῖσθαι . . . πολλοὶ γὰρ ἐξ ὀλίγης ἀπάτης ἀρξάμενοι εἰς πέλαγος ἀπάτης ἐξεχύθησαν.* Dagegen anerkennt Vincentius eine dogmatische Entwicklung in der Kirche als Entfaltung des bereits keimartig in den Grund- und Zentraldogmen Gegebenen (a. a. O. c. 38).

4. Gerade über das Wesen der Fundamentalartikel, durch welche die Einheit hergestellt werden soll, besteht keine Einheit der Meinungen. Nach Palmer (A Treatise on the Church of Christ I[3], c. 4, n. 4) sind sie bezeichnet durch den Inhalt des Symbolum Apostolicum; nach andern bestehen sie aus dem, was klar und deutlich in der Schrift geoffenbart ist, oder was in den ersten drei Jahrhunderten geglaubt wurde, oder in dem Glauben an Christus und die Trinität, oder in dem, worin alle christlichen Konfessionen übereinstimmen (Martensen). Näheres bei Walenburch, Tractatus generales de controversiis fidei, Coloniae Agripp. 1669, 490 f.

Rousseau (Lettres écrites de la montagne III) sagt: Or, je vois déjà vos docteurs triompher sur ces points capitaux et prétendre que je m'en écarte. Doucement, Messieurs, de grâce, ce n'est pas encoire de moi qu'il s'agit, c'est de vous. Sachons d'abord, quels sont selon vous ces points capitaux; sachons, quel droit vous avez de me contraindre à les voir, où je ne les vois pas, et où peut-être vous ne les voyez pas vous-mêmes.

Nie hat die Kirche bei Beurteilung der Häresie eine solche Unterscheidung eintreten lassen, vielmehr nimmt sie die Abgefallenen erst dann wieder in ihren Schoß auf, wenn diese alle ihre Irrtümer widerrufen haben. Als daher im Jahre 1857 von seiten einiger Puseyiten ein Gebetsverein zur Einigung der anglikanischen, römischen und griechischen Kirche gebildet wurde, verbot die Congregatio sacri Officii den Gläubigen, daran teilzunehmen, weil diesem Vereine die falsche Anschauung zu Grunde liege, daß die wahre Kirche Christi gespalten sei in diese drei eben genannten. Vgl. Manning, Sur un projet de réunion de diverses parties de la chrétienté, Lettre pastorale, Paris 1866.

III. Die von der römisch-katholischen Kirche getrennten Konfessionen sind nicht heilig; dies beweist, zunächst für den Protestantismus:

a) die Lehre der Reformatoren von der gänzlichen Unfähigkeit des Menschen zum Guten und der Rechtfertigung durch den Glauben allein, sowie der Rechtfertigung im Sinne einer bloßen Nichtzurechnung (imputatio mere extrinseca); b) das Geständnis der Reformatoren über die sittlichen Wirkungen ihrer Neuerung.

Über die gänzliche Unfähigkeit des Menschen zum Guten sagt Luther (WW., hrsg. von Walch XI 12): „Alles, was du anfängst, ist Sünde und bleibt Sünde, es gleiße, wie hübsch es wolle, du kannst nichts als sündigen, tue wie du willst." Daß der freie Wille nichts sei gegen Erasmus (Wittenberger Ausg. XVIII 2316): „Ich weiß wohl, was so hoch ärgert und woran sich stößt die gemeine, natürliche, menschliche Vernunft, nämlich daran, daß Gott aus Willen und lauter aus Willen die Menschen verläßt und verstockt, gleich als habe er Lust an ihrem ewigen Verderben; das dünkt der Vernunft eine grausame, unrechte, unbillige Sache zu sein, daß man das von Gott sollte halten und sagen; daran haben sich auch gestoßen so große Leute allzeit, und wer wollte daran sich nicht stoßen?" Über die Lehre vom Glauben allein (Walch VIII 2730): „Es ist ein schädlicher Irrtum, daß die Sophisten die Sünden unterscheiden secundum substantiam facti, d. i. nach den Werken, wie die an ihnen selbst sind, und nicht nachdem die Person gläubig oder ungläubig ist. Es hat ein Gläubiger ebenso große Sünd als ein Ungläubiger, doch wird sie dem Gläubigen vergeben und nicht zugerechnet, dem Ungläubigen aber behalten und zugerechnet. . . . Obwohl der Gläubige Sünden hat, bleibt er gleichwohl ein gottseliger Mensch; dagegen der Ungläubige bleibt gottlos." Ferner (Walch VII 261): „Die mit Christus sind, ob sie gleich zerstreuen, d. i. sündigen und fallen, so ist doch bei ihnen alles, was sie tun, heilsam und nützlich, sehr gut, heilig und göttlich." De libertate christ. (Opp. lat. II, ed. Vitteb. 1551, f. 6 b): „Hieraus ist ersichtlich, wie der Christ in allen Dingen und über alle Dinge Freiheit hat, so daß er, um gerecht zu sein und selig zu werden, keinerlei Werke bedarf, indem der Glaube alles in Überfluß gewährt. Sollte jemand so närrisch sein und es sich herausnehmen, durch Werke die Gerechtigkeit und Seligkeit zu erstreben, so wird er auch den Glauben verlieren mit allen seinen Vorteilen." Und (Hauspostille, Jena 1565, f. 6 b): „Wo der Glaube ist, da schadet keine Sünde; denn er macht Christo eigen. Nur der Unglaube allein verdammt den Menschen." Anderswo (Opp. IV, ed. Vitteb. 1552, f. 305): „Wir sagen also, daß die rechten heiligen Christen müssen gute starke Sünder sein und solche Heilige bleiben." Und besonders Luthers Ausspruch Pecca fortiter, crede fortius in einem Briefe an Melanchthon (De Wette, Briefe, Sendschreiben und Bedenken Luthers II, Berlin 1826, 36 37): Esto peccator et pecca fortiter; sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi; peccandum est, quamdiu hic sumus. — Sufficit quod agnovimus per divitias gloriae Dei agnum, qui tollit peccata mundi, ab hoc non avellet nos peccatum, etiamsi millies uno die fornicemur aut occidamus. Vgl. Döllinger, Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des lutherischen Bekenntnisses III, Regensb. 1848, 24 ff. Die sittlichen Folgen einer solchen Lehre schildert Luther selbst (WW., hrsg. von Walch XXII 812): „nachdem sie [die Bauern] nun durch das Evangelium zaumlos geworden sind, daß sie meinen, sie mögen tun, was ihnen gelüstet. Fürchten sich oder erschrecken vor keiner Hölle oder Fegfeuer, sondern sagen: Ich glaube, darum werde ich selig werden; stolze, trotzige Mammonisten und verfluchte Geizhälse, die Land und Leute aussaugen." Luther selbst hatte durch frivole Reden solchen Dingen Vorschub geleistet: „Kann mir unser Herr Gott das schenken, daß ich ihn wohl zwanzig Jahre gekreuzigt habe mit Meßhalten, so kann er mir das auch zu gute halten, daß ich bisweilen einen guten Trunk tue ihm zu Ehren" (Tischreden, Eisleben 1566, f. 33 a). Das schmutzige Wortspiel über seine Ehe: Brief an Wenzeslaus Link (Epist. II, Isleb. 1565, f. 297). Über Luthers niedrige Ansichten von der Ehe vgl. Histor.-polit. Blätter XI 410 ff. Döllinger a. a. O. II 427 ff 623 ff. Luther und die Reformation, die seine Lehre aufnahm, hatte den Glauben an die Möglichkeit einer wahren Heiligung des Menschen verloren; die von Luther und seinen Anhängern beklagten Folgen waren aber nur die natürlichen Früchte seiner eigenen Lehre. „Es ist nicht zu leugnen, daß die protestantische Orthodoxie von Luther an die Bedeutung des sittlichen Lebens geringschätzt, daß sie Dogma und Bekenntnis zu einem Ruhepolster der geistigen Trägheit und sittlichen Schlaffheit gemacht hat" (Schenkel, Christentum und Kirche im Einklang mit der Kulturentwicklung II, Wiesbaden 1867, 359). Vgl. Thiersch, Über christliches Familienleben [5], Frankfurt a. M. 1864, 17. Denifle, Luther und Luthertum I, Mainz 1904. A. M. Weiß, Lutherpsychologie als Schlüssel zur Lutherlegende, Mainz 1906.

H. Grisar, Luther, 3 Bde, Freiburg i. Br. 1911—1912. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes III [17], Freiburg i. Br. 1899.

IV. Die protestantischen Konfessionen sind nicht katholisch, schon darum nicht, weil sie nicht einig sind, wäre auch ihre Ausbreitung eine größere, als diese tatsächlich ist. Aber nicht einmal den Namen „katholisch" haben sie ihren Bekenntnissen zu geben gewagt, sondern sie tragen wie die Häretiker aller Zeiten von ihrem Urheber den Namen.

1. Die Einheit der einzelnen protestantischen Konfessionen, soweit sie besteht, und ihr Zusammenhang beruht schließlich auf der staatlichen Gewalt. Eine Trennung der Kirche vom Staate führt darum notwendig jene Zersplitterung in zahllose Sekten herbei, wie sie Nordamerika zeigt. „Für unsere evangelische Kirche bedeutet die Trennung [vom Staat] nichts anderes als die Auflösung in engherzige Sekten" (Bekenntnisse eines kirchlich liberalen [protestantischen] Pfarrers, Karlsruhe 1907, 8).

2. Luther erklärte (Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung, vom Jahre 1522: Erlanger Ausgabe XXII 55): „Zum Ersten bitte ich, man wolle meines Namens geschweigen, und sich nit Lutherisch, sondern Christen heißen. Ist doch die Lehre nit mein. . . . Laßt uns tilgen die parteiischen Namen, und Christen heißen, deß Lehr' wir haben." Es geschah trotzdem nicht; es war eben seine Lehre und seine Partei. Die protestantischen Konfessionen geben sich verschiedene Namen, aber nur die katholische Kirche hat einen Namen, den die ganze Welt kennt.

V. Die protestantischen Konfessionen sind nicht apostolisch, denn a) keine der protestantischen Konfessionen steht mit einer apostolischen Kirche in Gemeinschaft, vielmehr verdanken sie ihren Ursprung dem Abfall von dieser Gemeinschaft; b) keine hat deswegen ihre Sendung von Christus durch die Apostel; c) keine den Segen dieser Sendung.

1. Bezeichnend sagt Stapleton (De principiis fidei doctrinalibus, controversia I, l. 4, c. 12): Non enim communicant Ecclesiis Apostolicis, Romanae scl., quae sola iam Apostolica remansit, et quae sola, cum ceterae remanerent, tantae tamen auctoritatis fuit, ut non nisi ex illa sede certam Episcoporum successionem peterent Tertullianus, Irenaeus, Epiphanius, Optatus, Augustinus. Sed etsi ceterae Ecclesiae Apostolicae, Antiochena, Alexandrina, Hierosolymitana, Corinthiaca, Ephesina et aliae Christianae iam esse desierint, manet tamen illarum Ecclesiarum fides et doctrina illustris et usque hodie notissima per Episcoporum et sacerdotum monumenta, qui in illis sedibus floruerunt. . . . Utcumque de Scripturis Apostolicis ac propheticis gloriantur, seque eo nomine, quia solas illas legunt et amplectuntur, Apostolicam esse mentiuntur societatem et imperitis imponunt, nec Ecclesia vera nec Apostolica esse potest. Praeterea sicut olim Donatistis Augustinus dixit (De unitate Eccl. c. 12 [31]): Vos

ad Romanos epistolam tenetis, sed Ecclesiae Romanae non communicatis, et Optatus (C. Parmenianum Donastistam c. 6): Ut quid audetis Epistolam ad Romanos legere, in quorum communione non estis? sic hodie Catholicus merito protestantibus dixerit. Was Eusebius (Hist. eccl. 5, 28) von Artemon erzählt, derselbe habe den Verfall der Kirche mit Papst Zephyrin beginnen lassen, wiederholt sich seitdem bei allen Ketzern bis zu den Reformatoren und den Gegnern des Vatikanums, nur mit dem Unterschiede, daß sie in Angabe der Zeit nicht übereinstimmen und ihrer Phantasie von dem apostolischen Zeitalter an bis zum Vatikanum Spielraum gönnen. Aber allen gilt Augustins (Opus imperf. 4, 13) Wort gegen den Pelagianer Julian: „Du bist nicht von Eltern geboren, die das geglaubt haben" (vgl. ebd. 2, 12).

2. Luther selbst fühlte das Gewicht der Apostolizität der katholischen Kirche und seinen Mangel der Sendung (WW., hrsg. von Walch VII 2501): „Es kann einem ein Rad abjagen vom Wagen und einen erschrecken, daß der Papst und die Seinen sich rühmen, sie sind die christliche Kirche. Das Wort sancta ecclesia schrecket einen; da stehen sie auf und sagen: Predige und tue, was du willst und wie du kannst, so ist dennoch hier ecclesia christiana. Hier ist das Schiff St Petri, das mag wohl wanken auf dem Meer, aber es soll nicht untergehen und ersaufen; wir sind das rechte Volk Gottes, die christliche Kirche, was willst du machen? ... Da stürmen dann solche Gedanken ins Herz: Nun sehe ich, daß ich unrecht habe! O, daß ich's nicht angefangen und nie kein Wort gepredigt hätte! ... Schwer ist's, hier zu bestehen und wider solchen Bann zu predigen." In der Art und Weise, seinen Beruf zur Predigt gegen die Kirche zu begründen, änderte er binnen 24 Jahren seine Meinung vierzehnmal (Döllinger, Die Reformation III 202 ff).

Im Jahre 1522 hatte er die Notwendigkeit des Berufes geleugnet: „Ein Christ hat so viel Macht, daß er auch mitten unter den Christen, unberufen durch Menschen, mag und soll auftreten und lehren, wo er sieht, daß der Lehrer daselbst fehlet, doch so, daß es sittig und züchtig zugehe" (WW., hrsg. von Walch X 1802). Gegen Karlstadt aber behauptet er, man müsse zum Predigtamt berufen sein (ebd. XX 67): „Jedermann werde in die Hölle gestoßen, der da nicht berufen sei und doch predige. Derwegen er dem Teufel eine Spritze vor die Nase halten wolle, daß ihm auch die Welt zu eng solle werden, denn er wisse, daß ihn, wiewohl er sich gewehrt, der Rat zu Wittenberg zu predigen berufen habe." Er erklärte öfters (vgl. Döllinger a. a. O. III 203 ff), alle diejenigen seien Lügner und Teufel, die vom Himmel herab in die Kirche fliegen und von Gott ohne Mittel berufen sein wollen, sie tun denn Wunderzeichen vom Himmel. Vorher hatte er behauptet, ihn habe kein Mensch, sondern Christus zum Evangelisten gemacht und vom Himmel berufen, freue sich auch, daß ihm der Doktortitel und alle andern päpstlichen Larven genommen seien. Später (Walch V 1062) sagt er wieder: „Ich habe es nie gerne getan und tue es auch nicht gerne (lehren); ich bin aber in solch Amt ernstlich gezwungen und getrieben, da ich Doktor der Heiligen Schrift werden mußte." An anderer Stelle: er wolle für sein Doktorat die Welt nicht nehmen; wenn er nicht in seinem Doktorate die Lehre angefangen, müßte er verzagen und verzweifeln; außerhalb seines Doktorates habe er keinen Beruf, an dem er sich trösten könne. Im Jahre 1524: „Wenn die neuen Prediger sagen, Gott und sein Geist habe sie gesandt, wie die Apostel, dann müßten sie diese Sendung mit Zeichen und Wunder beweisen, oder man solle ihnen das Predigen wehren, denn wo Gott die ordentliche Weise will ändern, so tät er allweg Wunderzeichen dabei." Später ist ihm das Doktorat nicht genug, denn erst könne jemand gewiß und sicher in seinem Gewissen verwahrt sein und dem Teufel trotzen, wenn weltliche Fürsten oder andere Obrigkeit ihn berufen hätten (Opp. lat. Ienae, IV 8). Endlich kam er wieder zu dem Ergebnis, der rechtmäßige Beruf stehe dem Bischof zu, und nur als Doktor habe er sich ihnen widersetzt (Walch VIII 142).

„Wer etwas Neues auf die Bahn bringen oder was anderes lehren will, der muß von Gott berufen sein und seinen Beruf mit wahren Wunderwerken bekräftigen. Wo er das nicht zu Werk richten kann, so pack er sich seiner Wege" (Walch IX 1009). „Welcher das überreden will, daß ihn der Geist habe beweget, und er tue es aus christlicher Anregung, zu dem sollst du sagen: Dieweil du so viel vom Geist rühmest, so gib mir ein Zeichen her; denn du gibst dir selbst Gezeugnis, und die Schrift hat mir verboten, ich solle, so du allein von dir zeugest, nicht glauben" (ebd. XI 1908). Auf die Zumutung der Katholiken, ein Wunder zum Erweise seiner außerordentlichen Sendung zu wirken, antwortete er: „Wenn es die Not erfordern würde, so müßte ich allerdings daran und Zeichen tun. Aber ich hoffe, es wird nicht vonnöten sein" (ebd. XI 1295). Er will es den Papisten machen wie „Christus den Juden", sie sollen kein Zeichen sehen (ebd. VII 1767), er habe Gott gebeten, kein Zeichen für ihn zu tun, damit er sich nicht überhebe (ebd. VI 125). Er erklärt die Flucht der Herzogin Ursula aus dem Kloster zu Freiberg als ein sonderliches Wunder Gottes, es sei nicht möglich gewesen, aus einem so fest geschlossenen Kloster zu kommen (ebd. XIX 2097 2119). Dann beruft er sich wieder auf den Erfolg, die schnelle Ausbreitung seiner Lehre, während er den Schwarmgeistern gegenüber erklärt, daß es mit allen Irrtümern und Ketzereien so gegangen, daß sie die Welt mit beiden Händen angenommen und so viel daran gehalten hat, als wären die vorigen Lehren nicht rein gewesen (ebd. I 1921).

Walenburch (Tractatus generales tr. 8: De missione Protestantium, Coloniae Agripp. 1669) schließt darum seine Erörterung (p. 1035): Videtis, quaenam doctores vestri in hac de missione materia tradant; nunc ordinariam statuentes, nunc ab extraordinaria opem implorantes, nunc ad ordinationem magistratuum et populorum confugientes, nunc omnis missionis necessitatem haud obscure subvertentes, et ne quid desit, Sacerdotium laicale suscitantes; nullibi securi, ubique vacillantes, suis principiis contrariis nostris perditi. „In der Tat, sind diese beiden Grundlagen (das allgemeine Priestertum und das Postulat der Religionsfreiheit) fiktiv und nichtig, dann ist es mit der rechtlichen Begründung der Reformation zu Ende" (Thiersch, Vorlesungen über Katholizismus und Protestantismus I, Erlangen 1846, 136).

3. Daher entbehrt der Protestantismus so sehr des Segens der Sendung, daß seine Bekenner über ein Jahrhundert vorübergehen ließen, ohne an eine Ausbreitung des Evangeliums auch nur zu denken. Die erste Missionstätigkeit begann auf Betreiben der Regierung von England zur Befestigung ihrer Herrschaft in den nordamerikanischen Kolonien durch John Elliot (1646); sie entschuldigten sich freilich damit, sie hätten in der Nähe genug Götzendiener zu bekehren, was schon Tertullian von den Häretikern seiner Zeit berichtet (De praescript. haeret. c. 42: Cum hoc sit negotium illis non ethnicos convertendi, sed nostros evertendi). Und bei alledem ist, während den protestantischen Missionen zehnmal mehr materielle Mittel zu Gebote stehen als den katholischen, der Erfolg so gering!

Aber auch unter den Katholiken hat der Protestantismus keine Erfolge. „Von all den unzähligen Formen, in denen sich der Geist des Dogmatismus nach der Reformation kristallisierte, scheint nicht eine einzige die Kraft behalten zu haben, die jenseits der Grenze stehenden an sich zu ziehen. Was der Katholizismus verliert, gewinnt der Rationalismus" (Hartpole Lecky, Geschichte der Aufklärung in Europa I, deutsch Leipzig 1868, 134). Dasselbe bekennen auch andere Schriftsteller. Coleridge (Table Talk, 24th July 1830): It is a profound question to answer, why it is since the middle of the sixteenth century the Reformation has not advanced one

step in Europe. Whately (Annotations on Bacon 32): The stationary, or even receding condition of the Reformation, for nearly three centuries — a condition so strangely at variance with the anticipations excited in both friends and foes by its first rapid advance. Westminster Review, Jan. 1858, 133: In less than forty years from its feeble origin, Protestantism made its widest European conquest. and thenceforward began to recede, nor ever again recovered the lost ground; Through the whole of the eighteenth century, Protestant doctrine might have been preached with little molestation in the greater part of Europe, yet nowhere did it extend itself. . . . In short, nowhere at all has Protestantism, even while she had a fair field and leave to speak truth, been able to win any thing perceptible in the field of history of her Papal antagonist. Tutschess (Mémoire demandé par l'Empereur Nicolas sur la question romaine: Revue des Deux Mondes, 1. Jan. 1850): A l'heure qu'il est, tout ce qui reste du Christianisme positif à l'Occident, se rattache soit explicitement, soit par des affinités plus ou moins avouées au Catholicisme Romain, dont la papauté telle, que les siècles l'ont faite, est évidemment la clef de la voûte et la condition de l'existence. . . . La papauté est la colonne, qui soutient en Occident tout le pan de l'édifice chrétien resté debout après la grande ruine du XVIe siècle et les éboulements successifs, qui ont eu lieu depuis.

Diese Tatsache der stetigen, von Jahrhundert zu Jahrhundert fortschreitenden Ausbreitung der katholischen Kirche beweist die Tätigkeit anderer in Zeit, Umständen und Verhältnissen gegebenen Faktoren, welche den raschen Erfolg des Protestantismus bewirkten, als jener der Wahrheit und Gnade. Vgl. Stapleton a. a. O. controv. I, l. 4, c. 21: Quod in sola Ecclesia Romana et per Episcoporum in ea successiones fuerit per universum orbem fidei propagatio.

„Die deutschen Fürsten, welche das Fazit der großen Nationalbewegung des 16. Jahrhunderts in ihre schmutzigen Taschen stecken wollten, der Gauner Moritz, der brutale Markgraf Albrecht und die andern Gesellen der Bande, sind von den älteren Historikern nie völlig nach Verdienst verurteilt worden" (A. Cornelius in der Augsburger Allgemeinen Zeitung, 23. März 1882, Beil.).

VI. Die orientalisch-schismatische Kirche besteht vorzugsweise aus den drei großen Fraktionen der griechischen (mit dem Patriarchat in Konstantinopel), der national-griechischen (Athen) und russischen Kirche; neben ihnen die verschiedenen kleineren häretischen Bekenntnisse der Nestorianer, Jakobiten usf. Auch sie haben keine Einheit, wenigstens nicht im Kirchenregiment, während die letzteren auch im Glauben getrennt bleiben. Ebendarum haben sie auch keine Katholizität noch Apostolizität; denn sie sind getrennt von der einzig noch existierenden apostolischen Kirche von Rom, und in Stagnation versunken, zur Staatskirche herabgewürdigt.

1. Über das griechische Schisma vgl. Hergenröther, Photius, Patriarch von Konstantinopel, 3 Bde, Regensb. 1867—1873. Pichler, Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Okzident, 2 Bde, München 1864—1865. Tosti, Storia dell' origine dello scisma greco, 2 Bde, Firenze 1856. Jager, Histoire de Photius ², Paris 1854. Pitzipios, L'église orientale, 4 Bde, Paris 1855. Hefele, Konziliengeschichte IV ², Freiburg i. Br. 1879, 230 ff. Von den älteren besonders Maimbourg, Histoire du schisme des Grecs, Paris 1677, deutsch von Meuser, Aachen 1841. Le Quien, Oriens christianus, 3 Bde, Paris 1740. Über die russische Kirche Pichler a. a. O. Bd II. J. F. H. Schlosser, Die morgenländische orthodoxe Kirche Rußland

lands und das europäische Abendland, Heidelberg 1845. Philaret, Geschichte der Kirche Rußlands, deutsch von Blumenthal, 2 Tle, Frankfurt a. M. 1872. Knie, Die russisch-schismatische Kirche, ihre Lehre und ihr Kult, Graz 1894. Silbernagl, Verfassung und Bestand sämtlicher Kirchen des Orients², Regensb. 1904 (von Schnitzer).

2. Die letzten Wurzeln des griechischen Schismas liegen in der Bedeutung, welche Byzanz als Kaiserstadt empfangen hatte; dies kündet sich schon an auf dem Conc. Constantinop. I. can. 14, welches dem Bischof von Konstantinopel *τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν Ῥώμης ἐπίσκοπον διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην* zuerkannte, und besonders can. 28 der Synode von Chalzedon (150 amantissimi Episcopi, sanctissimo novae Romae throno aequalia privilegia tribuerunt [wie dem alten Rom], recte iudicantes: urbem, quae et imperio et senatu honorata sit, et aequalibus cum antiquissima regina Roma privilegiis fruatur, etiam in ecclesiasticis, non secus ac illam, extolli ac magnifieri, secundam post illam existentem), gegen welchen Papst Leo I. protestierte. Bald darauf nannten sich die Bischöfe von Konstantinopel „ökumenische Patriarchen", was Gregor d. Gr. verwarf (Thomassin, Vetus et nova Ecclesiae disciplinae t. I, l. 1, c. 11). Die Einmischung der Kaiser in die dogmatischen Fragen hatte schon frühe ein zeitweises Schisma hervorgerufen; so die Ekthesis *(ἔκθεσις τῆς πίστεως)* unter Heraklius (638), der *τύπος* Konstans' II. (648), vorher Zenos Henotikon (482). Der Ehrgeiz des Photius und Michael Cärularius benützte einzelne Abweichungen in der Liturgie und Disziplin, besonders den Zusatz filioque zum Symbolum, um die Abendländer des Abfalls vom Glauben zu bezichtigen (1054). Die Unionsbestrebungen auf den Konzilien zu Lyon (1274) und Florenz (1439) hatten keinen bleibenden Erfolg. In Rußland, das bis zum 12. Jahrhundert mit Rom in Gemeinschaft blieb, bildete sich erst von da an das Schisma aus; mit der Verlegung der Residenz von Kijew nach Moskau ward auch der Metropolitansitz dorthin transferiert, doch ward der Verband mit Konstantinopel, namentlich infolge der Herrschaft der Türken daselbst, immer loser; 1588 ward der bisherige Metropolit von Moskau unabhängiger Patriarch für ganz Rußland, bis durch die Niedersetzung der „heiligen und gesetzgebenden Synode" (1721) die russisch-griechische Kirche eine reine Staatsanstalt wurde. Die neugriechische Kirche wird von einer der russischen nachgebildeten Synode regiert unter der Oberherrlichkeit des Königs (1833).

3. Die anglikanische Kirche („die durch das Gesetz festgestellte Kirche", Ecclesia constituta, High Church) anerkennt (Art. 36 der 39 Glaubensartikel) die hierarchische Ordnung als göttliche Institution, ebenso deren Weihe und Sendung. Allein die Gültigkeit der anglikanischen Weihen ist von Leo XIII. verneint worden in der Bulle Apostolicae curae vom 13. Sept. 1896 (Denz. n. 1963—1966). Der ernannte Bischof von Canterbury, Matthew Parker, ließ sich von dem reformiert gewordenen Bischof Barlow konsekrieren, um dann die übrigen zu weihen. Die Formel der Bischofsweihe im Rituale Eduards VI. ist zu allgemein und unbestimmt und wurde daher 1662 geändert. Elisabeth selbst glaubte die etwaigen Defekte supplieren zu müssen. Leo XIII. verneinte die Gültigkeit, weil die Intention zu tun, was die Kirche tut, und die sakramentale Form fehlte. Dies zeigte der Gebrauch eines den katholischen Weihe-

ritus offenbar fälschenden Ordinales, in welchem Würde und Aufgabe des Priestertums gar nicht zum richtigen Ausdruck kommt. Die Intention war also gerade, nicht zu tun, was die katholische Kirche tut. Bezüglich der Form aber sagt Leo XIII.: Non ea igitur forma esse apta et sufficiens sacramento potest, quae id nempe reticet, quod deberet proprium significare. Vgl. Estcourt, The Question of Anglican Ordinations, London 1873. Bender, War Parker ein gültig geweihter Bischof? Würzburg 1877. Heinrich, Dogmatische Theologie II, § 213, Nr 2400. Kenrik, The Validity of Anglican Ordinations, Philadelphia 1840.

Macaulay (History of England I, London 1849, 59): By the royal authority alone her prelates were appointed. By the royal authority alone her Convocations were summoned, regulated, prorogated and dissolved. Without the royal sanction her canons had no force. One of the articles of her faith was that without the royal consent no ecclesiastical council could lawfully assemble. From all her judicatures an appeal lay, in the last resort, to the sovereign, even when the question was whether an opinion ought to be accounted heretical, or whether the administration of a sacrament had been valid.

Zweiter Abschnitt.

Die hierarchische Konstitution der Kirche.

Ist die Kirche das dauernde, sichtbare Reich Gottes auf Erden, ein geordneter Organismus (Leib, Haus, Reich, Herde), so muß sie in einer bestimmten, von ihrem Stifter gewollten und geordneten Weise verfaßt sein. Daher wird der Wissenschaft die bedeutsame Frage gestellt: Welches ist diese von Christo seiner Kirche gegebene Verfassung?

Das war das πρῶτον ψεῦδος Luthers und der übrigen von seiner Lehre angeregten Sektenführer, daß sie den Gläubigen nur von Gott belehrt werden lassen, mit Ausschluß aller werkzeuglichen menschlichen Mitwirkung (man vergleiche dagegen die Bildung der ersten Kirchengemeinde zu Jerusalem mittels der Predigt der Apostel, der Taufe und Abendmahlsfeier Act 2, 42); hierdurch ist jede Abhängigkeit desselben von einer menschlichen Vermittlung abgewiesen, die Kirche notwendig nur eine unsichtbare, da alle sichtbare Gemeinschaft zwecklos ist. Aus dieser unsichtbaren Kirche mit ihrem allgemeinen Priestertum läßt Luther dann die sichtbare hervorgehen, mit dem publicum ministerium in verbo et officio externo (De servo arbitrio; Opera, Ienae 1567, t. III, fol. 177 215 228), freilich erst im Jahre 1525, als bereits die Schwarmgeister die Konsequenzen aus seiner Theorie gezogen hatten. Früher gegen Emser hatte er gelehrt (WW. Erlanger Ausgabe XXVII 235): „so sei es vor Zeiten zugegangen, daß in jeglicher Christenstadt, da sie alle gleich geistlich seien, einer aus ihnen, der Älteste oder Gelehrteste und Frömmste erwählt worden sei, um ihr Diener, Amtmann, Pfleger, Hüter im Evangelium und den Sakramenten zu sein, geradeso wie der Bürgermeister in einer Stadt aus einem Haufen gemeiner Bürger erwählt werde". Confessio Augustana art. 5: Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi Sacramenta. Articuli Smalcaldici, De potestate et primatu papae (R.) 345: Necesse est fateri, quod claves non ad personam unius certi hominis, sed ad Ecclesiam pertineant. — Tribuit (Christus) igitur principaliter claves Ecclesiae et immediate, sicut et ob eam causam principaliter Ecclesia habet ius vocationis. . . . Ebd. (R.) 353: Ubi est igitur vera Ecclesia, ibi necesse est esse ius eligendi et ordinandi ministros. Vgl. Apol. p. 202: Habet Ecclesia mandatum de constituendis ministris. Diese vocatio legitima und mediata ist nach den späteren Dogmatikern

(gegenüber den Wiedertäufern, Quäkern) für einen jeden Diener der Kirche nicht bloß um der guten Ordnung willen, sondern auch wegen des mandatum divinum (Tit 1, 5. Hebr 5, 4. Rom 10, 15. 2 Cor 5, 20) notwendig. Hollaz, Examen theol. P. II, Francof. 1733, 865. Die Unklarheit dieser ganzen Entwicklung liegt am Tage. Wer gründet denn „die Kirche, wenn nicht das Amt"? Aber das Amt nicht als toter Begriff, sondern durch den Amtsträger (Rom 10, 14: Quomodo credent, si non audient? Quomodo audient sine praedicante?). Wie kann darum das Amt von der Kirche ausgehen? Welcher der beiden Kirchen, der sichtbaren oder der unsichtbaren, gehört die Amtsgewalt an? Wenn der unsichtbaren, dann kann von einer äußeren Ordnung keine Rede sein; wenn der sichtbaren — wer ist gewiß, daß ihre Glieder auch Glieder der unsichtbaren, allein mit Recht so genannten Kirche sind? Muß dann nicht die Kirche notwendig unter „die Herrschaft der Majoritäten" fallen? Endlich, wenn die Kirche das Amt durch ihre Mandatare ausübt — absolvieren dann nicht die Glieder derselben sich selbst? Vgl. Jörg, Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung II, Freiburg i. Br. 1858, 6 ff.

Im Sinne des katholischen Glaubens ist hier der fundamentaltheologische Beweis erforderlich:

1. Die Kirche ist eine societas inaequalis, in der die einen lehren, die andern hören, die einen anordnen, die andern gehorchen;

2. Träger dieser Gewalt ist ein bestimmter kirchlicher Stand (Priestertum, κλῆρος), gegenüber dem übrigen Volke, λαός — Laien;

3. der Klerus, ausschließliches Subjekt der kirchlichen Gewalt, ist gegliedert in die hierarchische Ordnung der Bischöfe, Priester und Diakonen;

4. die Bischöfe sind die alleinigen rechtmäßigen Nachfolger der Apostel in dem dreifachen Amte der Lehre (magisterium), der Weihe (ministerium) und der Regierung (regimen).

5. Unter den Bischöfen ragt einer hervor, dem die kirchliche Vollgewalt zukommt — Primat.

Erste Abhandlung.

Die kirchliche Hierarchie.

§ 13. Klerus und Laien.

Die Literatur bei Phillips, Kirchenrecht I, Regensburg 1845, 201. Petavius, De theol. dogmatibus l. 3: De Hierarchia ecclesiastica, Par. 1643. Scholliner, De Hierarchia ecclesiastica catholica, 1754. Morinus, Commentarius historicus ac dogmaticus de sacris Ecclesiae ordinationibus, Romae 1755. Corgne, Défense des droits des évêques, 2 Bde, 1762. Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts, Münster i. W. 1901. Batiffol, Urkirche und Katholizismus, deutsch von Seppelt, Kempten 1910. Unter den Anglikanern Ussher, De origine episcoporum et metropolitarum, 1664. Hammond, De episcopis et presbyteris dissert. IV; bes. Bingham, Origines ecclesiasticae, or the Antiquities of the Christian Church, lat. von Grischovius, 11 Bde, Halle ²1751—1761.

I. Jesus Christus hat zugleich mit der Gründung seiner Kirche ein eigentliches, äußeres Priestertum eingesetzt, welches nicht allen Gliedern derselben gemeinsam ist und von den Aposteln her durch die Weihe sich fortpflanzt.

Die katholische Lehre vom Priestertum sprach das Tridentinische Konzil mit den Worten aus (Sess. XXIII, can. 1): S. q. d., non esse in Novo Testamento sacerdotium visibile et externum, vel non esse potestatem aliquam consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem Domini et peccata remittendi et retinendi, sed officium tantum et nudum ministerium praedicandi Evangelium; vel eos, qui non praedicant, prorsus non esse sacerdotes, a. s. (Denz. n. 961), und cap. 4: Docet insuper sacrosancta Synodus, in ordinatione episcoporum, sacerdotum et ceterorum ordinum nec populi nec cuiusvis saecularis potestatis et magistratus consensum, sive vocationem sive auctoritatem ita requiri, ut sine ea irrita sit ordinatio; quin potius decernit, eos, qui tantummodo a populo aut saeculari potestate ac magistratu vocati et instituti ad haec ministeria exercenda ascendunt, et qui ea propria temeritate sibi sumunt, omnes non Ecclesiae ministros, sed fures et latrones per ostium non ingressos habendos esse (Denz. n. 960); vgl. ebd. cap. 1 (Denz. n. 957) und Sess. XXII, cap. 2 (Denz. n. 940).

Der Beweis liegt in den neutestamentlichen Nachrichten a) über die Einsetzung des eigentlichen, äußern und sichtbaren Opfers (Hebr 5, 1. Mt 26, 26. Mc 14, 23. Lc 22, 14 19. 1 Cor 11, 24); b) über die den Aposteln gegebene Gewalt, zu lehren und die Sakramente zu spenden (Mt 18, 19. Io 20, 23. Act 8, 14. 1 Tim 4, 14. 2 Tim 1, 6); c) über die denselben gegebene Gewalt, die Kirche zu leiten (Mt 18, 17 18; 16, 19).

1. Wie die Kirche eine zweifache Seite hat, eine unsichtbare und eine sichtbare, so wirken und schaffen zwei Gewalten zu ihrer Gründung, Erhaltung und Vollendung: die unsichtbare Wirkung Christi und die sichtbare seiner Stellvertreter, Organe und Werkzeuge; aber nicht ex aequo. Die innere, unmittelbare Leitung der Seelen durch Eingießung der Gnade kommt dem unsichtbaren Haupte ausschließlich zu, die äußere Dienstleistung dagegen den sichtbaren Werkzeugen (1 Cor 3, 7: Neque qui plantat, est aliquid). Die Gewalt selbst ist in ihm ursprünglich (originaliter), in den sichtbaren Stellvertretern nur in Weise eines durch ihn gewordenen Auftrages (ministeriali-ter, ministri Christi, nicht der „Gemeinde", Rom 15, 16).

Thom., S. th. 3, q. 8, a. 6: Interior influxus gratiae non est ab aliquo nisi a solo Christo, cuius humanitas ex hoc, quod est divinitati coniuncta, habet virtutem iustificandi; sed influxus in membra Ecclesiae quantum ad exteriorem gubernationem potest aliis convenire ... differenter tamen a Christo. Primo quidem ad hoc, quod Christus est caput omnium eorum, qui ad Ecclesiam pertinent secundum omnem locum et tempus et statum; alii autem homines dicuntur capita secundum quaedam specialia loca, sicut episcopi suarum Ecclesiarum; vel etiam secundum determinatum tempus, sicut papa est caput totius Ecclesiae, scl. tempore sui pontificatus; et secundum determinatum statum, prout scl. sunt in statu viatoris. Alio modo, quia Christus est caput Ecclesiae propria virtute et auctoritate; alii dicuntur capita, in quantum vicem gerunt Christi secundum 2 Cor 2, 10: donavi propter vos in persona Christi, et 2 Cor 5, 20: Pro Christo legatione fungimur.

2. Ordo, τάξις, bezeichnet den Stand jener, welche in feierlicher Weise dem göttlichen Dienste geweiht und zu diesem Zwecke mit übernatürlichen, den übrigen Gliedern der Kirche nicht gemeinsamen Gewalten ausgerüstet sind; sodann den Weiheakt selbst (χειροτονία, χειροθεσία), wodurch die Erwählten zu dieser Aufgabe bestimmt und befähigt werden. Seine Apostel hatte Christus selbst aus dem Menschengeschlecht ausgewählt (Io 15, 16: Ego elegi vos). Nach Verwerfung des Judas wurde durch göttliche Fügung mittels des Loses (Act 1, 26) Matthias gewählt, wie später Paulus durch unmittelbare Berufung von Christus zum Apostolat „abgesondert" (Rom 1, 1) wurde.

II. Dieses Amt, welches die dreifache Lehr-, Weihe- und Regierungsgewalt in sich schließt, ward den Aposteln ausschließlich und unmittelbar gegeben, nicht aber der Kirche oder den weltlichen Machthabern, um durch diese es den Aposteln zu übertragen. Dies beweist:

a) das Wort des Herrn (Lc 12, 4. Io 15, 15. Lc 10, 16. Io 13, 20); b) die Handlungsweise des Herrn (Mc 3, 13. Lc 6, 13).

1. Christus nennt die Apostel seine Freunde (Lc 12, 4); ihnen ist es gegeben, die Geheimnisse des Reiches zu erkennen (Io 15, 15); wer daher sie hört, hört ihn, wer sie verachtet, verachtet ihn (Lc 10, 16. Io 13, 20). Sie hat er auserwählt in besonderer Weise (Mc 3, 13. Mt 10, 1), nachdem er die Nacht vorher im Gebete zugebracht hatte. Lc 6, 12: Factum est autem in illis diebus, exiit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei. 13. Et cum dies factus esset, vocavit discipulos suos, et elegit duodecim ex ipsis, quos et Apostolos nominavit. Sie, die er durch dreijährigen (vgl. Mommert, Zur Chronologie des Lebens Jesu, Leipzig 1909) Unterricht zubereitet hatte, rüstete er aus mit seinem Geiste, indem er sie anhauchte (Io 20, 22), symbolisch die Übertragung desselben und die Gewalt von oben darstellend. Sie sollen nun in Kraft desselben, der in ihnen wirkt, die Begründer der Kirche, die Schöpfer der neuen Menschheit, die Spender und Erhalter des neuen Lebens werden. So hat er in dem Apostolat ein abgesondertes, durch seinen Beruf und die ihm verliehenen Gnaden von allen übrigen Gliedern der Kirche geschiedenes Priestertum eingesetzt; und mit ihm hatte die Kirche ihren Beginn. Es gibt sonach zwei Klassen von Christen, zwei kirchliche Stände: die einen, denen der Herr, wie im Alten Bunde dem Stamme Levi (Nm 18, 20), zum Los geworden, gehören dem dem Klerus an (κλῆρος, ordo), die übrigen zählen zum Volke. Hieron., Ep. 52, 5 ad Nepotianum: Ministri Dei propterea vocantur Clerici, quia de sorte sunt Domini, vel quia Dominus sors, i. e. pars Clericorum est. Vgl. Mamachi, Origines et antiquitates christ. t. IV, l. 4, c. 1.

2. Die Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen wurde zuerst von Luther betont, um seine Empörung gegen die Hierarchie dadurch zu rechtfertigen. Aber so wenig das allgemeine, innere, geistliche Priestertum aller Israeliten (Ex 19, 6) das besondere äußere und eigentliche auf fleischlicher

Abstammung ruhende aaronitische Priestertum ausschloß, vielmehr voraussetzte, ebensowenig schließt das mystische, innere und uneigentliche, das „heilige und königliche Priestertum" aller Christen (1 Petr 2, 5 9) das äußere, sichtbare und eigentliche Priestertum aus, das durch geistliche Zeugung von Christus an sich forterbt. Darum gebietet der Apostel 1 Petr 2, 5: offerre spirituales hostias; Hebr 13, 15: hostiam laudis, d. i. jene *λατρεία λογική* (Rom 12, 1), das Opfer unser selbst im Gebete (Apc 8, 3 4), die Frucht der seinen Namen preisenden Lippen (Hebr 13, 15), der die Taten der Nächstenliebe folgen (Iac 1, 27). Das allgemeine mystische Priestertum aller Christen (Apc 1, 6) ruht darauf, daß sie alle Glieder sind an dem einen Leibe des ewigen Hohenpriesters und Königs, Christus (August., De civ. Dei 20, 1), darum aus Knechten Freie geworden sind (August., Tract. 11, 8 in Ioan.), die jetzt schon über Sünde, Welt und Teufel herrschen und dereinst an der Herrschaft Christi vollkommenen Anteil empfangen werden (Apc 3, 21. 2 Tim 2, 12. Eph 2, 6). Alle bringen in und mit dem Opfer des ewigen Hohenpriesters dieses und sich selbst täglich zum Opfer dar, wie auch im Alten Bunde das gesamte Volk am Opfer des Priesters Anteil nahm. Vgl. Canon. Missae: Memento, Domine ... omnium circumstantium ... pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis. ... Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae, quaesumus, Domine, ut placatus accipias. Mit Einsetzung des heiligen Abendmahls war auch das äußere, sichtbare Priestertum eingesetzt, zu dem auch aus den fremden Völkern der Herr sich würdige Diener auserwählen wollte (Is 66, 21. Mal 1, 11; 3, 1 ff). Sie sind *λειτουργοί*, *λειτουργοῦντες* (Act 13, 2. Hebr 8, 1 2) in einem höheren Sinne, als ihn dieses Wort im Alten Bunde hatte. Vgl. Schleusner, Novus Thesaurus philol. criticus s. Lexicon in interpretes graecos N. T., Lipsiae 1820, s. h. v.

So erhebt sich auf der Basis des Priestertums aller Israeliten das besondere des Aaron, das nur ein Hinweis ist auf den, in welchem das Priestertum in höchster und wahrster Weise sich darstellt, Christus, ähnlich wie ganz Israel Gottes Sohn ist (Ex 4, 22. Is 43, 6), im höheren Sinne dieses Epitheton den theokratischen Personen zukommt (Ps 81, 6. 2 Rg 7, 14), im höchsten und vollsten aber Christus (Io 10, 31 f); wie ganz Israel König ist (Ex 19, 6), im höheren Sinne David, im höchsten Christus (Mt 27, 11). Dasselbe gilt von dem Priestertum und der Gottessohnschaft im Neuen Bunde nach Maßgabe des Unterschiedes zwischen der Erwartung und Erfüllung. Dieses allgemeine, innere, geistliche Priestertum kommt daher auch den Frauen zu, denen doch in der Kirche zu schweigen geboten ist, ja die nicht einmal laut fragen sollen (1 Cor 14, 34). Daher betont Petrus, ohne in Gegensatz mit sich selbst zu treten, das hierarchische Priestertum (1 Petr 5, 1—5: *πρεσβύτεροι, συμπρεσβύτερος, ἐπισκοποῦντες*).

3. Die Beweisführung für das allgemeine Priestertum aller Christen zum Ausschluß des besondern auf Grund einer Äußerung von Tertullian in der montanistischen Schrift De exhortatione castitatis c. 7 ist nicht probehaltig: Vani erimus, si putaverimus, quod sacerdotibus non licet, laicis licere. Nonne et laici sacerdotes sumus?

Scriptum est (Apc 1, 6): Regnum quoque nos et sacerdotes Deo et Patri suo fecit. Differentiam inter ordinem et plebem constituit Ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus: Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers, et tingis et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, Ecclesia est, licet laici. . . Igitur si habes ius sacerdotis in temet ipso, ubi necesse est; habeas etiam disciplinam sacerdotis, ubi necesse sit habere ius sacerdotis. Digamus tingis, digamus offers? . . . Usque adeo, nisi et laici ea observent, per quae presbyteri alleguntur, quomodo erunt presbyteri, qui de laicis alleguntur? Ergo pugnare debemus ante laicum iussum, a secundo matrimonio abstinere, dum presbyter esse non alius potest, quam laicus, qui semel fuerit maritus. Aber Tertullian bekennt nicht nur in seinen katholischen Schriften (De praescript. haeret. c. 41: Haeretici . . . et laicis sacerdotalia munera iniungunt), sondern selbst in der montanistischen (De monogamia) den Glauben der Kirche (c. 12): Cum extollimur adversus clerum, tunc unum omnes sumus, tunc omnes sacerdotes, quia sacerdotes nos Deo et Patri fecit; cum ad peraequationem disciplinae sacerdotalis provocamur, deponimus infulas et impares sumus; vgl. hierzu De baptismo c. 17: Dandi quidem habet ius summus sacerdos, qui est episcopus. Dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate propter Ecclesiae honorem. Quo salvo, salva pax est. Alioquin etiam laicis ius est. Der Zweck seiner Darstellung setzt das eigentliche Priestertum voraus. Da niemand in zweiter Ehe Priester sein kann, so soll der Christ der zweiten Ehe sich enthalten, um zum Priestertum befähigt zu sein. Seine Begründung aus der Schrift beweist nur ein uneigentliches Priestertum, ebenso wie das dem Laien gestattete Recht, in Abwesenheit des Priesters zu taufen und sich selbst zu kommunizieren zu Hause, während der Verfolgungen (offers). Er kann aber selbst nicht umhin, den Unterschied (inter ordinem et plebem) als einen in der Kirche heilig beobachteten zuzugestehen, was Cyprian (vgl. Ep. 55, 5 ad Cornelium) bestimmter ausdrückt: Post divinum iudicium, populi suffragium, episcoporum consensum.

III. Die Apostel wissen sich daher auch im Besitz dieser Gewalt als einer ihnen ausschließlich und unmittelbar von Christo verliehenen, durch welche die Kirche Gottes auferbaut und fortwährend geleitet werden soll, und betätigen sie in verschiedener Weise in den einzelnen von ihnen gegründeten Kirchen.

1. Die Wahl des Matthias geht von Christus selbst durch das Los aus, nicht von der „Gemeinde"; denn er sollte die apostolische Gewalt empfangen, die nur von Christus den Zwölfen verliehen werden konnte. Act 1, 24: Tu Domine, qui corda nosti omnium, ostende, quem elegeris ex his duobus unum accipere locum ministerii huius et Apostolatus. Die Apostel wissen sich als das kirchenbildende Prinzip; wie die Familie sich nicht selbst ihr Haupt gibt, sondern von dem Haupte die Familie ausgeht, wie nicht sie Christum gewählt, sondern dieser sie (Io 15, 16), so sind sie die Väter der Kirchen (1 Cor 4, 15. Phm 10), von Christus gesendet wie dieser vom Vater (Io 17, 18). Nicht Diener oder Mandatare der Gemeinde sind sie daher, sondern Diener Christi.

1 Cor 4, 1: Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei. 2 Cor 5, 18 20: Omnia autem ex Deo, qui nos reconciliavit sibi per Christum, et dedit nobis ministerium reconciliationis. . . . Pro Christo ergo legatione fungimur, tanquam Deo exhortante per nos. Sie wissen und bekennen sich als das Fundament der Kirche, die Organe, durch welche Christus die Seelen zur Wahrheit und zum Heile geleitet. Eph 2, 19 20. Eph 4, 11 12: Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero

Evangelistas, alios autem pastores et doctores ad consummationem in opus ministerii. Dieses Amt kommt den Aposteln ausschließlich zu, daher 1 Cor 12, 29: Numquid omnes Apostoli? numquid omnes Doctores? Wie der Neue Bund höher steht als der Alte Bund, so muß auch das Amt im Neuen Bunde einen höheren Glanz haben, der ihm von Gott verliehen. 2 Cor 3, 9: Si ministratio damnationis gloria est, multo magis abundat ministerium iustitiae in gloria. Wie dort darum niemand sich diese Würde anmaßen durfte, er sei denn berufen wie Aaron (Hebr 5, 4), so hier noch viel weniger, denn jenes war nur ein Vorbild von diesem (Hebr 10, 1).

Paulus sieht jene Zeiten voraus, da die Menschen sich Lehrer suchen werden ohne Sendung, nach den Gelüsten ihres fleischlichen Sinnes (2 Tim 4, 3 4); das aber ist die Zeit der Versuchung und des Abfalles. Feierlich beteuert er seine apostolische Gewalt, kraft welcher er dem Timotheus und Titus zu Ephesus und Kreta seine amtliche Vollmacht überträgt (1 Tim 1, 18; 4, 14; 5, 22. Tit 1, 5); die Apostel allein übertragen sie durch Händeauflegung (Act 4, 14. 2 Tim 1, 6. Tit 1, 5), geben Vorschriften für die Ausübung der Amtsgewalt (1 Petr 5, 3), sowie für die Wahl würdiger Nachfolger (1 Tim 3, 1. 2 Tim 2, 2). Nie aber haben sie ihr Amt von einer Sendung oder einem Auftrag der Gemeinde hergeleitet; vielmehr standen sie dieser als ihre „Väter" gegenüber, in Liebe und Ernst (Rute, 1 Cor 4, 21 bis 6, 12. 2 Cor 10, 6).

2. So im Bewußtsein, Apostel, d. i. Abgesandte Christi zu sein, nicht der Gemeinden, betätigen sie die ihnen gegebene Gewalt. Sie gründen Kirchen in den Städten und geben ihnen Vorsteher (Act 14, 22), erlassen Vorschriften über kirchliche Disziplin (Act 15, 28) und tragen Sorge, daß sie in allen Kirchen beobachtet werde (Act 15, 22); sie üben die Strafgewalt, schließen aus von der Kirche und nehmen die Ausgeschlossenen wieder auf (1 Cor 5, 3. 2 Cor 2, 8).

3. Allerdings bestanden die Charismen, darunter, wie jenes der Heilungen und Sprachen, auch das der Unterweisung (Eph 4, 11. 1 Cor 12, 28); aber der Inhalt der Lehre unterlag dem Urteile der Apostel und derer, welche das Charisma der Geisterunterscheidung hatten (1 Cor 12, 10. Gal 2, 1 f. 1 Tim 4, 1—3; 6, 3 f. 2 Tim 2, 14 f). Zum Wesen der Kirche gehörten diese außerordentlichen Gnadengaben schon deswegen nicht, weil sie so frühe, noch zu Lebzeiten der Apostel, verschwanden. In den Briefen an die Kolosser und Philipper findet sich nicht mehr die geringste Andeutung der Charismen, dagegen werden im Philipperbriefe als Amtsträger die Bischöfe und Diakonen erwähnt. In den Pastoralbriefen sowie in den Briefen des hl. Johannes erscheint die Leitung der Kirche ohne jede Bezugnahme auf Charismen, einzig durch das ordentliche kirchliche Amt. Daß 2 Cor 8, 19 die Gemeinden Titus als Reisegefährten des Apostels zur Besorgung der Almosensammlung verordnen dürfen, illustriert nur als Zugeständnis zur Beteiligung an der äußerlich geschäftlichen Verwaltung die Ausschließlichkeit der apostolischen Amtsbefugnisse in den geistlichen Angelegenheiten.

IV. Diese den Aposteln gegebene Gewalt sollte nicht als rein persönliches Vorrecht von ihnen geübt werden und daher mit ihrem Tode erlöschen, sondern als ein bleibendes Amt sich fortpflanzen von

Geschlecht zu Geschlecht zum Heile der Kirche für alle Völker bis ans Ende. Dies beweist:

a) das Wort des Herrn (Mt 28, 19); b) die Erklärung und Handlungsweise der Apostel (Eph 4, 11—15. 1 Cor 11, 26); c) Ziel und Aufgabe des Amtes in der Kirche (Eph 4, 12).

Zu Mt 28, 19 bemerkt Theophylactus (Comment. i. h. l.): *Οὐ μόνοις δὲ τοῖς ἀποστόλοις τοῦτο ὑπέσχετο, τὸ συνεῖναι αὐτοῖς, ἀλλὰ καὶ πᾶσιν ἁπλῶς τοῖς αὐτοῦ μαθηταῖς· οὐ γὰρ ὅπου οἱ ἀπόστολοι ἄχρι τῆς συντελείας ἔμελλον ζῆν· καὶ ἡμῖν οὖν καὶ τοῖς μεθ' ἡμᾶς ὑπισχνεῖται τοῦτο. Οὐκ ἄχρι τῆς συντελείας παρών, μετὰ τὴν συντέλειαν ἀπέστη· ἄπαγε, ἔκτοτε γὰρ μᾶλλον σύνεσται καθαρώτερον καὶ τρανότερον. Τὸ γὰρ ἕως, οὐ τὸ μετὰ ταῦτα ἀναιρεῖ, ἔνθα ἂν εὑρεθῇ κείμενον ἐν τῇ γραφῇ· εὐχαριστήσαντες οὖν τῷ κυρίῳ τῷ ἐνταῦθα συνόντι ἡμῖν, καὶ πᾶν ἀγαθὸν χορηγοῦντι καὶ πάλιν συνεσομένῳ τελεώτερον μετὰ τὴν συντέλειαν.* Die Apostelgeschichte sowie sämtliche Briefe der Apostel beurkunden die Fortsetzung des Amtes von den Aposteln her. Die Vorsteher der Kirche, die Paulus nach Ephesus beruft, haben durch seine Händeauflegung ihr Amt vom Heiligen Geiste empfangen (Act 20, 28; vgl. 1 Tim 4, 14. 2 Tim 1, 6); Timotheus und Titus empfangen die Vorschriften für die Wahl jener, denen sie in gleicher Weise die Hände auflegen und das Amt in den Städten übergeben sollen (1 Tim 5, 22. Tit 1, 5. 1 Tim 3, 1 f). Ihnen ward für ihre Kirchen zu Ephesus und Kreta dieselbe Gewalt übertragen, wie sie Paulus in den von ihm gestifteten Kirchen übte, die Sakramentenspende (1 Tim 5, 22), die kirchliche Gerichtsbarkeit (1 Tim 5, 17 19 21), die Wahl und Weihe zum Amt (1 Tim 4, 11. 2 Tim 2, 2. Tit 1, 5). Die Mahnung des Apostels, das Gebot wohl zu bewahren bis zur Wiederkunft des Herrn (1 Tim 6, 14), beweist die Permanenz des Amtes in der Kirche. In der Apokalypse sehen wir das Vorsteheramt der einzelnen Kirchen *(ἄγγελοι)* vollständig ausgebildet (Apc 1, 12; 2, 1). Dem Volke ward der Gehorsam gegen die Vorsteher der Kirche zur Pflicht gemacht. Hebr 13, 17: Oboedite praepositis vestris *(ἡγουμένοις)* et subiacete eis. Ipsi enim pervigilant, quasi rationem pro animabus vestris reddituri. Vincent. Lirin., Commonitorium c. 22: O Timothee, depositum custodi (2 Tim 1, 14); quid est hodie Timotheus nisi vel generaliter universa Ecclesia vel specialiter totum corpus Praepositorum, qui integram divini cultus scientiam vel ipsi habere debent vel aliis infundere?

Bezüglich der Fortdauer des Amtes in der Kirche läßt sich das Wort des Sallustius anwenden (De bello Catilinario c. 2): Imperium facile iis artibus retinetur, quibus initio partum est. Ist die Kirche das Werk Christi als der causa interna et princeps und der Apostel als der causa externa et ministerialis, so ist dieses Verhältnis maßgebend für alle Zeit. Immer werden Lehrer sein, immer Sakramentenspender, immer Vorsteher; aber der Herr ist es, der ihrem Tun das Gedeihen gibt. Vgl. Petavius, De Hierarchia ecclesiast. 3, 15.

V. Es müssen daher die Apostel von einem zweifachen Gesichtspunkte aus betrachtet werden: als Apostel im engeren Sinne, d. i.

außerordentliche Abgesandte Christi, ausgerüstet mit besonderen Vollmachten und Gaben, wie sie ihre Bestimmung forderte, und im weiteren Sinne als die ersten ordentlichen Vorsteher und Lehrer der von ihnen gegründeten Kirchen. In jener ersten Beziehung hatten sie keine Nachfolger und konnten keine haben, da die Offenbarung, die in Christus erschienen und von ihnen den Völkern verkündet wurde, abgeschlossen ist; in der zweiten Beziehung haben sie Nachfolger bis zum Ende.

1. Die außerordentliche Gewalt und Gabe der Apostel zeigt sich darin, daß auf sie die Kirche erbaut ist. Eph 2, 20: Superaedificati super fundamentum Apostolorum et Prophetarum, ipso summo angulari lapide Christo Iesu. Iren., Adv. haer. 3, 1, 1: Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos Evangelium pervenit ad nos; quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum. Nec enim fas est dicere, quoniam ante praedicaverunt, quam perfectam haberent agnitionem, sicut quidam (bes. die Marcioniten) audent dicere gloriantes se emendatores esse Apostolorum. Postea enim, quam surrexit Dominus noster a mortuis, et induti sunt supervenientis Spiritus Sancti virtute ex alto, de omnibus adimpleti sunt, et habuerunt perfectam agnitionem; exierunt in fines terrae, ea quae a Deo nobis bona sunt evangelizantes, et caelestem pacem hominibus annuntiantes, qui quidem et omnes pariter et singuli eorum habentes evangelium Dei. Dem entspricht ihre erste Prärogative, die der unmittelbaren Erwählung und Sendung von Christus. Mt 10, 2 5. Io 15, 16. Gal 1, 1. Act 9, 15; vgl. Act 1, 26 bezüglich des Matthias. Die zweite ist ihr Beruf als inspirierte, authentische und unfehlbare Organe der christlichen Offenbarung, welche in ihnen ihre Vollendung gefunden hat. Act 15, 7: Elegit (Deus) per os meum audire gentes verbum Evangelii et credere; vgl. 10, 9 ff; 15, 28 f. Eph 3, 5: revelatum Apostolis . . . in Spiritu (1 Cor 2, 7—10). Gal 1, 12: per revelationem Iesu Christi. Mit dieser unmittelbaren Erwählung, Sendung und Erleuchtung hängt innigst die dritte Prärogative zusammen, die Ausrüstung derselben mit Charismen (2 Cor 12, 12. Rom 15, 19. Mc 16, 17—19. Act 2 3 5 8 10 13 16 19 28. Die vierte besteht in der Vollgewalt eines jeden aus ihnen über die ganze Kirche bezüglich aller Verrichtungen ihres Amtes (Mc 16, 15: in mundum universum. Mt 28, 19), zugleich jedoch in Einheit mit Petrus (Io 20, 22. Mt 16, 18. Io 21, 15). Cyprian., De unitate Ecclesiae c. 4: Quamvis Apostolis post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: Sicut misit. . . . Tamen, ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit.

2. Die erste Prärogative kommt den Nachfolgern der Apostel nicht zu; denn sie sind unmittelbar von diesen, von Christus nur mittelbar gesendet.

Tit 1, 5: reliqui te Cretae. Ebensowenig die zweite; denn sie empfangen keine neuen Offenbarungen von Christus, noch sind sie inspiriert, noch die einzelnen für sich genommen infallibel: ihre Aufgabe ist ihnen vorgezeichnet. 2 Tim 1, 14: depositum custodi. 2 Tim 3, 10 14: Tu autem assecutus es meam doctrinam ... permane in iis, quae didicisti et credita sunt tibi, sciens a quo didiceris (1 Tim 4, 6. 2 Tim 1, 13). Rom 16, 17: Observetis eos, qui dissensiones et offendicula praeter doctrinam, quam vos didicistis, faciunt. Col 2, 6 f: In ipso ambulate, radicati et superaedificati in ipso et confirmati fide, sicut et didicistis. Die Hinterlage des Glaubens zu bewahren auf Grund des von den Aposteln überkommenen Unterrichts ist die Aufgabe ihrer Nachfolger in der Kirche (Rom 16, 17. 1 Cor 11, 2. Col 2, 7. 2 Thess 2, 14. 2 Tim 1, 14). Vgl. Vincent. Lirin., Commonit. c. 27. August., C. Iulianum Pelag. 2, c. 10 (34): Quod invenerunt in Ecclesia, tenuerunt; quod didicerunt, docuerunt; quod a Patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt. Eine neue Geistesausgießung und neue Offenbarungen in ihrem Gefolge, wie sie die Montanisten, Swedenborgianer, Irvingianer erwarten, findet in der neutestamentlichen Heilsökonomie nicht statt; denn die Apostel haben alles verkündet, was Christus ihnen geoffenbart (Mt 28, 20). Vgl. Hebr 7, 24: Hic (Christus) autem, eo quod maneat in aeternum, sempiternum habet sacerdotium. Ebd. 12, 27: Quod autem „adhuc semel" (Agg 2, 7) dicit, declarat mobilium translationem ... ut maneant ea, quae sunt immobilia. Itaque regnum immobile suscipientes, habemus gratiam. Darum wird die neutestamentliche Kirche bezeichnet als eingetreten in novissimis diebus (Hebr 1, 1. Act 2, 17. 1 Petr 1, 20; Gal 4, 4: plenitudo temporis). Eine weitere Entwicklung der in ihr gegebenen Erkenntnis findet nur dann statt, wenn wir Gott schauen von Angesicht zu Angesicht (1 Cor 13, 12. 2 Cor 5, 7).

Die entgegengesetzte Lehre bei Tertullian (De velandis virginibus c. 1): Per Evangelium (iustitia) efferbuit in iuventutem, nunc per Paracletum componitur in maturitatem. Vgl. De monogamia c. 14. Über die Irvingianer vgl. Jörg a. a. O. II 77 ff. Thiersch, Vorlesungen über Katholizismus und Protestantismus I², Erlangen 1848, 72 103 164. Über Swedenborg True Christian Religion, containing the Universal Theology of the New Church II, London 1817, 547. Möhler, Symbolik Buch II, Kap. 4. Tertullian selbst als Katholik hatte diese Anschauung widerlegt (De praescript. haeret. c. 22): Latuit aliquid Petrum, aedificandae Ecclesiae petram dictum, claves regni caelorum consecutum et solvendi et alligandi in caelis et in terris potestatem? Latuit et Ioannem aliquid, dilectissimum Domino, pectori eius incubantem, cui soli Dominus Iudam proditorem praemonstravit, quem loco suo filium Mariae demandavit? Quid ergo eos ignorasse voluit, quibus etiam gloriam suam exhibuit, et Moysen et Heliam et insuper de caelo Patris vocem? ... Ignoraverunt utique et illi, quibus post resurrectionem suam quoque in itinere omnes Scripturas edisserere dignatus est? ... adiciens: cum venerit ille Spiritus veritatis, ipse vos deducet in omnem veritatem, ostendit illos nihil ignorasse, quos omnem veritatem consecuturos per Spiritum veritatis repromiserat. Vincent. Lirin. a. a. O. n. 21: Mirari satis nequeo tantam ... quorundam hominum errandi libidinem, ut contenti non sint tradita semel et accepta antiquitus credendi regula; sed nova ac nova in diem quaerant, semperque aliquid gestiant religioni addere, mutare, detrahere; quasi non caeleste dogma sit, quod semel revelatum esse sufficiat.

Eben hierauf beruht die Argumentation der Kirche den Häretikern jeder Zeit gegenüber: Nihil innovetur, nisi quod traditum est. Hiermit ist allerdings die Möglichkeit von Privatoffenbarungen nicht ausgeschlossen; aber sie gehören nicht zum Glaubensgut der katholischen Kirche (de fide catholica). Thom., S. th. 2, 2, q. 174, a. 6 ad 3: Singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiae spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem. Sie bedürfen der Approbation der Kirche, welche gleichfalls sie nicht als Glaubenslehre (fide divina credenda) ihren Gliedern vorlegt, sondern eben nur bestätigt, daß sie (fide humana) angenommen und zur Erbauung gelesen werden können, weswegen eine Verachtung derselben einer Verachtung der Kirche selbst gleichkommen würde. Benedictus XIV., De servorum Dei beatificatione et canonizatione II 32, 11: Sermonem instituendo de earum approbatione, sciendum est approbationem istam nihil esse aliud quam permissionem, ut edantur ad fidelium institutionem et utilitatem post maturum examen; siquidem hisce revelationibus taliter approbatis, licet non debeatur nec possit adhiberi assensus fidei catholicae, debetur tamen assensus fidei humanae iuxta prudentiae regulas, iuxta quas nempe tales revelationes sunt probabiles et pie credibiles. Ebd. III 53, 15: Ex quibus proinde sequitur, posse aliquem salva et integra fide catholica assensum revelationibus praedictis non praestare et ab iis recedere, dummodo id fiat debita modestia, non sine ratione et citra contemptum.

3. Auch die dritte Prärogative, die Gabe außerordentlicher Charismen, ist nicht mit der Nachfolge im Apostolate verknüpft. Die Pastoralbriefe des Apostels fordern sittliche Unbescholtenheit und Vorbildlichkeit (1 Tim 3, 2 f. Tit 1, 6 f), sowie Lehrtüchtigkeit (Tit 1, 9) von jenen, welche Titus und Timotheus zu Bischöfen und Diakonen einsetzen sollen; aber mit keinem Worte gedenkt er der außerordentlichen Gnadengaben als notwendig zur Führung des Amtes und ebensowenig einer außerordentlichen Offenbarung zur Erkenntnis der zum Amte Berufenen, welche vielmehr auf dem Wege der Prüfung und des Zeugnisses selbst der Heiden (1 Tim 3, 7) stattfinden soll. So besitzen sie auch nicht die vierte; die Amtsgewalt des einzelnen Nachfolgers der Apostel erstreckt sich nicht über die Gesamtkirche, sondern zunächst hat er nur für die besondere ihm anvertraute Herde sein Amt empfangen (Tit 1, 5: per civitates. 1 Petr 5, 2: Pascite, qui in vobis est, gregem Dei. Vgl. August., Ep. 34 ad Euseb. n. 5: Hoc ridiculum est dicere, quasi ad me non pertineat cura propria nisi Hipponensis Ecclesia. . . . In aliis enim civitatibus tantum agimus, quantum vel nos permittunt vel nobis imponunt earundem civitatum episcopi. Conc. Trident. Sess. XXIII, cap. 3 de Reformatione. Conc. Vatic. Sess. IV, Constitutio dogmatica I de Ecclesia Christi cap. 3.

4. Aber das ordentliche Amt der Apostel als Hirten und Lehrer der Kirche ist auf ihre Nachfolger übergegangen; sie sind Nachfolger des Kollegiums

der Apostel, im Einklange mit Petrus und unter sich; im Einklange mit dem Nachfolger Petri sind sie die ordentlichen Träger der Verheißungen des Herrn.

VI. Die Permanenz des Amtes der Apostel in der Kirche, das sich in der bezeichneten Weise fortsetzt bis ans Ende, bezeugt die Geschichte der Kirche:

a) durch die vielfachen Namen, welche den Nachfolgern der Apostel gegeben werden; b) durch die ältesten liturgischen Dokumente, welche die Weihe der Nachfolger enthalten; c) durch die Geschichte der Einzelkirchen, welche mit der Reihenfolge ihrer Bischöfe aufs innigste verwachsen ist; d) durch die Verzeichnisse derselben, welche von den ältesten Zeiten her aufbewahrt wurden; e) durch die ausdrücklichen Zeugnisse der Väter.

1. Bei den Griechen erscheinen die Namen: *προεδρία, πρόεδροι, προκαθεδρία, ἐπισκοπή, ἐπίσκοποι, ἡγούμενοι, ἄρχοντες, ἀπόστολοι, ἱερωσύνη* (Clem. Rom., Ep. I ad Cor. c. 42. Ignatius, Ep. pass. Clem. Alex., Strom. 6, 13. Iustin., Apol. I. 65. Euseb., Hist. eccl. 3, 4, 9. Hermas, Pastor similit. 9); bei den Lateinern: praesides, praepositi, pastores, summus sacerdos (Cypr., Ep. 69; ed. Hartel II 66). Hieron., In Is. 60, 17. Tertull., De baptismo c. 17). Über die hierarchischen Weihen vgl. Martène, De antiquis Ecclesiae ritibus, Antverpiae 1763. Goar, *Εὐχολόγιον* sive Rituale Graecorum, Venet. 1730. Das Verzeichnis der Reihenfolge der Bischöfe in den einzelnen Kirchen bei Iren. a. a. O. 3, 3, 3. Tertull., Adv. Marcion. 4, 5; De praescript. haeret. c. 32. August., Psalmus contra partem Donati; C. epist. Manichaei, quam dicunt fundamenti c. 4; C. Faustum Manichaeum 32, 21. Euseb., Hist. eccl. 3, 4, 11 14 15 22 34 35.

2. Nach Ignatius stehen den einzelnen Kirchen Bischöfe vor; diese sind die Repräsentanten ihrer Kirchen, denen alle sich unterordnen müssen. Die Richtigkeit, Gültigkeit und Erlaubtheit der kirchlichen Handlungen hängt von der Mitwirkung und Zustimmung des Bischofs ab, und ohne ihn kann in kirchlichen Dingen, wie Taufe, Eucharistie, Agape, Trauung, nichts geschehen. Hinsichtlich der Glaubenslehre müssen alle mit dem Bischof übereinstimmen. Ad Magnes. c. 4: *ὥσπερ καί τινες ἐπίσκοπον μὲν καλοῦσιν, χωρὶς δὲ αὐτοῦ πάντα πράσσουσιν· οἱ τοιοῦτοι δὲ οὐκ εὐσυνείδητοί μοι εἶναι φαίνονται.* Ebd. c. 7: *μηδὲ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων μηδὲν πράσσετε.* Ad Trall. c. 2: *ἀναγκαῖον οὖν ἐστίν, ὥσπερ ποιεῖτε, ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν πράσσειν ὑμᾶς.* Ad Smyrn. c. 8: *πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε . . . ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἡ ὑπὸ ἐπίσκοπον οὖσα, ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ. ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.* Ebd. c. 9: *ὁ λάθρᾳ ἐπισκόπου τι πράσσων, τῷ διαβόλῳ λατρεύει.* Auf Bischof, Priester und Diakon ist die Kirche gegründet. Ad Trall. c. 3:

χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται. Vgl. Ad Ephes. c. 6; Ad Trall. c. 3; Ad Magnes. c. 6; Ad Polycarp. c. 6; Ad Magnes. c. 3. Ebenso spricht Clem. Rom., Ep. I ad Cor. n. 44 von Vorsteherämtern in der Kirche ἐπισκοπή, n. 1 ἡγούμενοι. Die Väter sprechen die Notwendigkeit dieser Permanenz aus. So Pacian., Ep. 1 ad Sempronianum n. 6: Sed et quod per sacerdotes suos facit, ipsius potestas est. Nam quid est illud, quod Apostolis dicit: Quae ligaveritis in terris . . . An tantum hoc solis Apostolis licet? Ergo et baptizare solis licet, et Spiritum Sanctum dare solis, et solis gentium peccata purgare, quia totum hoc non aliis quam Apostolis imperatum est. Quod si uno in loco et resolutio vinculorum et sacramenti potestas datur, aut totum ad nos ex Apostolorum forma et potestate deductum est, aut nec illud ex decretis relaxatum est. Ego, inquit (1 Cor 3, 10), fundamentum posui, alius autem superaedificat. Hoc ergo superaedificantes, quod Apostolorum doctrina fundavit. Denique et episcopi apostoli nominantur, sicut de Epaphrodito Paulus edisserit (Phil 2, 25). Si ergo et lavacri et chrismatis potestas, maiorum et longe charismatum, ad episcopos inde descendit, et ligandi quoque ius adfuit atque solvendi. Daher beweisen die Väter Irenäus, Tertullian, Augustinus, Hieronymus, Origenes (De principiis, praef.), Epiphanius (Haer. 61, 6), Optatus von Mileve (De schismate Donatist. l. 2, 3) die Rechtmäßigkeit der Heiligen Schrift und der katholischen Lehre aus der Sukzession der Bischöfe von den Aposteln her; ja diese ist so notwendig und mit dem Bestand der Kirche so innig verwachsen, daß Cyprian erklärt (Ep. 69 ad Florentium c. 8; ed. Hartel II 66): Die Kirche ist plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes Episcopum in Ecclesia esse et Ecclesiam in Episcopo, et si quis cum Episcopo non sit, in Ecclesia non esse; . . . quando Ecclesia, quae catholica et una est, scissa non sit, sed sit utique connexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata. Alle Häresie aber wurzelt in dem Abfall von dem rechtmäßigen Bischof (Ep. 65 ad Rogat. c. 3; ed. Hartel 3): Haec sunt etiam initia haereticorum et ortus atque conatus schismaticorum male cogitantium, ut sibi placeant, ut praepositum superbo tumore contemnant. Sic de Ecclesia receditur, sic altare profanum foris collocatur, sic contra pacem Christi et ordinationem atque unitatem Dei rebellatur.

3. Wenngleich sämtliche Bischöfe im eigentlichen und vollen Sinne Nachfolger der Apostel genannt werden müssen, insofern diese Hirten und Lehrer der Gesamtkirche waren und in Einheit mit dem Nachfolger Petri und darum auch unter sich über die ganze Kirche ihre Vollmacht üben, so kommt diese Vollmacht doch nicht dem einzelnen Bischofe zu; dieser ist nur Nachfolger für eine und in einer bestimmten Kirche. Leo M., Ep. 14 ad Anastas. Thessal. c. 11: Haec connexio totius quidem corporis unanimitatem requirit, se praecipue exigit concordiam sacerdotum, quibus cum dignitas sit communis, non est tamen ordo generalis; quoniam et inter beatissimos Apostolos in similitudine honoris fuit quaedam dis-

cretio potestatis, et cum omnium par esset electio, uni tamen datum est, ut ceteris praeemineret. De qua forma quoque episcoporum est orta distinctio, et magna ordinatione provisum est, ne omnes sibi omnia vindicarent, sed essent in singulis provinciis singuli, quorum inter fratres haberetur prima sententia: et rursus quidam in maioribus urbibus constituti sollicitudinem susciperent ampliorem, per quos ad unam Petri sedem universalis Ecclesiae cura conflueret, et nihil usquam a suo capite dissideret. So ist wohl der römische Bischof der Nachfolger des Petrus, aber der einzelne Bischof ist nicht der Nachfolger dieses oder jenes Apostels; er übt seine Gewalt auch über die Gesamtkirche, aber in Gemeinschaft mit dem Gesamtepiskopat, dessen Haupt der römische Papst ist. Daher Cyprian (Ep. 67 ad Steph. c. 4; ed. Hartel 68): Etsi pastores multi sumus, unum tamen gregem pascimus et oves universas, quas Christus sanguine suo et passione quaesivit. Vgl. 1 Petr 5, 2: Pascite, qui in vobis est, gregem Dei. Jeder Bischof hat zunächst nur seine Herde (qui in vobis est) zu weiden, aber als Glied des katholischen Episkopats posuit (illum) Spiritus Sanctus regere Ecclesiam Dei (*τὴν ἐκκλησίαν*, die Gesamtkirche), quam acquisivit sanguine suo (Act 20, 28). Und daher wieder Cyprian (De unitate Ecclesiae c. 5): Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur. Hierzu Zaccaria, Antifebronius vindicatus I, Pisauri 1767, 452 f. Phillips, Kirchenrecht I 172 ff.

4. Hieraus ergibt sich:

a) Die Bischöfe sind nicht Nachfolger der Apostel, insofern diese eine außerordentliche und darum vorübergehende Sendung vom Herrn hatten; aber sie sind Nachfolger der Apostel, insofern diese als Lehrer, Hirten und Zeugen (Act 1, 8. Mt 28, 19) der geoffenbarten Wahrheit erscheinen.

b) Das Kollegium der Bischöfe, welches zugleich den Nachfolger Petri, des Apostelfürsten, in sich schließt, folgt dem Kollegium der Apostel nach, welchem auch Petrus angehört, in der vollen Autorität des apostolischen Amtes über die Gesamtkirche; der einzelne Bischof dagegen folgt dem einzelnen Apostel nicht nach in der Autorität über die Gesamtkirche, sondern nur, insofern dieser einzelne Apostel einzelne Kirchen zur Leitung sich erkoren hatte.

c) Die einzelnen Bischöfe folgen den Aposteln nach in der Leitung der Einzelkirchen, der römische Bischof folgt dem Petrus nach, dem die Autorität über die Gesamtkirche übertragen wurde, in der Leitung der Gesamtkirche. So folgen die einzelnen Bischöfe den Aposteln nach, insofern diese die Fundamente sind der Einzelkirchen; der römische Bischof folgt dem Petrus nach, der das Fundament der Gesamtkirche ist.

d) Die einzelnen Bischöfe folgen den Aposteln nach in der Unterordnung unter den römischen Bischof, den Nachfolger Petri, wie die Apostel ihre Gewalt hatten in der Gemeinschaft und Unterordnung unter Petrus.

So wurde die kirchliche Gewalt von Christus begründet und in ihrer Begründung zugleich geordnet. Im Apostolate erscheint der Episkopat, und wie jener um Petrus, so schart sich dieser um seinen Einheitspunkt, den Römischen Stuhl. Die Gewalt geht aus über alle Glieder des Episkopates von Christus

her, aber in organischer Einheit mit dem Zentralpunkt, nach dem sie gravitiert, von dem sie das ordnende Prinzip, die zusammenfassende Einheit (*δύναμις ἑκτική*) empfängt. So ruht die Kraft und Schönheit der Kirche, des mystischen Leibes Christi, auf diesem Ebenmaße zwischen Haupt und Gliedern.

Vgl. Conc. Vatic. Sess. IV, Constit. dogm. I de Ecclesia Christi, praef.

§ 14. Gliederung der Hierarchie.

I. Aus den Gliedern des Klerus baut die Hierarchie sich auf als heilige Gewalt, durch Christus den Aposteln und ihren Nachfolgern verliehen zur Ausspendung der Sakramente, Verkündigung der Lehre und Regierung der Kirche.

1. Conc. Trident. Sess. XXIII, can. 6: S. q. d., in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex Episcopis, presbyteris et ministris, a. s. (Denz. n. 966). Der Name „Hierarchie" (*ἱερὰ ἀρχή*) erscheint zuerst bei (Pseudo-)Dionysius, De caelesti hierarchia c. 3. Alle Gewalt ist der Kirche gegeben zur Heiligung. 2 Cor 13, 10: potestas in aedificationem. Vgl. Mt 5, 48. Darum ist sie eine heilige Gewalt; sie ist heilig in ihrem Ursprunge, Gott Vater und Christus Jesus, heilig in ihrem Zwecke, der Auferbauung des Leibes Christi (Eph 4, 12), heilig in ihren Mitteln, Wort, Sakrament und kirchlicher Zucht. Ihre Gewalt soll nicht geübt werden als Herrschaft und Hoheitsrecht, wie die der weltlichen Herrscher (Mt 20, 28. Lc 22, 25—28), sondern es soll ihr Träger, als Diener Christi und Werkzeug seiner Gnade sich erachtend, Vorbild werden der Herde von Herzen. 1 Petr 5, 2—5. Bernardus, De consideratione l. 2, c. 6 (11): Forma Apostolica haec est: dominatio interdicitur, indicitur ministratio. Die Erbauung selbst wird aber auch besonders geweckt durch Hinwegräumung der Hindernisse, durch Strafe. Ioan. Chrysost., In 2 Cor. hom. 22, 1: *ὅτι αὐτὸ τοῦτο μάλιστα οἰκοδομῆς εἶδός ἐστιν, τὸ τὰ κωλύματα ἀναιρεῖν . . . εἰς τοῦτο μὲν οὖν ἐλάβομεν, ἵνα οἰκοδομῶμεν· ἐὰν δέ τις πυκτεύῃ καὶ πολεμῇ, καὶ ἀνίατος ᾖ· καὶ τῇ ἑτέρᾳ χρησόμεθα ἐνεργείᾳ, καθαιροῦντες αὐτὸν καὶ καταβάλλοντες.*

2. Über die Einteilung der Gewalt in die hierarchia ordinis (potestas in corpus Christi verum) und hierarchia iurisdictionis (potestas in corpus Christi mysticum) vgl. oben S. 435. Thom., S. th. 2, 2, q. 39, a. 3: Spiritualis potestas duplex est, una quidem sacramentalis, alia iurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas est, quae per aliquam consecrationem confertur . . . et talis potestas secundum suam essentiam remanet in homine, qui per consecrationem eam est adeptus, quamdiu vivit, sive in schisma sive in haeresim labatur. Doch verlieren diese das Recht, ihre Gewalt zu üben; üben sie aber doch dieselbe, eorum potestas effectum habet in sacramentalibus. . . . Potestas autem iurisdictionis est, quae ex simplici iniunctione hominis confertur. Et talis potestas non immobiliter adhaeret. Unde in schismaticis et haereticis non manet; unde non possunt nec absolvere, nec excommunicare nec in-

dulgentias facere nec aliquid huiusmodi. Quodsi fecerint, nihil est actum. Vgl. ebd. 3, q. 63 ad 1.

II. In der hierarchischen Ordnung erscheint im ersten Range der Bischof, und nach göttlichem Recht steht dieser über dem Priester als der alleinige Nachfolger der Apostel.

Conc. Trident. Sess. XXIII, can. 7: S. q. d., episcopos non esse presbyteris superiores, vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi; vel eam, quam habent, illis esse cum presbyteris communem; vel ordines ab ipsis collatos sine populi vel potestatis saecularis consensu aut vocatione irritos esse; aut eos, qui nec ab ecclesiastica et canonica potestate rite ordinati, nec missi sunt, sed aliunde veniunt, legitimos esse verbi et sacramentorum ministros, a. s. (Denz. n. 967). Ebd. cap. 4: Quod si quis omnes Christianos promiscue Novi Testamenti sacerdotes esse, aut omnes pari inter se potestate spirituali praeditos affirmet, nihil aliud facere videtur, quam ecclesiasticam hierarchiam, quae est ut castrorum acies ordinata, confundere; perinde ac si contra beati Pauli doctrinam omnes Apostoli, omnes Prophetae, omnes Evangelistae, omnes Pastores, omnes sint Doctores. Proinde sacrosancta Synodus declarat, praeter ceteros ecclesiasticos gradus episcopos, qui in Apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem praecipue pertinere et positos, sicut idem Apostolus ait, a Spiritu Sancto, regere Ecclesiam Dei eosque presbyteris superiores esse (Denz. n. 960).

1. Dies beweisen vor allem die Apostelgeschichte sowie die Briefe der Apostel. Paulus überträgt (1 Tim 4, 11; 5, 17 19 21) dem Timotheus für die Kirche von Ephesus, dem Titus für jene von Kreta dieselbe Gewalt, die er geübt, die Lehre (1 Tim 4, 11), Weihe (1 Tim 5, 22) und Regierungsgewalt (1 Tim 5, 17); kraft letzterer besonders das Recht, Vorsteher und Diakonen einzusetzen (2 Tim 2, 2. Tit 1, 5), die kirchliche Gerichtsbarkeit zu üben, Anklagen entgegenzunehmen, zu untersuchen und Strafe zu verhängen (1 Tim 5, 17 19 21). Besonders bedeutsam erscheint das bischöfliche Amt in den Vorstehern der Gemeinden, welche Paulus nach Milet beruft (Act 20, 28); in den sieben asiatischen Kirchen (Apc 1, 16 20; 2, 1). In Philippi ist Epaphroditus Bischof (Phil 2, 25); gleichzeitig tritt Polykarp auf als Nachfolger des Apostels in Smyrna (Iren., Adv. haer. 3, 3), Markus als Nachfolger Petri zu Alexandrien, Evodius in Antiochien. In den letzten Briefen des Apostels Paulus, namentlich in den Pastoralbriefen, tritt uns die Verfassung der Kirche schon ganz ausgebildet entgegen, soweit sie es kurz vor dem Tode des Apostels sein mußte, und gerade der Umstand, daß noch nicht der Verschiedenheit der Ämter entsprechend auch schon eine durchgeführte Unterscheidung der Benennungen eingetreten ist, indem der eigentliche Leiter der Gemeinde bald noch als Presbyter, bald als Episkopos bezeichnet wird, ist ein untrüglicher Beweis, daß wir auf der Grenzlinie stehen, wo die apostolische und die nachapostolische Zeit sich scheidet, und daß, wenn auch noch nicht die Namen mit aller Bestimmtheit, doch schon die neuen Organe vorhanden sind, welche die Apostel ersetzen sollen. Vgl. Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten, Freiburg i. Br. 1864, 678. v. Dunin Borkowski, Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopates, Freiburg i. Br. 1900.

2. Für die dreifache Stufenfolge der Hierarchie und die Superiorität des Bischofs über den Priester tritt das gesamte Altertum ein. Als daher Aërius letztere leugnete, bezeichnet dies Epiphanius (Haereses 75, 3) als „eine unbegreiflich wahnsinnige Lehre".

Schon Klemens von Rom schreibt (Ep. I, 40): *Τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ ἴδιαι λειτουργίαι δεδομέναι εἰσίν, καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τύπος προστέτακται καὶ λευίταις ἴδιαι διακονίαι ἐπίκεινται.* Auch er gebraucht noch die Ausdrücke *ἐπίσκοποι* und *πρεσβύτεροι* promiscue, faßt aber doch die Hierarchie dreigliederig: Apostolat, Episkopat (Presbyterat), Diakonat (42; vgl. 47 *[πρεσβυτέρους]* u. 57), was der oben genannten Ordnung der alttestamentlichen Hierarchie entspricht. Die Apostel, sagt er, predigten in verschiedenen Gegenden und Städten und setzten die Erstlinge derselben ... zu Episkopen und Diakonen der künftigen Gläubigen ein. Von diesen unterscheidet er die Apostel und ihre Nachfolger: „In der Voraussicht, daß über das Vorsteheramt *(ἐπισκοπῆς)* Hader entstehen würde, stellten die Apostel die vorerwähnten auf und trafen für die Folgezeit Anordnung *(μεταξὺ ἐπινομὴν δεδώκασιν)*, daß nach ihrem Tode andere bewährte Männer ihr Amt (das apostolische der Einsetzung von Vorstehern) üben könnten" (c. 44).

Justin der Märtyrer (Apol. I. 65) läßt die Gaben bringen *τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν;* Hermas (Pastor 3, similit. 9, 27), Hippolytus (De charismatibus traditio apostolica n. 1; Migne, P. gr. 1, 1066; vgl. Döllinger, Hippolytus und Kallistus, Regensburg 1853, 459) haben noch die Gemeinsamkeit des Namens für Episkopos und Presbyter; Irenäus (Adv. haer. 3, 3, 4) sagt von Polykarp: *ὑπ' Ἀποστόλων κατασταθεὶς εἰς τὴν Ἀσίαν ἐν τῇ Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος.* Clem. Alex., Strom. 6, 13: *κατὰ τὴν ἐκκλησίαν προκοπαὶ ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων (εἰσίν).* Origen., Hom. 11, 3 in Ierem.: *Πλεῖον ἐγὼ ἀπαιτοῦμαι παρὰ τῶν διακόνων, πλεῖον ὁ διάκονος παρὰ τὸν λαϊκόν· ὁ δὲ τῶν πάντων ἡμῶν ἐγκεχερισμένος ἀρχὴν αὐτὴν τὴν ἐκκλησιαστικήν, ἐπὶ πλεῖον ἀπαιτεῖται.* Von den Bischöfen sagt Cyprian (Ep. 69 ad Florent. n. 4; ed. Hartel II 66): Apostolis vicaria ordinatione succedunt. Sie sind pro Apostolis constituti (August., In Ps. 44, 32); nach Hieronymus ist der Bischof der Vater der Priester (Ep. 52 ad Nepotianum n. 7): Esto subiectus Pontifici tuo, et quasi animae parentem suscipe. Ep. 105 ad Augustinum n. 5: Vale, mi amice carissime, aetate fili, dignitate parens. Epiphanius (Haereses 75, 4): *ἡ μὲν γάρ ἐστι πατέρων γεννητικὴ τάξις, πατέρας γὰρ γεννᾷ τῇ ἐκκλησίᾳ, ἡ δὲ πατέρας μὴ δυναμένη γεννᾷν, τὰ διὰ τοῦ λυτροῦ παλιγγενησίας τέκνα γεννᾷ τῇ ἐκκλησίᾳ.*

Verschiedene Amtshandlungen werden den Bischöfen ausschließlich vorbehalten, wie die Firmung: Cyprian., Ep. 73, 9 ad Iubaianum: Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in Ecclesia baptizantur praepositis Ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum Sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur; vgl. Act 8, 1. Conc. Illiberit. can. 38. Constit. Apostolorum l. 3, c. 16. Die Ordination: Hieron., Ep. 146, 1 ad Evang.: Quid facit episcopus, excepta ordinatione, quod presbyter non facit? Ioan. Chrysost., Hom. in 1 Tim. 11, 1: *τῇ γὰρ χειροτονίᾳ μόνῃ ὑπερβεβήκασι (οἱ ἐπίσκοποι).* Athanasius (Apol. c. Arianos c. 12) weist nach, daß Ischyras, vom Priester Coluthus geweiht, nicht wahrer Priester sei.

III. Wohl ist in der apostolischen Zeit dem Namen nach Presbyter und Episkopos noch nicht unterschieden, aber deswegen nicht auch das Amt beider.

1. *Ἐπίσκοπος* kommt nur viermal vor: Phil 1, 1. Act 20, 28; dieselben nennt Lukas Act 20, 17 *πρεσβυτέρους*. Tit 1, 7. 1 Tim 3, 2. Den Heidenchristen mochte es auffallend sein, wenn jüngere Männer zu *πρεσβύτεροι* ordiniert wurden; *ἐπίσκοποι* ist in der LXX der Name für kirchliche und bürgerliche Beamte. Der Name *πρεσβύτεροι*, זְקֵנִים war den Judenchristen dagegen geläufig und aus dem Judentum herübergenommen. Anfänglich ruhte der Episkopat im Apostolat (vgl. Theodoret von Cyrus, Interpret. ep. ad Phil. 1, 2 [Migne, P. gr. 82, 560] und Mack, Kommentar über die Pastoralbriefe, Tüb. 1836, 67); gegen das Ende ihres Lebens bestellten die Apostel Nachfolger zur Fortsetzung ihres Amtes, wie Titus für Kreta, Timotheus für Ephesus, Diotrephes, dessen 3 Io 9 10 gedenkt, der *σύζυγος γνήσιος* (Phil 4, 3), Archippus von Kolossä (Phil 2, 25: *συστρατιώτης*). Über die Gleichheit des Namens bemerkt schon Chrysostomus (In Phil. 1, hom. 1 init.): es handle sich hier nur um Gleichheit des Namens, nicht der Sache; dasselbe Thom., S. th. 2, 2, q. 184, a. 6 ad 1: Quantum ad nomen olim non distinguebantur episcopi et presbyteri, . . . sed secundum rem semper inter eos fuit distinctio etiam tempore Apostolorum. . . . Postmodum tamen ad schisma vitandum necessarium fuit, ut etiam nomina distinguerentur, ut scl. maiores dicerentur episcopi, minores autem presbyteri. Auch Bischöfe und Presbyter und selbst die Apostel wurden, wie schon Chrysostomus bemerkt, Diakone genannt, Presbyter und Mitpresbyter (1 Cor 3, 5. 2 Cor 3, 6. 1 Thess 3, 2. 2 Io 1. 3 Io 1. 1 Petr 5, 1). Christus selbst heißt Apostel (Hebr 3, 1. Euseb., Hist. eccl. 6, 14, 3) und Bischof (1 Petr 2, 25); endlich tragen selbst Frauen den Namen Apostel (Rom 16, 7).

Eine andere Meinung vertritt Petavius (De theologicis dogmatibus IV: De ecclesiastica hierarchia 1, 1 4, und Dissertationes ecclesiasticae 1, 1): es seien die meisten Presbyter wirkliche Bischöfe gewesen und erst später einer von ihnen den übrigen im Presbyterkollegium vorgesetzt worden (ut schismatum semina tollerentur. Hieron., Comment. in Tit. 1, 5; vgl. Ep. 146). Vgl. Mamachi, Origines et antiquitates christ. IV 337.

2. Als einer der wichtigsten Zeugen für die Gleichheit des Amtes wird Hieronymus angeführt. Er sagt nämlich (Comment. in Tit. 1, 5): Idem est ergo presbyter, qui et episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent et diceretur in populis: Ego sum Pauli, ego Apollo, ego autem Cephae, communi presbyterorum consilio Ecclesiae gubernabantur. Postquam vero unusquisque eos, quos baptizaverat, suos putabat esse, non Christi, in toto orbe decretum est, ut unus de presbyteris electus superponeretur ceteris, ad quem omnis Ecclesiae cura pertineret, et schismatum semina tollerentur. . . . Noverint Episcopi, se magis consuetudine quam dispositionis dominicae veritate presbyteris esse maiores, et in communi debere Ecclesiam regere. Vgl. Ep. 146, 1 ad Evangelum: Nam et Alexandriae a Marco Evangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos presbyteri semper unum ex se electum, in excelsiore gradu collocatum, episcopum nominabant; quomodo, si exercitus imperatorem faciat, aut diaconi eligant de se, quem industrium noverint, et archidiaconum vocent. Quid enim facit, excepta ordinatione, episcopus, quod presbyter non faciat?

Der Kirchenvater hat in den angegebenen Stellen eine unrichtige oder doch unzulängliche Erklärung für den Unterschied zwischen dem Episcopus und dem Presbyter gegeben, ersteres wenn er den sakramentalen, letzteres wenn er nur den jurisdiktionellen Unterschied ins Auge faßte. Eine Leugnung des tatsächlichen rechtmäßigen Unterschieds ist nicht anzunehmen.

Dagegen gilt: a) Hieronymus selbst zeugt aufs entschiedenste für die Superiorität des Bischofs über den Presbyter, und an der angezogenen Stelle selbst, wo er das Ordinationsrecht als Recht erklärt, das dem Bischof ausschließlich zukommt; aus diesem aber ergibt sich die geistliche Vaterschaft des Bischofs dem Priester gegenüber, was er gleichfalls (Ep. 105 ad August.: dignitate parens; vgl. Ep. 69, 3) ausspricht. Er erklärt b) ausdrücklich: Apostoli per singulas provincias ordinantes presbyteros et episcopos (In Matth. 25, 26), und erkennt in der Ordnung des alttestamentlichen Priestertums ein Vorbild für das neutestamentliche (Ep. 146): Ut sciamus traditiones apostolicas sumptas de veteri testamento; quod Aaron et filii eius atque Levitae in templo fuerunt, hoc sibi episcopi et presbyteri et diaconi vindicent in Ecclesia. Hieronymus sah in seinem Eifer für die Würde der Priester diese durch die Bischöfe und Diakonen, welche das Kirchenvermögen verwalteten, bedroht; er gab ihnen Schuld, daß sie deren Wirksamkeit und damit ihren Lebensunterhalt schmälerten, auch aus unreinen Motiven Unwürdige zum Priestertume zuließen (Comment. in Tit. 1, 5): ut non quaerant eos, qui possunt Ecclesiae plus prodesse, et in Ecclesia erigere columnas, sed quos vel ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti, vel pro quibus maiorum quispiam rogaverit et ... qui, ut Clerici fierent, muneribus impetrarunt. Der Apostel, bemerkt er, stelle dieselben Anforderungen an den Priester wie an den Bischof (a. a. O.). So behauptet er denn eine Gleichheit des Priesters mit dem Bischof, aber diese gilt nur in Bezug auf die erforderlichen Eigenschaften und die ursprünglich gemeinsame Verwaltung. c) Der Bischof ist ihm daher das Fundament der Kirche (Dial. c. Luciferanos n. 9): Ecclesiae salus in summi Sacerdotis dignitate pendet; cui si non exsors quaedam et ab omnibus eminens detur potestas, tot in Ecclesiis efficientur schismata, quot sunt sacerdotes. Inde venit, ut sine chrismate et episcopi iussione neque presbyter neque diaconus ius habeant baptizandi. Ep. 41 ad Marcell. c. 3: Apostolorum locum episcopi tenent. In der Schrift Adv. Ioannem Hierosolymitanum sagt er (c. 37) über die Leugnung des Unterschieds zwischen Bischof und Priester: Nihil interest inter presbyterum et episcopum; eadem dignitas mittentis et missi: hoc satis imperite: in portu, ut dicitur, naufragium. Darum fügt er bei (Comment. in Tit. 1, 5): imitantes Moysen, qui cum haberet in potestate, solus praeesse populo Israel, septuaginta elegit, cum quibus populum iudicaret. Daß eine gewisse gereizte Stimmung sich in seinen Worten geltend macht, beweist die Bezeichnung der Diakonen als mensarum et viduarum minister (ep. 146 ad Evang. c. 1), während er die Bedeutung des Diakonats als Dienst am Altare sehr wohl kannte. Ignat., Ad Trall. c. 2: *οὐ γὰρ βρωμάτων καὶ ποτῶν εἰσὶ διάκονοι, ἀλλ' ἐκκλησίας Θεοῦ ὑπηρέται.* Dieselbe ist aus dem Wort des

hl. Laurentius zu ersehen: Numquam sacrificium sine ministro offerre consueveras! Hieronymus bekennt denn auch die Würde des Diakonats als eines hierarchischen ordo; er ist tertius in sacerdotio gradus (Ep. 14, 8 ad Heliod.). Über einen neueren Versuch vom Jahre 1905, ein Recht des Priesters zur Vornahme der Ordination zu behaupten und durchzusetzen, in der anglikanischen Kirche vgl. Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht 1906, Nr 31.

Das gemeine kirchliche Recht in Bezug auf die Wahl des Bischofs berichtet Cyprian (Ep. 67, 5; ed. Hartel II): De traditione divina et Apostolica observatione servandum est, quod apud nos quoque et fere per provincias universas obtinetur, ut ad ordinationes rite celebrandas ad eam plebem, cui praepositus ordinetur, episcopi eiusdem provinciae proximi conveniant et episcopus deligatur plebe praesente, quae singulorum vitam plenissime novit. Vgl. Ep. 55, 5 (ed. Hartel 59): post divinum iudicium, populi suffragium, coepiscoporum consensum. Leo M., Ep. 10, 4: Vota civium, testimonia populorum, electio clericorum. Vgl. Bruders, Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr., Mainz 1903.

3. Die göttliche Institution, die vom Episkopat gilt, gilt nicht auch von den verschiedenen Stufen in demselben, den Metropoliten, Patriarchen, Primaten; diese sind kirchlichen Rechts oder apostolisch-kirchlichen, wenigstens bezüglich der Patriarchenstühle von Antiochien, Alexandrien und Rom. Leo M., Ep. 14, 2.

IV. Diese Gewalt der Bischöfe als der rechtmäßigen und alleinigen Nachfolger der Apostel beweist der unvordenkliche Besitz derselben, denn „was die gesamte Kirche beobachtet und nicht durch Konzilien eingeführt, aber doch immer festgehalten wurde, kann nur von der Autorität der Apostel herstammen" (August., De baptismo 4, 24 [31]).

Die herkömmliche Annahme der Protestanten ist die Behauptung einer Usurpation dieser Gewalt von seiten der Bischöfe. Aber ein solches Ereignis in der ganzen Kirche, zu gleicher Zeit und so bald nach den Aposteln konnte ohne Kampf nicht vor sich gehen; die Geschichte mußte davon berichten, wie sie uns die übrigen Kämpfe, z. B. bezüglich der Osterfeier, der Ketzertaufe, berichtet hat. Ebensowenig kann diese Superiorität der Bischöfe als das Produkt historischer Verhältnisse und zufälliger, günstiger Kombinationen betrachtet werden; denn diese eine, überall gleiche, in den ältesten Kirchen erscheinende Verfassung kann nur eine überall gleich wirkende, gemeinsame Ursache zur Voraussetzung haben.

V. Die Diakonen sind die Nachfolger der sieben von den Aposteln eingesetzten Almosenpfleger, die dienenden Gehilfen des Bischofs (Act 6, 1—6).

1. Schon die Anforderung an die zu Diakonen zu Wählenden (plenos Spiritu Sancto et sapientia, Act 6, 3) weist auf eine höhere Bestimmung hin als die der bloßen Almosenpflege. Sie predigten und tauften (Act 6, 8; 8, 12 38 40. 1 Tim 3, 8). Ihren Beruf als Gehilfen des Bischofs beim Opfer betont Ignatius (Ad Trall. c. 2; Ad Magnes. c. 6; Ad Philipp.

c. 5). Cyprian., Ep. 65, 3 ad Rogat. (ed. Hartel 35): Meminisse diaconi debent, quoniam . . . diaconos post ascensum Domini in caelos apostoli sibi constituerunt episcopatus et ecclesiae ministros. Constit. Apostolorum 2, 44: *ἔστιν ὁ διάκονος ἐπισκόπου ἀκοὴ καὶ ὀφθαλμὸς καὶ στόμα, καρδία τε καὶ ψυχή.* Den Diakoniſſen (Rom 16, 1) und Presbyterinnen (*πρεσβῦτις*, Tit 2, 3) lag teils die Krankenpflege, teils die Beaufſichtigung und Belehrung der jüngeren Frauen ſowie der Dienſt bei der Taufe von Frauen ob; ſie wurden in der Regel aus den Witwen gewählt (1 Tim 5, 9), hatten jedoch keine liturgiſche Funktion (1 Cor 14, 34); vgl. Pankowsky, De diaconissis Commentatio, Ratisb. 1866. Sie erſcheinen im Okzident bis zum 5. Jahrhundert, im Orient noch ſpäter; vgl. Hefele, Konziliengeſchichte I[2], Freiburg i. Br. 1873, 740 ff.

Über die niederen Weihegrade, welche ſich aus dem Diakonat entwickelt haben, das Subdiakonat, das Amt der Akolythen, Exorziſten, Lektoren und Oſtiarier, vgl. die Lehrbücher des Kirchenrechts und die dogmatiſchen Darſtellungen des Sakramentes der Weihe. Vgl. Bucher, Die ſieben heiligen Weihen des Prieſtertums der katholiſchen Kirche[2], Regensburg 1896.

2. Für die göttliche Einſetzung des hierarchiſchen Prieſtertums in der Kirche durch Chriſtus ſind zwei Tatſachen der älteſten Kirchengeſchichte von größter Bedeutung. Die älteſten patriſtiſchen Zeugniſſe ſtützen ſich durchaus auf die Überlieferung und ſehen in der Kirche und den Biſchöfen die Hüter der Überlieferung. Ferner: Marcion behielt in ſeiner kirchlich organiſierten Religionsgründung eine regula fidei, einen Kanon und den monarchiſchen Epiſkopat bei, gegründet auf die Autorität eines Apoſtels, des hl. Paulus. Dies tat er unter dem Druck des überlieferten Kirchentums und wurde damit zum Zeugen für dasſelbe; vgl. Batiffol, Urkirche und Katholizismus, deutſch von Seppelt, Kempten 1910, 238 ff.

Zweite Abhandlung.

Der kirchliche Primat.

Ioan. Th. de Rocaberti, Bibliotheca maxima Pontificia, in qua auctores melioris notae, qui hactenus pro sancta Romana Sede tum theologice, tum canonice scripserunt, fere omnes continentur, 21 Bde fol., Romae 1695—1699. Benettis, Privilegiorum in persona S. Petri Romano Pontifici a Christo Domino collatorum vindiciae, 5 Bde, Romae 1756. Laur. Veith, De primatu et infallibilitate Rom. Pontificis, neue Ausgabe Mecheln 1824. Roscovány, Romanus Pontifex tamquam primas Ecclesiae et Princeps civilis e monumentis omnium saeculorum demonstratus, 16 Bde, Nitriae 1867–1879. Ballerini, De vi ac ratione primatus Romanorum Pontificum, Veronae 1766; De potestate eccles. SS. Pontificum et Conciliorum generalium, Veronae 1765. Bolgeni, L'Episcopato, ossia la podestà di governare la Chiesa, 1789. Schrader, De unitate Romana commentarius, 2 Bde, Friburgi Brisg. 1862—1866. Passaglia, De praerogativis B. Petri Apostoli, Ratisbonae 1850. De Maiſtre, Vom Papſte, deutſch Frankfurt 1825. Hergenröther, Kathol. Kirche und chriſtlicher Staat, Freiburg i. Br. 1872. Schneemann, Der Papſt, das Oberhaupt der Geſamtkirche, Freiburg i. Br. 1867. Duvallii Tractatus de suprema Rom. Pontificis in ecclesia potestate, Par. 1877. Hettinger, Die kirchliche Vollgewalt des Apoſtoliſchen Stuhles[2], Freiburg i. Br. 1887. Bouix, Tractatus de Papa, 3 Bde, Par. 1868—1870. Palmieri, Tractatus de Romano Pontifice[3], Romae 1902. Grisar, Geſchichte Roms und der Päpſte im Mittelalter, Freiburg i. Br. 1901.

Die Bedeutung der Lehre von der Primatialgewalt in der Kirche hat in neuerer Zeit Papst Pius VI. in dem Breve Super soliditate vom 28. November 1786 (gegen die Schrift von Eybel: Was ist der Papst? Wien 1782) hervorgehoben:

Super soliditate Petri fundatam a Christo Ecclesiam Petrumque singulari Christi munere prae ceteris electum, qui vicaria potestate Apostolici chori princeps exsisteret, totiusque adeo gregis pascendi, fratres confirmandi totoque orbe ligandi ac solvendi summam curam auctoritatemque in successores omni aevo propagandam susciperet, dogma catholicum est, quod ore Christi acceptum, perenni Patrum praedicatione traditum ac defensum, Ecclesia universa omni aetate sanctissime retinuit saepiusque adversum novatorum errores summorum pontificum conciliorumque decretis confirmavit. In hoc scilicet Apostolicae cathedrae principatu firmum voluit Christus constrictumque teneri unitatis vinculum, quo Ecclesia per universum mundum propaganda ex membris quantumcumque dissitis, mutua omnium in uno capite consociatione in unam corporis compagem coalesceret fieretque adeo, ut huius vis et potestatis non ad primae Sedis amplitudinem, sed et maxime ad corporis totius integritatem incolumitatemque valeret. So bildet die Lehre vom Primat die Lehre von dem sichtbaren Fundamente, auf welchem der ganze Bau der christlichen Religion ruht (Pius IX., Encycl. „Qui pluribus" d. 9. Nov. 1846). Hunc (Petrum) enim in consortium individuae unitatis assumptum id, quod ipse (Christus) erat, voluit nominari dicendo: Tu es Petrus etc.; ut aeterni templi aedificatio mirabili munere gratiae Dei in Petri soliditate consisteret (Leo M., Ep. 10 ad Episc. Vienn.).

Daher von Anfang an der Kampf aller Feinde des Christentums und der Kirche gegen den Römischen Stuhl, was schon Thomas Morus (Resp. ad Lutherum c. 10) ausgesprochen hat: Es gibt keinen Feind des Christentums, der nicht auch ein Feind des Papstes wäre, und keinen Feind des Papstes, der nicht früh oder spät zum Angriff auf das Christentum übergeht. Vgl. Bellarm., Disputationes de controversiis christ. fidei I, controversia 3 de Summo Pontifice, praef.: Quaestionis de Summo Pontifice magnitudo et utilitas ex duobus potissimum intelligetur: ex magnitudine rei, de qua agitur quaeque in dubium revocatur, et ex multitudine et contentione adversariorum. Etenim, de qua re agitur: Brevissime dicam: De summa rei Christianae. Id enim quaeritur, debeatne Ecclesia diutius consistere, an vero dissolvi et concidere. Quid enim aliud est quaerere, an oporteat ab aedificio fundamentum removere, a grege pastorem, ab exercitu imperatorem, solem ab astris, caput a corpore, quam an oporteat aedificium ruere, gregem dissipari, exercitum fundi, sidera obscurari [?], corpus iacere? Porro adversarii, i. e. haeretici, cum in aliis dogmatibus non minus inter se quam a nobis dissentiant, in hoc tamen omnes conveniunt, ut totis viribus summaque animi contentione Romani Pontificis Sedem oppugnent. Nulli fuerunt umquam hostes Christi et Ecclesiae, qui simul cum hac sede bellum non gesserint. Nachdem er die verschiedenen Feinde von Anfang an namhaft gemacht, die Häresien der ersten Jahrhunderte, den Abfall der Griechen, die Kämpfe der Kaiser, die Aufstände des römischen Volkes selbst und das große okzidentalische Schisma, schließt er: Ac ne forte putaremus, ob vitam incorruptam et mores integerrimos Summorum Pontificum tamdiu stetisse hanc sedem, permisit ad extremum Deus, ut etiam quidam parum probi Pontifices aliquando hanc sedem tenerent ac regerent.... Itaque nihil est, quod haeretici tantum laborent in quorundam Pontificum vitiis conquirendis. Nos enim agnoscimus et fatemur ea fuisse non pauca: sed tantum abest, ut iis gloria huius sedis obscuretur vel minuatur, ut iisdem potius vehementer crescat et amplificetur. Hinc enim intelligimus non humano consilio, prudentia, viribus Romanum Pontificatum tamdiu consistere, sed quia haec petra ita a Domino roborata, divinitus fundata, Angelorum custodiis saepta, singulari Dei providentia et protectione munita est, ut adversus eam portae inferorum nullo modo praevalere possint, sive illis

portis persecutio tyrannorum sive rabies haereticorum, sive schismaticorum furor, sive scelera et flagitia designentur.

Die Logik des Irrtums eilt rasch voran. Die Kirche, welche noch bleibt nach Abwerfung des Primats, ist eine menschliche. Humanam conantur Ecclesiam facere (Cyprian., Ep. 52, 24 ad Antonianum; ed. Hartel II 55). Sie muß untergehen; in quot frusta scissi sunt, qui de Ecclesia catholica recesserunt (August., Sermo 4, 31 [34]). Solange sie aber noch besteht, schöpft sie ihre Kraft aus menschlichen Motiven, Fürstenmacht und Nationalgeist. Jene kann jedoch der Religion weder Liebe noch Verehrung verleihen, macht sie dem Volke viel eher verdächtig und verächtlich. Dieser, über Gebühr betont, ist der direkte Widerspruch gegen den Geist des Christentums, wo weder Jude ist noch Grieche, sondern eine Kreatur im Herrn (Gal 6, 15), ein Rückfall in das Heidentum (Gn 11, 4); der Gallikanismus, Febronianismus, Josephinismus waren nur die Nachwirkungen desselben der katholischen Einheit widerstrebenden Prinzips. Gerade darum aber haben die Katholiken nach den Stürmen der letzten Jahrhunderte noch inniger das Band angezogen, das sie an den knüpft, der da ist an Petri Statt (loco Petri, Cyprian., Ep. 52, 8); sie erblicken in ihm mit Recht die Hochburg und das unerschütterliche Bollwerk, in welchem der Glaube und die Gemeinschaft der katholischen Kirche geborgen ist (vgl. Allocutio Pii IX. d. 26. Ian. 1867).

Ein dritter Gesichtspunkt ist noch übrig, von dem aus die Lehre vom Primat ihre Bedeutung empfängt. Die katholische Kirche allein hat den Gedanken der Einheit des Geschlechtes verkündet und hält ihn fortwährend aufrecht; sie allein hat ihn realisiert und bildet so eine auf der Macht des Geistes und Gewissens ruhende soziale Institution von einer die Welt umspannenden Ausdehnung und einer Dauer von fast zweitausend Jahren. So ist sie eine Erscheinung, so großartig und einzig in der Weltgeschichte, daß sie als ein Meisterwerk sozialer Bildung überhaupt betrachtet werden muß. Grund und Prinzip derselben ist der Römische Stuhl. Unitatis eiusdem originem ab Uno incipientem (Dominus) sua auctoritate disposuit (Cyprian., De unitate Eccl. c. 4). Nun aber besteht nach dem Plane der göttlichen Vorsehung ein inniger Zusammenhang zwischen den beiden Ordnungen, jener der Gnade und der Ordnung der Natur, demnach auch zwischen der übernatürlichen Gesellschaft — Kirche — und der natürlichen — Staat. Was jene schädigt und zerstört, schädigt und zerstört auch diese. So ist das Papsttum der höchste Träger und Repräsentant des Prinzips der Autorität auf allen Gebieten und auf der ganzen Welt. Daher der Haß aller Männer der Revolution von unten gegen das Papsttum, ebenso wie der Herrschsucht auf dem Throne.

Behufs übersichtlicher Darstellung zerlegen wir die Lehre vom Primat in drei Glieder:

1. Vom Primat des heiligen Apostels Petrus.

2. Vom römischen Papste als dem Nachfolger des hl. Petrus und Primas in der Kirche.

3. Wesen und Bedeutung des Primates der römischen Papstes.

Erstes Glied.

Der Primat des heiligen Apostels Petrus.

Fünf Sätze kommen hier in Betracht:

1. Der Primat ist tatsächlich dem Apostel Petrus verliehen.

2. Dieser Primat ist ein Primat der Jurisdiktion und Autorität, nicht des bloßen Ranges oder der Ehre.

3. Der Primat in diesem Sinne ward dem Petrus allein übertragen.

4. Dieser Primat ist dem Petrus zunächst und unmittelbar übertragen.

5. Darum ist der Primat in der Kirche göttlicher Institution.

§ 15. Die Verleihung des Primates an Petrus.

I. Christus hat dem heiligen Apostel Petrus den Primat unter den Aposteln verheißen (Mt 16, 16); denn:

a) er setzt ihn zum Fundament der Kirche; b) diese auf ihn gegründete Kirche soll von den Pforten der Hölle nicht überwältigt werden; c) ihm will er die Schlüssel des Himmelreichs geben; d) was Petrus auf Erden bindet und löset, soll auch im Himmel gebunden und gelöset sein.

1. Gegen dieses Dogma sind alle älteren protestantischen Sekten. Vgl. Lutheri Prop. damn. a Leone X. prop. 25 26.

Prop. 25: Romanus Pontifex, Petri successor, non est Christi vicarius super omnes totius mundi Ecclesias ab ipso Christo in beato Petro institutus. 26: Verbum Christi ad Petrum: Quodcumque solveris super terram etc. extenditur dumtaxat ad ligata ab ipso Petro (Denz. n. 765 766). Ebenso Calvin, die Anglikaner und Griechen. Vorher hatte Johann XXII. in der Konstitution Licet iuxta doctrinam vom 23. Oktober 1327 folgende Sätze des Marsilius Patavinus und Johannes de Janduno verworfen: Prop. 2: Quod beatus Petrus Apostolus non plus auctoritatis habuit, quam alii Apostoli habuerunt, nec aliorum Apostolorum fuit caput. Item, quod Christus nullum caput dimisit Ecclesiae, nec aliquem vicarium suum fecit. Prop. 3: Quod ad imperatorem spectat Papam corrigere, instituere et destituere ac punire. Prop. 4: Quod omnes sacerdotes, sive sit Papa, sive archiepiscopus, sive sacerdos simplex, sunt ex institutione Christi auctoritatis et iurisdictionis aequalis (Denz. n. 496—498). Unter den von Martin V. am 22. Februar 1418 verurteilten Sätzen des Wiclif lautet Prop. 37: Ecclesia Romana est synagoga satanae, nec Papa est proximus et immediatus vicarius Christi et Apostolorum. Prop. 41: Non est de necessitate salutis credere Romanam Ecclesiam esse supremam inter alias ecclesias (Denz. n. 617 621; vgl. ebd. n. 674 f). Der frühere orthodoxe Protestantismus erkannte im Papsttum den eigentlichen Antichrist. Art. Smalcaldici pars 2, art. 4 (R. S. 314): Papam esse ipsum verum antichristum; vgl. Formula concordiae II: Solida Declaratio X (R. S. 795); ebenso die älteren Dogmatiker. Quenstedt, Theologia didactico-polemica IV 527: Pontifex Romanus post factam apostasiam (seit Gregor d. Gr.) est Antichristus ille magnus, de quo Daniel propheta, Paulus Apostolus et Ioannes theologus fuere vaticinati, cum omnia, quae sancti illi Dei homines Antichristo tribuant, papae Romano exacte conveniant. Hollaz, Examen theologicum II 857. Ähnlich Brisset, Les propheties accomplies, Paris 1906.

Neuere Protestanten dagegen leugnen diesen Primat Petri nicht, suchen ihn aber teils abzuschwächen, teils als rein persönlichen Vorzug Petri, ohne Nachfolge in der Kirche,

fortzuhalten. Er sei auch nicht durch Stiftung Jesu, sondern lediglich durch die persönlichen Eigenschaften und Vorzüge des Apostels Petrus entstanden. A. W. Meyer, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Evangelium des Matthäus[7], Göttingen 1883 zu der Stelle: „Dieser Primat ist unparteiisch zuzugeben." Ebenso Olshausen, Thiersch (Vorlesungen a. a. O. 71 121), Schelling, Zahn u. a. In neuester Zeit gibt man protestantischerseits die Beziehung der Stelle auf den Primat zu, leugnet aber die Echtheit derselben; so Holtzmann, Harnack u. a., deren Meinung neuestens Schnitzer (Hat Jesus das Papsttum gestiftet? 3. Aufl., Augsb. 1910) übernommen hat.

2. Die wichtigsten Bestimmungen der Kirche sind Conc. Florent. Decretum Unionis pro Graecis in Bulla Eugenii IV. „Laetentur caeli" d. 6. Iulii 1439, und Conc. Vatic. Sess. IV, Constit. dogm. I de Ecclesia Christi.

Conc. Florent. a. a. O.: Diffinimus, sanctam Apostolicam Sedem et Romanum Pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem Romanum successorem esse beati Petri principis Apostolorum, et verum Christi vicarium, totiusque Ecclesiae caput et omnium Christianorum patrem ac doctorem exsistere; et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Iesu Christo plenam potestatem traditam esse; quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum Conciliorum et in sacris canonibus continetur (Denz. n. 694). Conc. Vatic. a. a. O. cap. 1: Docemus itaque et declaramus, iuxta Evangelii testimonia primatum iurisdictionis in universam Dei Ecclesiam immediate et directe beato Petro Apostolo promissum atque collatum a Christo Domino fuisse. Unum enim Simonem, cui iam pridem dixerat: „Tu vocaberis Cephas" [Io 1, 42], postquam ille suam edidit confessionem inquiens: „Tu es Christus, Filius Dei vivi", sollemnibus his verbis allocutus est Dominus: „Beatus es, Simon Bar Iona: quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in caelis est. Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam: et tibi dabo claves regni caelorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis: et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis [Mt 16, 16—19]. Atque uni Simoni Petro contulit Iesus post suam resurrectionem summi pastoris et rectoris iurisdictionem in totum suum ovile dicens: „Pasce agnos meos", „Pasce oves meas" [Io 21, 15—17]. . . . Si quis igitur dixerit, beatum Petrum Apostolum non esse a Christo Domino constitutum Apostolorum omnium principem et totius Ecclesiae militantis visibile caput; vel eundem honoris tantum, non autem verae propriaeque iurisdictionis primatum ab eodem Domino nostro Iesu Christo directe et immediate accepisse: anathema sit (Denz. n. 1822 f).

3. Mt 16, 18: Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam. In der Erklärung dieser Stelle erwägen wir hier:

a) die Bedeutung der Metapher petra;

b) die Bedeutung des Wortes Ecclesiam meam;

c) die Bedeutung von super hanc petram;

d) die Bedeutung des Ausdrucks portae inferi.

Zu a). Als Simon, der Sohn des Jonas (wohl Hypokoristikon für Johannes, vgl. Knabenbauer, Comment. in Evang. sec. Matth. [zu 16, 18]), durch Andreas zum Herrn geführt wurde, blickte dieser ihn an und sprach (Io 1, 42): Tu es Simon, filius Iona! tu vocaberis Cephas, quod interpretatur Petrus (*κηφᾶς, ὃ ἑρμηνεύεται Πέτρος*). Namen sind in alter Zeit bedeutungsvoll und wesenhaft; die Veränderung des Namens drückt daher einen neuen Stand, eine neue Würde aus; wenn Gott selbst den Namen gibt, so bedeutet dies die

dadurch gegebene neue Bestimmung und Eigenschaft in der Heilsökonomie (Gn 17, 5). Abraham statt Abram, Israel statt Jakob (Gn 32, 28), Immanuel (Is 7, 14). Im aramäischen Original (hebr. כֵּיפָא, was Name und Sachbestimmung ist, hier ohne Veränderung des Genus, während der griechische Übersetzer abwechselnd *Πέτρος* und *πέτρα* gebraucht. Petra ist demnach das Bild der ausgezeichneten Kraft, Festigkeit und unerschütterlichen, permanenten Dauer. Diese Bedeutung von Fels als festem Fundamente, welches dem auf ihm gebauten Hause stete und unüberwindliche Sicherheit verleiht, beweist das Gleichnis (Mt 7, 24—27). Vgl. Ps 17, 3: Dominus firmamentum meum (סַלְעִי); 26, 6: In petra (בְּצוּר) exaltavit me; 39, 3: Statuit super petram (סֶלַע) pedes meos; 60, 3: In petra exaltasti me.

Zu b). Ecclesia mea kann dem Wortlaut und Zusammenhang nach nichts anderes bedeuten als die gesamte Kirche Christi. Vgl. 1 Cor 11, 16; 12, 28. Eph 3, 21. Act 20, 28. Die Einzelkirchen werden als solche durch Zusätze bezeichnet: Act 8, 1; 9, 31; 11, 22; 13, 1. Rom 16, 1. Es ist die Kirche, die Christus gründen wird, die darum seine Kirche ist, demnach die Gesamtkirche.

Zu c). Auf den Felsen bauen hat die Bedeutung: dem Gebäude das geben, was der Fels durch seine Festigkeit geben kann: Unerschütterlichkeit mit Unteilbarkeit und Wesensbeständigkeit. Die Bedeutung, welche der Felsengrund als Fundament für das Gebäude besitzt, hat für eine Gesellschaft die oberste, leitende und beherrschende Macht. Diese ist also im schärfsten Sinne Petrus zugesprochen, da er als Fundament der Kirche im Bilde vom Fels bezeichnet wird.

Zu d). Hierüber bereits oben S. 473. Zu erinnern ist nur noch, daß, wie Cornelius a Lapide i. h. l. bemerkt, „nicht besiegt werden" hier so viel ist als „siegen", wie dies der Sinn und der Sprachgebrauch fordern. Vgl. Passaglia, De praerogativis B. Petri Apostoli II 105: noli timere, i. e. confide; non stabit, i. e. corruet; non vincet, i. e. superabitur.

Indem aber der Herr sagt: et super hanc petram *(ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ)*, bezeichnet er Petrus als den Fels, auf welchen er die Kirche bauen wird, und keinen andern, weder sich selbst und noch weniger die übrigen Apostel, noch auch den Glauben oder das Bekenntnis Petri. Petrus allein hatte die Gottheit Jesu bekannt (16, 13 f); keiner von den Aposteln, die nur den Glauben „der Leute" aussprechen, welche den Herrn bald „für Johannes den Täufer, bald für Elias, bald für Jeremias oder einen der Propheten" hielten, hatte ihn beauftragt; er allein ragte unter ihnen durch seinen vom himmlischen Vater empfangenen Glauben hervor, er allein bekannte ihn. Wie der Vater ihm die Würde des Sohnes, so offenbart auch ihm der Sohn seine Würde, Fundament seiner Kirche zu werden, und erklärt ihm den Grund des Namens Kephas, den er ihm schon im Anfange gegeben. Weil die Kirche keine Abstraktion ist, sondern aus Personen, lebendigen Wesen besteht, darum ist nicht sein Glaube noch sein Bekenntnis ihr Fundament, sondern er selbst, der durch seinen Glauben und sein Bekenntnis unter allen hervorragende Apostel. Und darum, weil auf ihn gegründet, soll die Kirche nicht überwältigt werden von den Pforten der Hölle.

4. So sehen denn auch die Väter in diesen Worten die Gründung der Kirche auf Petrus und ihre Unerschütterlichkeit ausgesprochen, ja gerade einen Beweis der Gottheit Jesu. Cyrill von Alex. (bei Migne, P. gr. 72, 423): Indem der Herr die Kirche gründet und ihr Unerschütterlichkeit verleiht, zeigt er sich als den Herrn der Kräfte. Dies aber hat er getan, indem er über sie den Petrus als Hirten bestellte. Vgl. ebd. 73, 219: Den Petrus hat er so genannt von *πέτρα*, denn auf ihn *(ἐπ' αὐτῷ γάρ)* wollte er seine Kirche bauen. Ioan. Chrysost., In Matth. hom. 54, 2: *Εἶδες, πῶς ... καὶ ἑαυτὸν ἀποκάλυπτει, καὶ δείκνυσιν Υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ διὰ τῶν ὑποσχέσεων τῶν δύο τούτων; Ἃ γὰρ Θεοῦ μόνου ἐστὶν ἴδια, τό τε ἁμαρτήματα λῦσαι καὶ τὸ ἀπερίτρεπτον τὴν Ἐκκλησίαν ποιῆσαι ἐν τοσαύτῃ κυμάτων ἐμβολῇ, καὶ ἄνθρωπον ἁλιέα πέτρας πάσης ἀποφανῆναι στερότερον τῆς οἰκουμένης πολεμούσης ἁπάσης, ταῦτα αὐτὸς ἐπαγγέλλεται δῶσαι.* Vgl. De poenitentia hom. 3, 4. Hom. in Apostoli dictum: Hoc autem scitote, n. 4. Gregor Nyss., Altera laudatio S. Stephani (Migne, P. gr. 46, 734): *Ἐπιστηρίζεται δὲ ἡ Ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ. Οὗτος γάρ ἐστι κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ παρὰ τοῦ Κυρίου δωρεὰν ἡ ἀῤῥαγὴς καὶ ὀχυρωτάτη πέτρα, ἐφ' ἣν τὴν Ἐκκλησίαν ὁ Σωτὴρ ᾠκοδόμησε.* (Pseudo-) Basilius (De poenitentia; Migne, P. gr. 31, 608): Christus ist Priester, darum macht er Priester; ... Fels, darum macht er einen Fels *(πέτραν ποιεῖ, καὶ τὰ ἴδια χαρίζεται τοῖς δούλοις).* Basil., Sermo 7 de peccato, n. 5 (Migne, P. gr. 31, 221): *Πέτρος, ὁ πάντων μὲν τῶν μαθητῶν προκριθείς, ... ὁ τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν πιστευθείς.* Origenes, In Exod. hom. 5, 4: Vide magno illi Ecclesiae fundamento, et petrae solidissimae, super quam Christus fundavit Ecclesiam, quid dicatur a Domino. Vgl. Comment. in Matth. t. XIII, n. 31; In Ioan. t. V, n. 3. Gregor von Nazianz (Oratio 32, 18): Er wird Petra genannt, und ihm werden die Fundamente der Kirche anvertraut (Carm. l. I, sect. 2, carm. 1, v. 489): *πέτρης ἀῤῥαγέος.* Epiphan., Ancoratus n. 9: *Ἔδει τὸν πρῶτον τῶν ἀποστόλων τὴν πέτραν τὴν στερεάν, ἐφ' ἣν ἡ Ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ ᾠκοδόμηται* (vgl. Haer. 59, 7). Asterius Amas., Hom. 8 in S. Petrum et Paulum (Migne, P. gr. 40, 267): *Θεμέλιον τὸν Πέτρον ὀνομάζει τῆς Ἐκκλησίας.*

Unter den Lateinern besonders Tertull., De praescript. haeret. c. 22: Latuit aliquid Petrum, aedificandae Ecclesiae petram dictum, claves regni caelorum consecutum? De monogamia c. 8. Cyprian., Ep. 55, 7 ad Cornel. (ed. Hartel II 59): Petrus, super quem aedificata a Domino fuerat Ecclesia; vgl. Ep. 69 70 73; De habitu virginum n. 10; De bono patientiae n. 9. Ambros., De fide 4, 56: Quem (Petrum) cum petram dicit, firmamentum Ecclesiae indicavit; In Ps. 40, 30: Ipse est Petrus, cui dixit (Dominus): Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam. Ubi ergo Petrus, ibi Ecclesia. Hieron., Ep. 41 ad Marcellam 2: Apostolus Petrus, super quem Dominus fundavit Ecclesiam; Dial. adv. Pelag. 1, 14: stabili mole fundata est; In Matth. l. 3, c. 16: Simoni, qui credebat in petram Christum, Petri (Dominus) largitus est nomen! August., In Ps. 69,

4: Petrus, qui paulo ante eum confessus erat filium Dei, et in illa confessione appellatus est petra, supra quam fabricaretur Ecclesia; Ep. 53, 1 (2).

II. Wenn einzelne der Väter die Worte: Et super hanc petram teils von dem Glauben Petri und seinem Bekenntnis der Gottheit Christi, teils von der Person Christi, teils von den Aposteln überhaupt deuten, so geschah dies bei besondern Anlässen, zu besondern Zwecken und in weiterer, oratorisch praktischer Anwendung, nicht aber zum Ausschluß des natürlichen und buchstäblichen Sinnes. Wohl ist der Glaube des Petrus und sein Bekenntnis der Grundstein der Kirche, aber nicht gelöst von der Person des Petrus, der es ausspricht; denn der Glaube und das Bekenntnis existieren nur in und durch den Glaubenden und Bekennenden. Auch Christus ist der Grundstein, auf den die Kirche gebaut ist, aber der unsichtbare (1 Cor 3, 11), nicht zum Ausschluß des sichtbaren, Petrus. Auch die Apostel sind Grundsteine der Kirche (Eph 2, 20), wie die Propheten durch die Verheißung, so sie durch die Predigt des Glaubens, aber nicht für sich allein, sondern im Anschluß und darum in Unterordnung unter Petrus. Zur Beurteilung solcher Auslegungen ist wohl zu beachten, daß sie auch bei Vätern vorkommen, welche die Beziehung dieser Stelle auf den Primat im Wortsinn ganz klar aussprechen, wie Ambrosius, Augustinus, Gregor von Nyssa, Cyrill von Alexandria.

1. Jene Väter, welche den Glauben oder das Bekenntnis des Petrus als das Fundament bezeichnen, setzen metonymisch das Abstraktum für das Konkretum. Hilar. Pictav., De Trinitate 6, 36: Super hanc igitur confessionis petram Ecclesiae aedificatio est. . . . 37: Haec fides regni caelestis habet claves. . . . Hinc regni caelorum habet claves (Petrus), hinc terrena eius iudicia caelestia sunt. Ambros., De incarnationis dom. sacramento c. 4, n. 33: Hic est ergo Petrus, qui respondit pro ceteris, immo prae ceteris: et ideo fundamentum dicitur, quia novit non solum proprium, sed etiam commune servare. Vgl. De interpellatione Iob et David 1, 5, 15: Fides ergo ambulavit in Apostolo (super aquas), non caro. De incarnat. c. 5 (n. 34): Fides ergo est Ecclesiae fundamentum; non enim de carne Petri, sed de fide dictum est, quia portae mortis ei non praevalebunt; sed confessio vicit infernum. Ioan. Chrysost., Hom. 54, 2 in Matth.: Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, *τοῦτ' ἐστί, τῇ πίστει τῆς ὁμολογίας* . . . einen Fischer der Auflehnung des ganzen Erdkreises gegenüber *(ἄνθρωπον ἁλιέα πέτρας πάσης ἀποφῆναι στερρότερον, τῆς οἰκουμένης πολεμούσης ἁπάσης)*. Cyrill. Alex., De Trinit. dial. 4 (Migne, P. gr. 95, 866): Fels nannte er gewissermaßen mit bildlichem Namen *(παρωνύμως)* den unerschütterlichen Glauben des Jüngers. . . . Wenn also der

hl. Petrus mit so ausgezeichneten Gaben geschmückt wird usf. Vgl. Lc 22, 32: Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua; et tu aliquando conversus confirma fratres tuos, wo fides tua und Petrus identifiziert erscheinen als Werkzeug zur Stärkung der Brüder im Glauben.

2. Zweimal bezeichnet Augustinus (Tract. in Ioan. 124, 5; Sermo de Verbis Evang. 76, 1) Christum als den Fels, aber in weiterer moralischer Anwendung der Bibelworte und nicht zum Ausschluß Petri. Daher an erster Stelle: Cuius Ecclesiae Petrus Apostolus, propter Apostolatus sui primatum, gerebat figurata generalitate personam. An zweiter Stelle: Ipse enim Petrus in Apostolorum ordine primus. Vgl. Zaccaria, Antifebronio c. 1, § 2. Vgl. August., Retract. 1, 21: In quo (libro contra epist. Donati) dixi in quodam loco de Apostolo Petro, quod in illo tamquam in petra fundata sit Ecclesia. . . . Sed scio me postea saepissime sic exposuisse, quod a Domino dictum est . . . ut super hunc intelligeretur, quem confessus est Petrus. . . . Non enim dictum est illi: Tu es petra, sed tu es Petrus. Petra autem erat Christus, quem confessus Simon, sicut eum tota confitetur Ecclesia, dictus est Petrus. (Diese Ableitung Petrus von πέτρα, wie sie auch bei Origenes [In Matth. t. XII, 11], Ambrosius [In Luc 6, 97], Cyrillus von Alexandrien [In Ioan. 1, 42] erscheint, ist grammatisch verfehlt.) Harum autem duarum sententiarum, quae sit probabilior, eligat lector.

III. Den Primat Petri beweisen die beiden letzten Glieder der Verheißung (Mt 16, 19): Et tibi dabo claves regni caelorum; et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis: et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis. Es ist die Vollgewalt in der Kirche, welche dem Petrus hiermit vom Herrn verheißen worden ist.

1. Was vorher als Kirche, wird hier mit dem synonymen regnum caelorum bezeichnet. Die Schlüssel sind das Symbol des Hohenpriestertums. Is 22, 15—22: Vade ad Sobnam praepositum templi. . . . Expellam te (Sobnam) de statione tua, et de ministerio tuo deponam te. Et erit in die illa: Vocabo servum meum Eliacim filium Helciae, et induam illum tunica tua; et cingulo tuo confortabo eum, et potestatem tuam dabo in manu eius; et erit quasi pater habitantibus Ierusalem et domui Iuda. Et dabo clavem domus David super humerum eius; et aperiet, et non erit qui claudat, et claudet, et non erit qui aperiat. Vgl. Sepp, Das Leben Jesu III, Kap. 85. Lightfoot, Horae Hebraicae et Talmudicae (4 Bde, Oxford 1859), i. h. l. Gesenius, Der Prophet Jesaja. Übers. und mit einem vollständigen philol.-kritischen und histor. Kommentar begleitet, 3 Tle, Leipzig 1820—1821. Die griechische Priesterin mit dem Symbol der Schlüssel bei Callimachus, Hymn. in Cererem V. 144. Euripides, Troades V. 258. Aeschylus, Eumenidae V. 827; Supplices V. 267. Vgl. Klee, Kath. Dogmatik I⁴, Mainz 1861, 186. Die Parallelstellen im Neuen Testament Apc 1, 18: Ecce sum vivens in saecula saeculorum, et habeo claves mortis et inferni (Symbol seiner Gewalt über Tod und Unterwelt); 3, 7: qui habet clavem David (Symbol des Königtums Christi); 9, 1: data est ei clavis putei abyssi (die Gewalt über die zerstörenden Mächte des Abgrundes); 20, 1. In den Rechten verschiedener Völker, der Römer (Cicero, Philipp. 2, 28), Germanen (Grimm, Deutsche Rechts-

altertümer I⁴, Leipzig 1899, 617), erscheinen die Schlüssel als Symbole einer Gewalt, namentlich als der vom Manne der Ehefrau eingeräumten Gewalt über das Haus; daher die Abforderung der Schlüssel das Symbol der Ehescheidung oder Verstoßung des Weibes. Während die erste Verheißung Petrus als Fundament zeigt, deutet diese auf die aus seiner fundamentalen Bedeutung hervorgehende Vollgewalt in der Kirche hin.

2. Viele katholische Ausleger (vgl. Phillips, Kirchenrecht I 100) erblicken in der letzten Verheißung — der Binde- und Lösegewalt — nur eine Fortsetzung und weitere Entwicklung des Symbols der Schlüssel. Dagegen haben Döllinger (Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung², Regensburg 1868, 342) und Murray (Tractatus de Ecclesia Christi II, Dublin 1860, 389) geltend gemacht, daß die Voraussetzung, es sei bei den Hebräern die Türe durch Riegel, welche mit Schnüren oder Riemen befestigt wurden, verschlossen gewesen, daß also der Schlüssel ein Werkzeug war, diese Riemen aufzuknüpfen, d. h. zu lösen, nicht zutrifft, und nur eine auf Homers Odyssee ruhende Vermutung ist. An 60 Stellen des Alten Testamentes fand Murray immer nur die Ausdrücke „schließen", „öffnen" (*κλείω, ἀνοίγω* nach den LXX), nie „binden", „lösen" *(δέω, λύω)*. Nach Döllinger und vor ihm schon Theophylakt, Euthymius und vielen Protestanten wäre hiermit die dem Petrus und den Aposteln gegebene Gewalt, Sünden zu vergeben und zu behalten (Mt 18, 18. Io 20, 23), bezeichnet; aber auch diese Gewalt ist hier dem Petrus allein verheißen, den Aposteln daher nur in Einheit mit ihm. Doch fehlt bei *λύειν* das *ἁμαρτίας* (Is 22, 14; 27, 9; 40, 2. Mt 6, 12 14 15; 9, 2 5 6; 12, 30—32; 18, 21); *δεῖν ἁμαρτίας* kommt gar nicht vor. Außerdem heißt es Mt 18, 18 ganz allgemein: quaecumque, Io 20, 23 dagegen: quorum remiseritis peccata; dort „bindet", „löset", hier „erlasset", „behaltet" *(ἀφῆτε, κρατῆτε)*; dort erscheint zuerst das „Binden" (Gesetzgebung), hier das „Lösen" (Sündenerlaß). Es ist demnach *λύειν* = אָסַר, *δεῖν* = שָׁרָה der Ausdruck für erlauben und verbieten (vgl. Gesenius, Hebräisch-deutsches Handwörterbuch s. h. v. Lightfoot a. a. O. Kuinoel, Comment. i. h. l. Knabenbauer, Comment.), die Bezeichnung der höchsten Jurisdiktionsgewalt in der Kirche, welche die gesetzgebende, ähnlich wie bei Mt 5, 17 *καταλῦσαι*, und richterliche in sich begreift. Vgl. zu diesem Ausdruck Flavius Iosephus, De bello Iud. 1, 5. Die Ausdrücke kommen in diesem Sinne im Talmud häufig als Bestimmungen über künftig zu vollbringende oder zu unterlassende Handlungen vor (vgl. Th. v. Zahn, Das Evangelium des Matthäus², Leipzig 1905, 544). In unserer Frage ist es wichtig, daß die Ausdrücke „etwas ist gebunden" oder „etwas ist gelöst" bei den Juden die definitive Entscheidung durch die entsprechende Autorität, z. B. den Hohenpriester, bedeuteten. Sie stehen gleich „verbieten" und „erlauben" in rechtsgültiger Weise. Vgl. Dalman, Die Worte Jesu I, Leipzig 1898, 176. Batiffol, Urkirche und Katholizismus, deutsch von Seppelt, Kempten 1910, 95. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, Göttingen 1878, 195 ff.

3. Die Frage nach der Echtheit der Stelle muß aus kritischen Gründen bejaht werden. Sie steht in allen Handschriften des griechischen Textes und

wird durch die Übersetzungen auch für die den Handschriften vorangehende Zeit als vorhanden bezeugt. Zitate führen bis in die Zeit Justins des M. hinauf (Dial. c. Tryph.; vgl. Mt 16, 17 18). Zu Tertullians Zeit hätten noch Handschriften ohne die Stelle vorhanden sein müssen, wenn sie erst Ende des 2. Jahrhunderts eingefügt worden wäre, und dieser Schriftsteller würde in der Zeit seiner Opposition gegen Rom nicht ermangelt haben, auf die Unechtheit hinzuweisen. Die Anschauung, daß Markus als erster Evangelist die Stelle hätte bringen müssen, wenn ihr Inhalt geschichtlich wäre, ist im ersten Teil unwahrscheinlich und im zweiten Willkür. Markus erstrebte nicht eine Darlegung der christlichen Hierarchie, sondern der Gottheit Jesu durch das Evangelium. Daß Lukas die Stelle nicht hat, beweist nicht, daß sie damals unbekannt war und nicht in seinen Quellen stand; denn auch Lukas beabsichtigt keine Gesamtdarstellung des Lebens und Wirkens Jesu. Er verfährt auch sonst Matthäus gegenüber in unzweifelhaft echten Teilen mit Auswahl, man vergleiche die Bergpredigt, das Parabelkapitel Mt 13, den Stammbaum Mt 1 und Lc 3 uff. In dem Zusammenhang des Matthäus fügt sich die Stelle ohne alle Störung ein, da sie in der bedeutungsvollen Antwort Petri auf Jesu Frage ihren Grund hat, zur geschichtlichen Situation, dem Beginn der Leidensoffenbarung und den damit gebotenen Maßnahmen für die Organisation der Apostel wohl paßt und zur sonstigen Stellung Petri im Neuen Testament vollauf im Einklang steht. Mt 16, 23 steht dazu nicht im Widerspruch. Gerade die Stellung Petri begründet jenen scharfen Tadel. Endlich ist die Ausdrucksweise so deutlich aramäisch, daß die Stelle aus der apostolischen Urzeit stammen muß. Die Behauptung einer Fälschung sollte doch auch die Unmöglichkeit bedenken, die Fälschung in alle Handschriften einzuführen, und erklären, weshalb man sie nicht auch in Markus und Lukas vorgenommen hat. Vgl. Tillmann, Jesus und das Papsttum. Eine Antwort auf die Frage: Hat Jesus das Papsttum gestiftet? Köln 1910, 24 ff.

IV. Diese dem Petrus übertragene Vollmacht und Gewalt soll geübt werden zur Auferbauung der Kirche; darum bestimmt ihn der Herr noch einmal in ausdrücklicher Weise zum Lehrer und Hüter des Glaubens, Stärker seiner Brüder, und erfleht für ihn die dazu notwendige Gnade durch sein besonderes Gebet (Lc 22, 31—32).

1. Lc a. a. O.: Ait autem Dominus: Simon, ecce Satanas expetivit vos, ut cribraret sicut triticum; ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua; et tu aliquando conversus *(καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας)* confirma fratres tuos. Während Mt 16, 18 die portae inferi als Gegner bezeichnet, nennt Lc 22, 32 den Satanas als Feind der Apostel, der sie in heftigster Weise (vgl. Am 9, 9) verfolgen wird. Petrus wird ihnen gegenübergestellt, der den Glauben in ihnen stärkt, wie er selbst in wunderbarer Weise vom Herrn gestärkt wird. *Στηρίζω* (vgl. Act 14, 21; 15, 41. 2 Thess 2, 16. 1 Petr 5, 10) = geistliche Kräftigung gegen jede Versuchung. *Ἐπιστρέψας* von einigen mit „hingegen", „hinwieder" (וְאַתָּה עוֹד הָשׁוּב), richtig aber mit „bekehrt" übersetzt; vgl. Schrader, De unitate Romana com-

mentarius II 179; das lat. aliquando conversus würde sich auf die Ausgießung des Heiligen Geistes beziehen. Vgl. Kempeneers, De Rom. Pontificis primatu eiusque attributis, Lovanii 1841, 67. Doch wird שׁוּב für „hinwieder" in der Regel nur gebraucht, wenn die Wiederholung einer und derselben Handlung ausgesprochen wird; hier ist die Handlung eine verschiedene. Vgl. Gesenius a. a. O. s. h. v. König, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament, Leipzig 1910, 487. Allerdings war für die Apostel persönlich keine Gefahr, wegen der ihnen am Pfingstfeste gewordenen Inspiration, aber in ihnen stellte Christus die künftige Ordnung in der Kirche vor Augen (Ballerini, De vi ac ratione primatus Rom. Pontificum 22 87. Bossuet, Sermon sur l'unité de l'Église: Oeuvres VII, Bar-le-Duc 1873, 880). Christus hat aber für ihn nicht vergebens gebetet; denn er weiß, daß der Vater immer ihn hört (Io 11, 42. Hebr 5, 7); darum hat er für Petrus die unerschütterliche Festigkeit im Glauben erfleht. August., De correptione et gratia c. 8 (17): Quando rogavit ergo, ne fides eius deficeret, quid aliud rogavit, nisi ut haberet in fide liberrimam, fortissimam, invictissimam, perseverantissimam voluntatem.

2. So wurde die Stelle von alters her verstanden. Ioan. Chrysost., In Act. hom. 3, 3: Petrus zuerst übte seine Autorität, denn ihm waren alle anvertraut *(ἅτε αὐτὸς πάντας ἐγχειρισθείς)*, denn zu ihm hatte Christus gesagt: Und du, einmal bekehrt, bestärke deine Brüder (Cyrill. Alex., Comment. in Luc. 22, 32; Migne, P. gr. 72, 916), d. h. sei Stärkung und Lehrer *(γενοῦ στήριγμα καὶ διδάσκαλος τῶν διὰ πίστεως προσιόντων ἐμοί)* allen, die durch den Glauben zu dir kommen. Ambros., De fide 4, 5, 57: Ut scias, quia secundum hominem rogat, divinitate imperat, habes in Evangelio quia Petro dixit: Rogavi pro te, ut non deficiat fides tua. Eidem autem supra dicenti: Tu es Christus, Filius Dei vivi, respondit: Tu es Petrus, et supra hanc petram aedificabo Ecclesiam meam; et tibi dabo claves regni caelorum. Ergo cui propria auctoritate regnum dabat, huius fidem firmare non poterat, quem cum petram dicit, firmamentum Ecclesiae indicavit? Quando igitur roget, quando imperet, considera. Rogat, quando passurus ostenditur, imperat, quando Filius Dei creditur. In Ps. 43, 40: Denique Ecclesiae praeponitur, postquam tentatus a diabolo est. Ideoque ante significat Dominus, quid sit illud, quod postea eum pastorem elegit dominici gregis. Nam huic dixit: Tu autem conversus confirma fratres tuos. Leo M., Sermo 4, 3 in anniversario assumptionis suae: Specialis a Domino cura suscipitur et pro fide Petri proprie supplicatur, tamquam aliorum status certior sit futurus, si mens principis victa non fuerit. In Petro ergo omnium fortitudo munitur et divinae gratiae ita ordinatur auxilium, ut firmitas, quae per Christum Petro tribuitur, per Petrum Apostolis conferatur. Pelagius II. ad episc. Istriae ep. 3: Veritas mentiri non potuit nec fides Petri in aeternum quassari poterit vel nutare: nam . . . pro solo Petro se Dominus rogasse testatur, et ab eo voluit ceteros confirmari. Ebenso die Kom-

mentatoren: Theophylactus i. h. l.: *στήριξον τοὺς λοιποὺς· τοῦτο προσήκει σοὶ ὡς μετ' ἐμὲ ὄντι τῆς ἐκκλησίας πέτρᾳ καὶ στηρίγματι.* Langen, Die letzten Lebenstage Jesu, Freiburg i. Br. 1864, 196. Reischl, Die heiligen Schriften des Alten und Neuen Test. nach der Vulgata übersetzt und erläutert (mit Loch), 4 Bde, Regensburg 1851—1867. Schegg, Die heiligen Evangelien übersetzt und erklärt (München 1854—1880) VI 253. Bisping, Die Evangelien nach Markus und Lukas, Münster 1868, 426. Riezler, Das Evangelium Jesu Christi nach Lukas, Brixen 1900, 564.

V. Wie Petrus, durch seinen Glauben hervorragend vor den übrigen Jüngern, vom Herrn zum Fundamente der Kirche gewählt wurde, so hat ihn dieser, weil ausgezeichnet durch eine ganz besondere Liebe, zum obersten Hirten seiner Herde bestellt (Io 21, 15 f). Und hiermit empfing er die Fülle der geistlichen Jurisdiktion über alle Glieder der Kirche.

1. Io 21, 15: Cum ergo prandissent, dicit Simoni Petro Iesus: Simon Ioannis, diligis me plus his? Dicit ei: Etiam Domine, tu scis, quia amo te. Dicit ei: Pasce agnos meos. 16. Dicit ei iterum: Simon Ioannis, diligis me? Ait illi: Etiam Domine, tu scis, quia amo te. Dicit ei: Pasce agnos meos. 17. Dicit ei tertio: Simon Ioannis, amas me? Contristatus est Petrus, quia dixit ei tertio: Amas me? et dixit ei: Domine, tu omnia nosti; tu scis, quia amo te. Dixit ei: Pasce oves meas. Die Bedeutung von pascere, *βόσκειν*, *ποιμαίνειν* im Sinne der Jurisdiktionsgewalt erscheint überall in der Heiligen Schrift: Io 10, 11. Ir 23, 1 2 4. Ez 34 per tot. 2 Rg 5, 2. Ps 22, 1; 79, 2. Mich 5, 2 4. Apc 12, 5; 19, 15. Bei Homer *ποιμένες λαῶν* (Iliad. 2, 243; 4, 413; 5, 566; 16, 2; 19, 35 251 386. Odyss. 4, 532; 14, 497). Sie ist dem Petrus gegeben über alle, die ganze Herde, was durch die Unterscheidung von „Lämmer" und „Schafe" (Unvollkommene und Vollkommene, Untergebene und Vorsteher) noch mehr hervortritt. Vgl. Bellarm., Disp. de controversis christ. fidei I, controv. 3, l. 1, c. 14. Dreimal redet der Herr ihn an und verleiht dreimal ihm diese Gewalt, erinnernd an seine dreimalige Verleugnung, hinweisend auf die große Bedeutung des ihm übertragenen Amtes. „Gerade das unmittelbare Wiederholen der Fragen dicht hintereinander bringt den mächtigen Eindruck hervor, der von Christus hierbei beabsichtigt wurde" (Olshausen, Bibl. Kommentar, z. d. St.). Bernardus, De consideratione l. 2, c. 8 (15): Habent illi sibi assignatos greges, singuli singulos; tibi universi crediti, uni unus; nec modo ovium, sed et pastorum tu unus omnium pastor. . . . Nihil excipitur, ubi distinguitur nihil.

2. Für diese Erklärung spricht die Überlieferung. Johannes Chrysostomus (In Ioan. hom. 88, 1): Er zeigte ihm, daß er nun vertrauen solle, und mit Vergessen seiner Verleugnung überträgt er ihm die Vorstandschaft über seine Brüder *(ἐγχειρίζεται τὴν προστασίαν τῶν ἀδελφῶν)*. Er sagte aber: Wenn du mich liebst, so übernimm das Vorsteheramt *(προΐστασο τῶν*

ἀδελφῶν). Origenes (In Ep. ad Rom. 5, 10): Von Petrus, welchem die Sorge für die Schafe anvertraut wurde ... wurde das Bekenntnis keiner andern Tugend gefordert als jener der Liebe. Asterius Amas., Hom. 8 in S. Petrum et Paulum (Migne, P. gr. 40, 281): „Petrus hat also den Erdkreis zur Sorge überkommen, gleichwie ein Hirt eine Herde, indem er das Wort vernahm: Weide meine Schafe, und der Herr hat ihn gleichsam allen, die zum Glauben kommen sollten, zum Vater und Hirten und Lehrer gegeben." Ebenso die gesamte orientalische Kirche in ihrem Schreiben an Papst Symmachus (Mansi, S. Concil. nova et amplissima collectio VIII 221): Täglich lehrt dich der Apostel, daß du weiden sollst die Schafe, die auf der ganzen Welt dir anvertraut sind. Cyprian., De unitate Eccl. n. 4: Et iterum eidem post resurrectionem suam dicit: Pasce oves meas (Io 21, 17). Et quamvis Apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: Sicut me misit etc. (Io 20, 21), tamen, ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Super illum unum aedificat Ecclesiam suam, et illi pascendas mandat oves suas. Ambros., In Ps. 43, 41; In Luc. 10, 175. Leo M. a. a. O. Gregor. M., Registrum epist. l. 5, ind. 13, ep. 20 ad Mauritium. Vgl. die Kommentare z. d. St. Olshausen: Was dem Petrus hier als Repräsentanten der Apostel gesagt ist, geht auf sie alle (?); aber freilich als solcher Repräsentant wird Petrus in der Tat gefaßt, das darf nicht geleugnet werden.

3. Die Einwendung einiger Protestanten (Salmasius, Barrow, Bengel, Neander, Lange und Schnitzer), Christus habe Io 21, 15 ff dem Petrus keine besondere Gewalt übertragen, sondern ihn nur wieder im Apostolat rehabilitiert, welches er durch seine dreimalige Verleugnung verloren hatte, ist grundlos, denn

a) keiner der Evangelisten berichtet, daß Petrus sein Apostolat verloren habe, im Gegenteil steht er an der Spitze der Jünger auch nach der Verleugnung. Io 21, 3: Dicit eis Simon Petrus: Vado piscari. Dicunt ei: Venimus et nos tecum. Er empfängt mit ihnen den Heiligen Geist (Io 20, 23).

b) Erst nach der Auferstehung des Herrn wurde den Jüngern das Apostolat im eigentlichen Sinne übertragen (Mt 28, 19).

c) Wenn Cyrill von Alexandria (Comment. in Ioan. 21, 17, Schluß) sagt: *ἀνανέωσις ὥσπερ τις τῆς ἤδη δοθείσης Ἀποστολῆς αὐτῷ γενέσθαι νοεῖται τὸν μεταξὺ λύουσα τῶν πταισμάτων ὀνειδισμόν, καὶ τὴν ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης ἀσθενείας μικροψυχίαν ἐξαφανίζουσα,* so schließt er hiermit die Verleihung des Primates, welcher an sein Apostolat geknüpft war, nicht aus.

VI. So erscheint denn auch Petrus überall in der Heiligen Schrift als der erste unter den Aposteln der Würde (nicht der Berufung) nach, wie Judas als der letzte genannt wird.

1. Bei der Aufzählung der Apostel erscheint er immer als der erste (Mc 1, 36. Lc 6, 14. Act 1, 13) und wird ausdrücklich der „erste" genannt (Mt 10, 2). Zuerst tritt er auf nach der Auffahrt des Herrn, ergänzt die Zahl der Apostel und predigt dem Volke (Act 1, 15; 2, 14), wirkt das erste Wunder (3, 1 f), gibt zuerst Rechenschaft vor dem Synedrium (4, 1 f), hält die erste Kirchenvisitation ab (9, 32 f), trägt infolge besonderer Offenbarung das Evangelium zuerst unter die Heiden (10, 5 f). Er ist Vorsitzender auf dem Konzil von Jerusalem (15, 7 f), spricht den Bann aus über Simon, den ersten Häretiker (8, 20). Er bestätigt die Schriften Pauli (2 Petr 3, 15), und dieser eilt zu ihm, um durch ihn das Siegel der kirchlichen Gemeinschaft zu empfangen (Gal 1, 18 19; 2, 2), und verweilt fünfzehn Tage bei ihm vor Antritt seines Berufes.

2. Bossuet, Sermon sur l'unité de l'Église (Oeuvres VII 883): Il fallait que le grand Paul, Paul revenu du troisième ciel, le (Pierre) vînt voir: non pas Jacques, quoiqu'il y fût; un si grand apôtre, frère du Seigneur (Gal 1, 19), évêque de Jérusalem, appelé le Juste, et également respecté par les chrétiens et par les Juifs: ce n'était pas lui, que Paul devait venir voir; mais il est venu voir Pierre, et le voir selon la force de l'original comme on vient voir une chose pleine de merveilles, et digne d'être recherchée; le contempler, l'étudier, dit saint Jean-Chrysostôme, et le voir comme plus grand aussi bien que comme plus ancien que lui: le voir néanmoins, non pour être instruit, lui que Jésus-Christ instruisait lui-même par une révélation si expresse; mais afin de donner la forme aux siècles futurs, et qu'il demeurât établi à jamais, que quelque docte, quelque saint qu'on soit, fût-on un autre saint Paul, il faut voir saint Pierre. Petrus ist in den Evangelien so gleichmäßig ausgezeichnet, so unmittelbar Jesu an die Seite gestellt, als der einzige, der zwischen ihm und den übrigen Aposteln vermittelt, daß kein anderer der Apostel ihm hierin nur nahe kommt. Alle bedeutenden Momente im Leben Jesu sind in eine gewisse Beziehung zu ihm und nur zu ihm gesetzt; von seinem Schiffe aus lehrt er (Lc 5, 1 f), ihm verheißt er, daß er ein Menschenfischer (Lc 5, 9 10) werde; des Petrus Füße wusch er zuerst (Io 13, 6). Ihm wird die Auferstehung Jesu auf dessen Gebot besonders angezeigt (Mc 16, 7. 1 Cor 15, 5), nur seine Fehler und seine Demütigungen berichtet die neutestamentliche Geschichte; während sie die Stärke seines Glaubens und seiner Liebe und die ihm hierfür zu teil gewordene Auszeichnung meldet, malt sie sorgfältig die Tiefe seines Falles. Keinem andern hat aber auch Jesus so viele erziehende und bildende Tätigkeit gewidmet, vieles und Wichtiges zunächst nur ihm mitgeteilt (Mc 5, 37; 13, 1; 17, 24. Lc 22, 24), keinem andern als diesem hat er seinen Martertod zugleich mit seiner Erhebung zur höchsten Würde in der Kirche geweissagt. Und auch in seinem Tode sollte er seinem Herrn ähnlich werden. Vgl. Döllinger, Christentum und Kirche 32. Passaglia, De praerogativis B. Petri Apostoli I 150 f.

3. Bezüglich der bereits erwähnten Änderung des Namens Simon in Petrus bemerkt Bellarmin (a. a. O. I, controversia 3, l. 1, c. 17): Etsi (Mc 3, 17) imposuit nomen filiis Zebedaei, Boanerges, tamen fuit illud potius cognomen, quam proprium nomen. Itaque nusquam postea ab Evangelistis vocantur Boanerges, sed tantum Iacobus et Ioannes, ut antea vocabantur. At potius deinceps fere semper vocatur Petrus et Paulus (Gal 2). Petrum saepe nominat, aut numquam aliter quam Petrum aut Cepham, quod est idem; Ioannem autem saepe quidem nominat, sed Ioannem perpetuo, numquam Boanergem.

VII. Was gegen diese Stellung und Gewalt des Petrus aus der Heiligen Schrift vorgebracht wird, ist so weit entfernt, diese zu schmälern, daß es dieselbe vielmehr bestätigt. So setzt der Streit der Jünger, wer unter ihnen der größere sei, eben eine Rangordnung

voraus, und die Mahnung des Herrn, durch sein Beispiel veranschaulicht, weist hin auf die wahre Aufgabe der geistlichen Gewalt (Lc 22, 25 f). Die brüderliche Zurechtweisung des Petrus durch Paulus (Gal 2, 14), auf welche dieser sich beruft, beweist für seine hohe Stellung und ihren Einfluß. Ebenso beweist die Sendung des Petrus und Johannes nach Samaria (Act 8, 14) sein höheres Amt.

Über Gal 2, 15 führt Augustinus (De baptismo 2, c. 1 [2]) zuerst Cyprians (Ep. 70, 3 ad Quintum) Worte an: Nec Petrus, quem primum Dominus elegit, et super quem aedificavit Ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcisione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut arroganter assumpsit, ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere. Nec despexit Paulum, quod Ecclesiae prius persecutor fuisset etc. Dann fährt er fort: Ecce ubi commemorat Cyprianus, quod etiam nos in scripturis sanctis didicimus, Apostolum Petrum, in quo primatus Apostolorum tam excellenti gratia praeeminet, aliter quam veritas postulabat de circumcisione agere solitum a posteriore Apostolo Paulo esse correctum. Die Bedeutung dieser Tat als Ausdruck der vollen apostolischen Gewalt hebt Pseudo-Ambrosius hervor (In Gal 2, 11): Quis eorum auderet Petro primo Apostolo, cui claves regni caelorum Dominus dedit, resistere, nisi alius talis, qui fiducia electionis suae sciens se non imparem, constanter improbaret, quod ille sine consilio faceret. Vgl. Tillmann, Jesus und das Papsttum, Köln 1910 (eine Antwort auf Schnitzers verneinende Frage und Schrift: Hat Jesus das Papsttum gestiftet? 3. Aufl., Augsburg 1910).

§ 16. Nähere Bestimmung des dem Apostel Petrus verliehenen Primates.

I. Der von Christus dem hl. Petrus verheißene und verliehene Primat ist nicht bloß ein Primat des Ranges und der Ehre (primus inter pares), sondern der höchsten Jurisdiktion, der vollen, souveränen, ordentlichen Gewalt und Autorität über die gesamte Kirche. Der Wortlaut, die Symbole und Gleichnisse, unter denen der Herr diese Übertragung und Aufgabe der dem Petrus gegebenen Gewalt andeutete, bezeichnen den Primat im genannten Sinne und schließen jede andere Auffassung aus.

1. Einzelne der Reformatoren waren geneigt, einen Primat der Ehre zuzugestehen. So Melanchthon (Ep. ad Camerarium, ed. Voegelinus, Lips. 1569, 148 151: vgl. Ellinger, Philipp Melanchthon. Ein Lebensbild, Berlin 1902, 294 299 354 ff. Dagegen Comment. zu Mt 16, 18 und Grisar, Luther II, Freiburg i. Br. 1911, 365. Wie Luther später das Bedürfnis nach dem Papsttum erkennen mußte, s. ebd. III 151 158 309 314), Salmasius ([† 1653] De primatu Papae) und die Schmalkaldener Artikel (bei Hase, Libri symbolici ecclesiae evang. 298 f. Melanchthonis Opera. ed. Bretschneider IV 271), auch viele unter den Anglikanern (Dublin Review vom Jahre 1867). Mark. Ant. de Dominis (De republica ecclesiast. II. X.

Lond. 1618) erkennt in dem Primat Petri nur einen Ehrenvorzug. Unter den extremen Gallikanern besonders L. Du Pin (De antiqua Ecclesiae disciplina dissertationes hist., Par. 1691, diss. 4, c. 1). Ihm folgt Just. Febronius (Nik. v. Hontheim) in seinem Werke De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis, Francof. 1763. Nach ihm primaevae Ecclesiae regimen collegiale fuit, non alia B. Petro collata fuit potestas quam Inspectionis et Directionis; er war nur primus Ecclesiae episcopus (t. II, c. 1, § 2). Vgl. Comment. in suam Retract. vom Jahre 1781 P. 1 2. Lessing (vgl. Jacobi, Werke II 334) nannte seine Behauptung „eine unverschämte Schmeichelei gegen die Fürsten; denn alle Gründe gegen die Rechte des Papstes seien entweder keine Gründe oder sie gälten doppelt und dreifach den Fürsten selbst". Ihm folgten Val. Eybel, Theoph. Ries, Riegger, Rautenstrauch u. a. sowie der Emser Kongreß der Erzbischöfe von Mainz, Trier, Köln und Salzburg, auf dem eine Punktation von 24 Artikeln beschlossen wurde, 1786, verworfen durch Pius VI. 1789. Vgl. Stigloher, Die Errichtung der päpstlichen Nuntiatur in München und der Emser Kongreß, Regensburg 1867. In Italien stellte Tamburini die Behauptung auf: B. Petri Romanique Pontificis Primatum haud verae ac propriae iurisdictionis esse, sed eiusdem speciei ac iura metropolitica et patriarchica; verurteilt 11. Januar 1796 und 6. September 1819. Vgl. Gerdil, Opera t. XII u. XIII.

2. Ist Petrus der Fels, welcher die ganze Kirche trägt und erhält, dann muß alles das ihm zukommen bezüglich der Regierung der Kirche, was dem Fundamente zukommt, auf welches der materielle Bau gegründet ist, d. h. die zusammenfassende Einheit und damit der Bestand der Kirche als solcher wird durch Petrus begründet und erhalten. Vgl. Gregor M., Ep. l. 7, ind. 15, ep. 40: Quis enim nesciat sanctam Ecclesiam in Apostolorum principis soliditate firmatam, qui firmitatem mentis traxit in nomine, ut Petrus a petra vocaretur? Cui veritatis voce dicitur: Tibi dabo claves regni caelorum. Cui rursus dicitur: Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos. Iterumque: Simon Ioannis, amas me? Pasce oves meas. Cyprian., Ep. 55, 14 ad Cornel. (ed. Hartel II 59): Navigare audent et ad Petri cathedram atque ad Ecclesiam principalem, ex qua unitas sacerdotalis exorta est; De unitate Eccl. n. 4: Super Unum aedificat (Dominus) Ecclesiam suam. . . . Exordium ab unitate proficiscitur, ut Ecclesia una monstretur; Ep. 70, 3 ad Iubaianum (73): Una est Ecclesia a Christo Domino super Petrum origine unitatis et ratione fundata. Ohne eine wahre und eigentliche Jurisdiktionsgewalt ist es unmöglich, die Einheit in der Kirche zu bewahren. Vgl. Hugo Grotius, Pro pace Eccl. tit. VII (Opp. ed. Basileae, IV 658); Discussio Rivetiani Apologetici (Opp. IV 695).

II. Wenngleich auch den übrigen Aposteln in Gemeinschaft mit Petrus der Herr verheißen: Was ihr immer binden werdet, soll gebunden, was ihr immer lösen werdet, soll gelöset sein (Mt 18, 18), und er auch zu ihnen gesprochen hat: Wie mich der Vater gesendet hat, also sende ich euch (Io 20, 21 22), so hat doch „Petrus, welcher, da alle übrigen Apostel in Unwissenheit waren, allein bekannte: Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (Hilar., In Matth. 15, 17), den Primat der persönlichen und ganz besondern Juris-

diktion allein empfangen. Und darum ist die Regierungsform der Kirche wesentlich eine monarchische.

1. M. de Barcos und A. Arnauld hatten folgende Thesis aufgestellt, verurteilt durch Dekret der Inquisition vom 24. Januar 1647 (Barcos, La grandeur de l'Église Romaine établie sur l'autorité de S. Pierre et de S. Paul, Paris 1645. Arnauld, De l'autorité de S. Pierre et de S. Paul, résidant dans le Pape leur successeur, Paris 1645): Propositionem hanc: „S. Petrus et S. Paulus sunt duo Ecclesiae principes, qui unicum efficiunt", vel: „sunt duo Ecclesiae catholicae coryphaei ac supremi duces summa inter se unitate coniuncti", vel: „sunt geminus universalis Ecclesiae vertex, qui in unum divinissime coaluerunt", vel: „sunt duo Ecclesiae summi pastores ac praesides, qui unicum caput constituunt", ita explicatam, ut ponat omnimodam aequalitatem inter S. Petrum et S. Paulum sine subordinatione et subiectione S. Pauli ad S. Petrum in potestate suprema et regimine universalis Ecclesiae, haereticam censuit et declaravit (Denz. n. 1091). Mark. Ant. de Dominis erklärte: disparitatem inter Apostolos esse humanum inventum, in S. Evangelio et divinis literis minime subsistens, was die Sorbonne im Jahre 1619 als häretisch und schismatisch bezeichnete. Auch Febronius hatte behauptet (a. a. O. II 347 f): Monarchicum statum Ecclesiae non convenire, quippe qui in despotismum facile declinet, indoli regiminis ecclesiastici repugnantem.

2. Über den Primat als ausschließliches Amt des Petrus vgl. Optat. Milev., De schism. Donat. 7, 3: Bono unitatis B. Petrus praeferri omnibus Apostolis meruit, et claves regni caelorum communicandas ceteris solus accepit. Leo M., Ep. 10 ad Episc. Vienn.: Huius enim muneris sacramentum ita Dominus ad omnium Apostolorum officium pertinere voluit, ut in B. Petro Apostolorum omnium summo principaliter collocaret, et ab ipso quasi quodam capite dona sua velit in corpus omne manare, ut exsortem se mysterii intelligeret esse divini, qui ausus fuerit a Petri soliditate recedere. Cyprian., De unitate Eccl. n. 4: Hoc erant utique et ceteri Apostoli, quod fuit et Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis. Sed exordium ab Unitate proficiscitur, ut Ecclesia una monstretur. Eben das Prinzip der Einheit, welches in Petrus ruht, hat die Unterordnung der Gewalt in den übrigen Aposteln zur notwendigen Folge. Er ist der oberste Hirte in der Kirche, nur Christo untergeben; die übrigen Hirten haben in Gemeinschaft mit ihm und darum in Unterordnung unter ihn die Kirche zu leiten. Eine Gewalt, die mehreren zugleich gegeben wird, hat eben in ihrer Teilung schon eine Grenze; eine Gewalt aber, die einem allein, über alle und ohne Beschränkung gegeben wird, ist eine Vollgewalt und hat keine andere Grenze als das übernatürlich-positive und das Naturgesetz. Vgl. Bossuet, Sermon sur l'unité de l'Église (a. a. O. VII 885): Cette première parole: „Tout ce que tu lieras", dite à un seul, a déjà rangé sous sa puissance chacun de ceux à qui on dira: „Tout ce que vous remettrez"; car les promesses de Jésus-Christ, aussi bien que ses dons. sont sans repentance; et ce qui est une fois donné indéfiniment et universellement, est irrévocable, outre que la puissance donnée à plusieurs porte sa restriction dans son partage; au lieu, que la puissance donnée à un seul, et sur tous, et sans exception, emporte la

plénitude; et n'ayant à se partager avec aucun autre, elle n'a des bornes que celles que donne la règle. „Nur Petrus empfing die Schlüssel der Kirche, nur ihm wurde die ganze Kirche wie ein wohlverwahrtes, geschlossenes Haus übergeben, nur ihm die Gewalt übertragen, in letzter Entscheidung in dieses Haus zuzulassen oder aus demselben auszuschließen; wie denn auch die Schlüssel eines Hauses, einer Stadt immer nur in den Händen eines einzigen sich befinden können, wenn auch die andern zu einzelnen Abteilungen des Hauses Schlüssel führen" (Döllinger, Christentum und Kirche, Regensburg 1860, 32).

3. Für die angebliche absolute Gleichheit der Apostel mit Petrus im Ausschluß des Primates beruft sich Reinkens (Die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche, Würzburg 1873, 45; s. auch H. Koch, Cyprian und der römische Primat, in Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 3. Reihe, V. Bd, Leipzig 1910) auf Cyprian., De unitate Eccl. n. 4: Et quamvis (Dominus) Apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: Sicut misit me Pater, et ego mitto vos etc., tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri Apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut Ecclesia Christi una monstretur. In den hervorgehobenen Worten liegt die Lösung. Diese Gleichheit aller Apostel mit Petrus empfängt ihre Einschränkung durch quamvis, tamen, sed, und es beweisen denn auch diese Worte nur eine Gleichheit in ratione apostolatus, nicht in ratione primatus.

4. Wenn wir die Primatialgewalt als Vollgewalt in der Kirche bezeichnen und als eine monarchische, so unterscheidet sie sich doch durch drei wesentliche Merkmale von der weltlichen Monarchie. a) Die Vollgewalt des Primates ist die höchste, aber nicht die einzige Gewalt; denn auch die Bischöfe als Nachfolger der Apostel sind „gesetzt vom Heiligen Geiste, zu regieren die Kirche Gottes" (Act 20, 28); Bernardus, De consideratione l. 3, c. 4 (17): Summa potestas, sed non sola. b) Sodann ist diese Gewalt bestimmt und geregelt durch die Fundamentalverfassung, die Christus durch sein Wort und sein Gesetz der Kirche verliehen; darum hat der Primas in der Kirche eine Gewalt, aber nur, wie sie „Dienern, Verwaltern und Stellvertretern" Christi (1 Cor 4, 1. 1 Petr 4, 10) zukommt. c) Endlich soll sie nicht geübt werden in Weise weltlicher Herrschaft, sondern in Demut und Liebe (Lc 22, 25 29), vor allem durch das Wort und die eigene Vorbildlichkeit des Hirten (1 Petr 5, 2—4).

III. Diese Autorität und Vollgewalt hat Christus unmittelbar und direkt dem Petrus übertragen und ihn dadurch über alle andern Apostel erhoben. Ebendeswegen hat er seine Gewalt wohl für die Kirche, aber nicht von der Kirche, als ihr Repräsentant und Mandatar. Dies konnte um so weniger der Fall sein, als sowohl bei der Verheißung wie der Verleihung des Primats an Petrus die Kirche erst auf Petrus zu gründen, keineswegs aber schon gegründet war. Gerade zu diesem Zwecke, zur Gründung und Erhaltung der Kirche als des einheitlichen Reiches Christi, wurde ihm und den Aposteln unter

ihm die Gewalt unmittelbar von Christus gegeben, nicht aber von der Kirche, weder von ihren Vorstehern und noch weniger von den gläubigen Gliedern.

1. Das bereits oben besprochene protestantische Prinzip von der Kirche als unmittelbarem Subjekt des Amtes fand frühzeitig auch seine Anwendung auf den Primat. E. Richter (De ecclesiastica et politica potestate liber unus, Par. 1611, verurteilt von Paul V. im Jahre 1613 und Gregor XV. im Jahre 1623) hatte folgende Thesen aufgestellt:

a) Christus hat in der Gründung seiner Kirche früher, unmittelbarer und wesentlicher (prius, immediatius et essentialius) dieser in ihrer Gesamtheit die Schlüssel gegeben als Petrus und den Aposteln.

b) Daher kommt die kirchliche Jurisdiktion primär, eigentlich und wesentlich (primario, proprie et essentialiter) der Gesamtkirche zu, dem römischen Papst und den Bischöfen dagegen nur als Werkzeugen, Dienern und Vollzugsorganen (instrumentaliter, ministerialiter et quoad exsecutionem), wie die Sehkraft dem Auge.

c) Nicht dem einen Petrus, sondern der Einheit hat Christus die unfehlbaren Schlüssel übergeben.

d) Die Kirche ist Monarchie in Bezug auf ihren Bestand (quoad statum), nicht aber in Bezug auf ihre Regierung; in dieser Beziehung ist sie eine Aristokratie, welche überhaupt die beste Regierungsform ist.

e) Petrus hat die Schlüssel vom Herrn empfangen nicht für sich, sondern für die Kirche und im Namen der ganzen Kirche; nicht als allgemeiner Hirt und Haupt, sondern als Diener (minister) und Vollzieher.

Diese Ideen kehren wieder bei M. A. de Dominis (De republica ecclesiast.), Launoi (Epist. l. 2, ep. 5 ad Hadrian. Vall.), Du Pin (De antiqua Ecclesiae disciplina diss. 6, § 1), van Espen (De censuris c. 2, § 1): Ipsa clavium potestas principaliter remanet et remansura est penes Ecclesiam, cui a Christo in persona Petri et Apostolorum data est, cuius nomine eam exercent ministri. Quesnel (Constit. dogm. „Unigenitus" d. 8. Sept. 1713, prop. 90): Ecclesia auctoritatem excommunicandi habet, ut eam exerceat per primos pastores de consensu saltem praesumpto totius corporis (Denz. n. 1440). Febronius (De statu Ecclesiae t. I, c. 1, § 6): Potestas clavium universitati Ecclesiae a Christo data est. Illam haec per ministros suos exercet, inter quos Rom. Pontifex primarius quidem est, nihilo tamen minus Universitati subordinatus (vgl. Denz. n. 1500). Und ebenso die Synode von Pistoja in der Constitutio „Auctorem fidei" prop. 2: Propositio, quae statuit, potestatem a Deo datam Ecclesiae, ut communicaretur pastoribus, qui sunt eius ministri pro salute animarum; sic intellecta, ut a communitate fidelium in pastores derivetur ecclesiastici ministerii ac regiminis potestas: — haeretica. Prop. 3: Insuper, quae statuit Romanum Pontificem esse caput ministeriale; sic explicata, ut Romanus Pontifex non a Christo in persona beati Petri, sed ab Ecclesia potestatem ministerii accipiat, qua velut Petri successor, verus Christi vicarius ac totius Ecclesiae caput pollet in universa Ecclesia: — haeretica (Denz. n. 1502 f). Friedrich (Das Wesen des Altkatholizismus, Karlsruhe 1873, 9): „Wir haben uns besonnen und gefunden, daß die Lehrgewalt in der Kirche durchaus nicht einem einzigen Manne, mag er auch Papst heißen, auch nicht den Bischöfen, selbst wenn sie auf einem allgemeinen Konzil versammelt sind, als solchen notwendig zukommt, daß sie ... in der Gesamtheit der Gläubigen ruhe."

2. Der Wortlaut der Bibeltexte läßt keine andere Deutung zu. Zu Petrus allein spricht der Herr an den drei Hauptstellen (Mt 16, 18; Lc 22, 32; Io 21, 17); ihm allein gibt er den bedeutungsvollen neuen Namen; ihn allein preist er selig wegen seines Bekenntnisses, das aus einer Offenbarung vom Vater stammt; den Petrus fragt er, ob er ihn mehr liebe als die übrigen

Apostel, und ihm, der in solcher Weise durch seine größere Liebe die übrigen Apostel überragt, überträgt er das Hirtenamt; ihn endlich stellt er als den Glaubensstärker den zu Stärkenden gegenüber. So wenig hat Petrus im Namen der übrigen die Gewalt empfangen, als er im Namen der übrigen seinen Glauben und später seine Liebe bekennt, als er im Namen der übrigen den Herrn verleugnet hat. Tertull., Scorpiace c. 10: Memento, claves Dominum Petro, et per Petrum Ecclesiae reliquisse. Fulgent., De remissione peccatorum l. 1, c. 19: In sola Ecclesia catholica datur et accipitur remissio peccatorum, ... quam super petram fundavit, cui etiam potestatem ligandi solvendique concessit, sicut beato Petro veritas ipsa veraciter repromittit dicens: Tu es Petrus etc.; vgl. De fide seu de regula verae fidei ad Petrum c. 3 (37): Poenitentia peccatori tunc prodest, si eam in Ecclesia catholica gerat, cui Deus in persona beati Petri ligandi solvendique tribuit potestatem. Nur insofern ist der Ausdruck caput ministeriale zu rechtfertigen, als dieses dienende und stellvertretende Verhältnis in Beziehung zu Christus gebracht wird.

3. In gewissem Sinne läßt es sich allerdings sagen, Petrus habe als Repräsentant der Kirche die Schlüssel empfangen; denn die Schlüssel sind ihm für die Kirche, zu ihrer Auferbauung gegeben (2 Cor 13, 10). August., Enarr. in Ps. 108, 1 18; Tract. 124, 5 in Ioan. Hinc ergo Petri excellentia praedicatur, quia ipsius universitatis et unitatis Ecclesiae figuram gessit (Petav., De theologicis dogmatibus t. IV: De hierarchia eccles. 3, 16). Gerade weil er das Haupt der Kirche ist, repräsentiert er sie, wie ein König sein Reich, der Vater sein Haus. Diesen Gedanken hebt Augustinus hervor (In Ps. 108): Cuius (Ecclesiae) ille agnoscitur in figura gestasse personam, propter primatum quem in discipulis habuit. Sermo 149, 7: Petrus enim in multis locis S. Scripturae apparet, quod personam gestet Ecclesiae, maxime illo in loco, ubi dictum est: Tibi dabo claves regni caelorum. ... Numquid istas claves Petrus accepit, et Paulus non accepit? Petrus accepit, et Ioannes et Iacobus non accepit et ceteri Apostoli? Aut non sunt istae in Ecclesia claves, ubi peccata cotidie remittuntur? Sed quoniam in significatione personam Petrus gestabat Ecclesiae, quod illi uni datum est, Ecclesiae datum est. Dem Irrtum der Novatianer und Montanisten gegenüber, welche leugneten, daß die Kirche die Gewalt habe, gewisse schwere Sünden zu erlassen, erklärten die Väter, die Schlüssel seien nicht bloß der Person Petri gegeben, so daß mit seinem Tode auch seine Gewalt erloschen wäre, sondern zum Besten der Kirche und daher eine bleibende Gewalt, die auf seine Nachfolger übergehe. Tertull., De pudicitia c. 21: Quia dixit Petro Dominus: Super hanc petram ... qualis es evertens atque immutans manifestam Domini intentionem, personaliter hoc Petro conferentem? Wie Augustinus, so Ambrosius (Enarr. in Ps. 38, 37): Tibi, inquit, dabo claves regni caelorum. Hoc Novatianus non audivit, sed Ecclesia audivit; ideo ille in lapsu, nos in remissione; ille in impoenitentia, nos in gratia. So ist Petrus als Schlüsselträger eine historische Realität und zugleich Typus der kirchlichen Gewalt, wie ihn Augustinus

als Symbol der streitenden Kirche und des tätigen Lebens bezeichnet, Johannes dagegen als Typus der triumphierenden Kirche und des beschaulichen Lebens (Tract. 124, 5 in Ioan.).

IV. Da dieser Primat von Christus unmittelbar dem hl. Petrus verliehen wurde, so ist derselbe nicht als eine apostolische oder kirchliche Institution zu betrachten, sondern vom Herrn unmittelbar eingesetzt und kraft göttlichen Rechtes in der Kirche.

1. Einen Primat auf Grund menschlichen Rechtes gab auch Melanchthon zu und selbst Luther (an Emser); unter den Anglikanern Blondel (De primatu in Ecclesia, Genevae 1641, 24). Als Produkt kirchenhistorischer Entwicklung und somit historisch berechtigt betrachten ihn viele neuere Protestanten. Vgl. hierüber Opp. S. Irenai, ed. Stieren II 150 f 265 ff.

2. Was die Kirche empfangen hat von Christus, ihre Gewalt, ihre Vollmachten, ihre Einheit und Unfehlbarkeit, wodurch sie eben die katholische Kirche ist, hat sie zunächst in und durch ihr Haupt empfangen; nicht aber hat ihr Haupt seine Gewalt von ihr empfangen. Leo M., In anniversario assumptionis suae sermo 4, 2: Christus numquam nisi per ipsum (Petrum) dedit, quidquid aliis negavit. Bonifat. I., Ep. 14, 2: Audio episcoporum quosdam, apostolico iure contempto, novum quidpiam contra Christi proprie praecepta tentare, cum se ab apostolicae sedis communione et, ut dicam verius, potestate separare nituntur (Migne, P. lat. 20, 777).

§ 17. Der Primat Petri nach den Vätern.

Der Väterbeweis für den dem hl. Petrus von Christus verliehenen Primat ergibt sich:

a) aus den Namen, die sie dem hl. Petrus beilegen; b) aus den Erklärungen derselben zu Mt 16, 18 und Io 12, 17 f; c) aus ihrer gemeinsamen Lehre von dem Zwecke des Primates in der Kirche; d) aus ihrer gemeinsamen Lehre von dem Fortleben Petri in seinen Nachfolgern.

1. Wegen dieses dem hl. Petrus vom Herrn verliehenen Primates wird er von den Vätern genannt: primus Apostolorum (August., Tract. 56, 1 in Ioan. Theodoret., In Genesin interrog. 110), caput Apostolorum (Optat. Milev., De schism. Donatist. 2, 3; 7, 3. Gregor. Nyss., Altera laudatio S. Stephani; Migne, P. gr. 46, 734); *ὁ κορυφαῖος τῶν ἀποστόλων, ὁ κορυφαιότατος τῶν ἀποστόλων* (Theodorus Mopsv., In Gal. 1, 18. Cyrill. Hieros., Catech. 2, 19. Epiphan., Haer. 59, 7. Euseb., In Ps. 68, 8); *ὁ πάντων αὐτῶν προκεκριμένος, τῶν λοιπῶν ἁπάντων προηγορῶν* (Euseb., Hist. eccl. 2, 14; vgl. Demonstratio evang. 3, 5); princeps Apostolorum, princeps Apostolatus (Hilar., In Matth. 7, 6. Ephraem., Sermones 56 adv. haereses); *ὁ κορυφαιότατος καὶ προστάτης τῶν ἀποστόλων, τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν κλειδοῦχος* (Cyrill. Hieros., Catech. 6, 15; 17, 27; 11, 3; 6, 25); fundamentum Ecclesiae (Hilar., In Ps. 131, 4. Ioan. Chrysost., Hom. 3, 5 in Matth.); pastor Ecclesiae (August., C. Faustum Manich. 22, 70. Ambros.,

In Ps. 43, 40); ὁ ἁλιεύσας τὴν οἰκουμένην (Ioan. Chrysost., Hom. 4 in illud: Vidi Dominum n. 3); ἡ κεφαλὴ τῆς φρατρίας ἐκείνης, ὁ τῆς οἰκουμένης ἁπάσης προστάτης, διδάσκαλος (Ioan. Chrysost., Hom. in illud: Hoc scitote n. 4); ὁ τῆς οἰκουμένης ἁπάσης προστάτης (ebd.); ὁ θεμέλιος τῆς Ἐκκλησίας (ebd.; Hom. in S. Ignatium Martyr. 1; In Act. hom. 3, 3); ἀρχηγὸς τῶν Ἀποστόλων (Epiphan., Haer. 51, 17); κορυφὴ τῶν Ἀποστόλων, πρῶτος ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ, ἡ πέτρα ἡ ἀῤῥαγής (Ioan. Chrysost., Ad Rom. hom. 29, 5; Hom. de poenit. 3, 4. Gregor. Naz., Carm. l. I, sect. 2, in laudem virg. V. 488); ὁ τῶν κλειδούχων ὁ πρωτοτόκος (Ephraem, In ss. Apost. III, Romae 1746, 464); πέτρα τῆς πίστεως καὶ θεμέλιος καὶ ὑποβάθρα τῆς κατὰ θεὸν ἐκκλησίας (Aster. in Apost. Petrum et Paulum, ed. Combefis I 142); ἡ τῶν Ἀποστόλων ἀκρότης, ἡ μεγάλη τῆς ἐκκλησίας κρηπίς (Maxim. Conf., De variis scripturae sacrae quaestionibus ac dubiis ad Thalassium q. 27; Migne, P. gr. 90, 356).

2. Siebzehn Väter, darunter die hervorragendsten der ersten vier Jahrhunderte, erklären Mt 16, 18 von der dem hl. Petrus über alle gegebenen Gewalt: Origen., In Matth. t. XIII, n. 31; Comment. in Rom. 5, 10. [Gegen die Behauptung Harnacks (Dogmengeschichte I⁴ 490), daß Origenes den Primat der römischen Bischöfe stillschweigend bekämpft habe, s. die Widerlegung bei Batiffol, Urkirche und Katholizismus, deutsch von Seppelt, 224 ff.] Tertull., De praescript. haeret. c. 22; De monogamia c. 8. Basilius (?), Sermo 7 de peccato 5. Epiphan., Ancoratus n. 9. Gregor. Naz. a. a. O. Cyrill. Alex., Comment. in Matth. 16, 16 18. Cyprian., De unitate Eccl. n. 4; Ep. 70, 3; 73, 6. Firmilian., Inter epist. Cypriani ep. 75, 16. Ambros., Enarr. in Ps. 40, 30; In Luc. 6, 97. Hieron., In Matth. 16, 18; Ad Damasum ep. 15; Ad Marcellum ep. 41. August., Retract. 1, 21 (?). Maximus Taurin., Hom. 1 in nativitatem Petri et Pauli. Gregor. Nyss. a. a. O. Asterius Amas., Hom. 8 (Migne, P. gr. 40, 268).

Ebenso bezüglich Io 21, 17: Origen., Comment. in Ep. ad Rom. 5, 10. Chrysost., Hom. 88 in Ioan.; die gesamte orientalische Kirche in ihrem Schreiben an Papst Symmachus (Mansi, S. Concil. collectio VIII 221). Cyprian., De unitate Eccl. c. 4. Ambros., Enarr. in Ps. 43, 40; Expos. in Ps. 118; Sermo 13, 3; In Luc. 50 185 ff. Gregor. M., Epist. l. 5, ind. 13, ep. 20.

3. Sie bezeichnen die Begründung und Erhaltung der Einheit in der Kirche als Zweck und Aufgabe des Primates: Iren., Adv. haer. 3, 3, 2. Gregor. Naz., Carmen de vita sua V. 37. Cyprian., Ep. 55, 13; De unitate Eccl. n. 4. Firmilian. a. a. O. Optat. Milev., De schismate Donatist. 3, 2. Pacian., Ep. 3 ad Sempronianum c. 11. Hieron., Adv. Iovin. 1, 26; Ad Damasum ep. 15.

4. Sie erklären, Petrus lebe fort auf seiner Kathedra und lehre die Kirche: Conc. Ephes. actio III. Conc. Constantinop. III. actio XVIII. Petrus Chrysologus, Ep. ad Eutychem presb., inter epist. Leonis I. ep. 25: Beatus Petrus, qui in propria sede et vivit et praesidet, praestat quaerentibus fidei veritatem.

Vgl. Ballerini, De vi ac ratione primatus Rom. Pontificum c. 12 f. Theoph. Reynaud, Corona aurea super caput Rom. Pont. (Opp. X 9 f). Gerdil, Opp. t. XII XIII XV. Benettis, Privilegiorum Rom. Pontifici collatorum vindiciae I 43 f; II 176 f; III 20 f.

Zweites Glied.

Der Primat des römischen Papstes als Nachfolgers Petri.

Die katholische Lehre ist ausgesprochen im Conc. Vatic., Sess. IV, Constit. dogm. I. de Ecclesia Christi cap. 2 f:

Quod autem in beato Apostolo Petro princeps pastorum et pastor magnus ovium Dominus Christus in perpetuam salutem ac perenne bonum Ecclesiae instituit, id eodem auctore in Ecclesia, quae fundata super petram ad finem saeculorum usque firma stabit, iugiter durare necesse est. „Nulli" sane „dubium, immo saeculis omnibus notum est, quod sanctus beatissimusque Petrus, Apostolorum princeps et caput fideique columna et Ecclesiae catholicae fundamentum, a Domino nostro Iesu Christo, Salvatore humani generis ac Redemptore, claves regni accepit: qui ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus", episcopis sanctae Romanae Sedis, ab ipso fundatae eiusque consecratae sanguine, „vivit" et praesidet „et iudicium exercet" [Conc. Ephes., actio III]. Unde quicumque in hac cathedra Petro succedit, is secundum Christi ipsius institutionem primatum Petri in universam Ecclesiam obtinet. „Manet ergo dispositio veritatis, et beatus Petrus in accepta fortitudine petrae perseverans suscepta Ecclesiae gubernacula non reliquit" [Leo M., Sermo 3, 3]. Hac de causa ad Romanam Ecclesiam „propter potentiorem principalitatem necesse" semper fuit „omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles" [S. Iren., Adv. haer. 3, 3], ut in ea Sede, e qua „venerandae communionis iura" [Conc. Aquil. inter epist. S. Ambros. ep. 11, n. 4] in omnes dimanant, tamquam membra in capite consociata, in unam corporis compagem coalescerent.

Si quis ergo dixerit, non esse ex ipsius Christi Domini institutione seu iure divino, ut beatus Petrus in primatu super universam Ecclesiam habeat perpetuos successores; aut Romanum Pontificem non esse beati Petri in eodem primatu successorem: anathema sit (Denz. n. 1824 f).

§ 18. Permanenz des Primates in der Kirche.

I. Der Zweck des dem Petrus verliehenen Primates ist kein anderer als die Begründung und Erhaltung der Einheit in der Kirche. Ist nun die Einheit ein wesentliches und bleibendes Merkmal der wahren Kirche Christi, so muß auch der Primat als das von Christus gewollte, die Einheit wirkende und erhaltende Prinzip eine wesentliche und bleibende Institution in der Kirche sein, d. h. immer wird Petrus einen Nachfolger haben, auf den die jenem gegebene Gewalt nach göttlichem Recht übergeht.

1. Eine den gemäßigten Protestanten sehr geläufige Deutung der betreffenden Schrifttexte ist jene, welche dem Petrus gewisse Vorzüge und Gewalten zuerkennt, aber nur als rein persönliche, die ebendarum mit dem Tode des Apostels erloschen seien. Unter den älteren Salmasius (De primatu appar. 2), unter den deutschen Thiersch, Olshausen, Schelling, Zahn (Das Evangelium des Matth.², Leipz. 1905, 547) u. a.

2. Wie sehr das Wesen der Kirche zusammenhängt mit ihrer Einheit, geht aus dem Worte des hl. Johannes Chrysostomus hervor (Hom. 1, 1 in Ep. I. ad Cor. 1): „Der Name Kirche besagt Einheit und Übereinstimmung"

(τὸ γὰρ τῆς Ἐκκλησίας ὄνομα οὐ χωρισμοῦ, ἀλλ' ἑνώσεώς ἐστι καὶ συμφωνίας ὄνομα). Urbild dieſer Einheit iſt der eine Gott, die Einheit der drei göttlichen Perſonen unter ſich; was die Sünde geſpalten, ſoll die Gnade wieder zuſammenführen in das eine Reich Chriſti, eine Familie, Glieder an dem einen myſtiſchen Leibe (Io 5, 19; 11, 52; 10, 16; 17, 11. 1 Cor 12, 12—20; 10, 17. Eph 4, 4—24 [oben S. 489 ff]). Die Worte, in denen der Herr um die Einheit der Kirche gebetet hat, ſtellen dieſe als das Kennzeichen der wahren Kirche und Offenbarung hin. Io 17, 11: Pater sancte, serva eos in nomine tuo, quos dedisti mihi, ut sint unum, sicut et nos. 21: ... ut credat mundus, quia tu me misisti. Ebendarum hat dieſes ſein Gebet ſeine Bedeutung und Wirkung nicht bloß für die Apoſtel; denn dieſe waren vorübergehend, die Kirche aber ſollte bleiben bis ans Ende und immer aufs neue in der Einheit des Glaubens dem myſtiſchen Leibe des Herrn Glieder anfügen. Es ſind Worte, in denen Chriſtus die weſentliche und fundamentale Verfaſſung ſeiner Kirche darſtellt und zugleich durch ſein ſtets erhörtes Gebet wirkt. Und dies um ſo mehr, als bei den hohen Privilegien der Apoſtel, der perſönlichen Inſpiration und Heiligkeit des Lebens die Gefahr einer Spaltung ferner lag als je, die aber deſto mehr ſich näherte, als mit dem Schwinden des apoſtoliſchen Zeitalters die ordentliche Regierungsgewalt in der Kirche ſich zu betätigen hatte.

3. Die Lehre von der kirchlichen Einheit und dem Primat als der werkzeuglichen und ſichtbaren Urſache desſelben bildet daher den Inhalt des Werkes Cyprians De unitate Ecclesiae; die Stelle im Anfang desſelben c. 4: Primatus Petro datur hat nach der gewöhnlichen Meinung erſt Mitte des 6. Jahrhunderts in Rom in die Handſchriften Eingang gefunden. Chapman (Revue Bénédictine 1902 und 1903) möchte ſie als ſpäteren Zuſatz Cyprians anläßlich einer neuen Ausgabe ſeiner Schrift anſehen (vgl. Bardenhewer, Geſchichte der altchriſtlichen Literatur II 415. Batiffol, Urkirche und Katholizismus 374. Harnack in der Theol. Literaturzeitung 1903, 262 f. H. Koch, Cyprian und der römiſche Primat 158 ff). Darum iſt nach demſelben der Epiſkopat einer, cuius a singulis in solidum pars tenetur (ebd. c. 5), und die Kirche eine, quae in multitudinem latius incremento foecunditatis extenditur. Jeder Biſchof hat zwar den Epiſkopat über einen beſtimmten Teil der Geſamtkirche, aber nicht als getrennt von ihr, ſondern in Gemeinſchaft mit allen andern Biſchöfen und darum vor allem mit jenem, welchem die kirchliche Vollgewalt übertragen wurde; ebendadurch aber auch in Unterordnung unter ihn. Vgl. Ep. 70, 3: Una Ecclesia a Christo Domino super Petrum origine unitatis et ratione (dem Urſprung und der Verfaſſung nach, ratio = Verfaſſung; vgl. Ep. 27 [ed. Hartel II 33]. Cicero, De oratore 1, 46: regendae reipublicae ratio. De oratore 3, 3: ratione naturae) fundata. Aus der Kathedra Petri iſt die Einheit des Prieſtertums hervorgegangen. Ep. 55, 14 ad Cornel. (ed. Hartel 59): Ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est. Ep. 73, 11: Ad Ecclesiam, quae una est, et super unum, qui et claves eius accepit, Domini voce fundata est. Ep. 40, 5 (ed. Hartel 43): Deus unus est et Christus unus et cathedra una super Petrum Domini voce fundata. Ep. 73, 7: Petro primum Dominus,

super quem aedificavit Ecclesiam, et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit. Auf Petrus ist die Kirche gebaut (aedificavit Dominus Ecclesiam suam, Ep. 71, 3), auf ihn ihr Fundament gelegt (fundamenta Ecclesiae collocata sunt, Ep. 75, 17).

Die Behauptung Dodwells (Dissertationes Cyprianicae diss. VII, Lond. 1684, p. 155) und aus ihm Reinkens' (Die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche, Würzburg 1873), es handle sich hier nur um die Einheit der Einzelkirche, wurde schon von Prudentius Maran (Praefatio in Opp. S. Cypriani) widerlegt und widerspricht den ausdrücklichen Worten Cyprians (De unitate Eccl. c. 5). Die Kirche per orbem totum radios suos porrigit, in universam terram, per totum mundum, ubique coniuncta catholicae Ecclesiae unitas, coepiscoporum corpus et Ecclesiae unitas (Ep. 52 ad Antonium; ed. Hartel 55). Wer von der Einheit der Bischöfe sich trennt, trennt sich von der Einheit der Kirche: a coepiscoporum suorum et ab Ecclesiae unitate descisceret (ebd. c. 24), qui se ... ab Ecclesiae vinculo atque a sacerdotum collegio separat (ebd. c. 25). Er erklärt ausdrücklich, diese Einheit umfasse alle Partikularkirchen (Ep. 69, 7 ad Florentiam; ed. Hartel 66): Ecclesiae universae per totum mundum nobis unitatis vinculo copulatae. Seine und des Papstes Kornelius Kirche ist nur eine Kirche (Ep. 57, 1 ad Cornelium; a. a. O. 60): cum nobis et Ecclesia una sit et mens iuncta et individua concordia. In dieser Gemeinschaft mit dem Römischen Stuhle besteht das Wesen der Katholizität (Ep. 45, 3 ad Cornelium; a. a. O. 48): ut te universi collegae nostri et communicationem tuam, id est catholicae Ecclesiae unitatem pariter et caritatem probarent. Vgl. B. Jungmann, Dissertationes selectae in Hist. eccles. t. I, diss. 4, n. 40 f, Ratisbonae 1880—1886. Immerhin bemerkt Batiffol (Urkirche und Katholizismus, deutsch von Seppelt 372), man sage richtiger, daß der Traktat de unitate ecclesiae als Gelegenheits- und Streitschrift „nicht ein System der Gesamtkirche ausdrücke, sondern sich nur bemühe, den Satz zu beweisen, daß es in einer Kirche nur für einen Bischof Platz gibt. Doch ziele der Traktat nicht auf ein beliebiges Schisma, sondern auf das des Novatian in Rom ab. Vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II 413.

Pacian. Ep. 3 ad Sempronianum c. 11: Christus redete den einen an ad unum ideo, ut unitatem formaret ex uno. Optat. Milev., De schism. Donat. 7, 3: Bono unitatis beatum Petrum ... praeferri Apostolis omnibus meruit. Hieron., Adv. Iovin. 1, 27: Propterea inter duodecim unus eligitur, ut capite constituto schismatis tolleretur occasio. Von Petri Sitz gehen, wie die Wasser de natali suo fonte, alle Kirchen aus (Innocentius I., Ep. 29 ad Conc. Carthag.); hier entspringt die Würde und das Ansehen des bischöflichen Namens, per quem et Apostolatus et Episcopatus in Ecclesia coepit exordium (derſ., ad Victricium Rothomag. c. 2).

4. Nicht allmählich sollten die Einzelkirchen zur großen einen Gesamtkirche zusammentreten, sondern von einem sichtbaren, durch Christus selbst eingesetzten Mittelpunkte und Einheitsprinzip aus und in steter Gemeinschaft mit diesem sollte die Kirche als die eine alle Länder und alle Zeiten umfassen. So ist der Primat der Grundstein, auf welchem die sichtbare Kirche des Neuen Bundes sich erhebt, der sie trägt, stützt und in Einheit bewahrt, nicht aber bloß der im Laufe der Jahrhunderte erst hervortretende Schlußstein. *Διὰ τί καὶ τὸ αἷμα ἐξέχεεν; Ἵνα τὰ πρόβατα κτήσηται ταῦτα, ἃ τῷ Πέτρῳ καὶ τοῖς μετ' ἐκεῖνον ἐνεχείρισεν* (Ioan. Chrysost., De sacerdotio 2, 1). Ehe noch das blutige Opfer vollbracht und die Kirche gegründet ward, war

dieser Grundstein für die einige Kirche schon auserwählt, der oberste Hirte schon aufgestellt, der die Gläubigen zu einer Herde Christi sammeln sollte. Institutio universalis nascentis Ecclesiae de B. Petri sumpsit honore principium, in quo regimen eius et summa consistit (Bonifat. I., Ep. 14, 1 ad Episc. Thess.; ed. Coustant, Epist. Rom. Pont. I 1037). Sowenig darum die Gemeinde das Amt gebildet, sondern das Amt die Gemeinde, so wenig hat die eins gewordene Kirche den Primat instituiert als den sichtbaren Ausdruck und das Produkt dieser Einheit, sondern dieser war das energische Prinzip, welches die vielen in Einheit zusammenfaßte. Daher Leo M., Ep. 10, 1 ad Episc. Vienn.: Exsortem se mysterii intelligeret esse divini, qui ausus fuisset a Petri soliditate recedere. Hieron., Adv. Iovin. 1, 26: Propterea inter duodecim unus eligitur, ut capite constituto schismatis tollatur occasio. Cyprian., Ep. 40, 5 (ed. Hartel 43): Quisquis alibi collegerit, spargit; adulterum est, impium est, sacrilegum est, quodcumque humano furore instituitur, ut dispositio divina violetur. Hieron., Adv. Lucifer. n. 9: Ecclesiae enim salus in summi Sacerdotis dignitate pendet, cui si non exsors quaedam et ab omnibus eminens detur potestas, tot in Ecclesia efficientur schismata, quot sacerdotes.

II. Ist die Begründung und Erhaltung der Einheit in der Kirche der Zweck, um dessentwillen Christus den Primat eingesetzt hat, so ist die Nachfolge im Primat göttlicher Institution. Das Fundament muß währen, solange die Kirche währt; die Schlüsselgewalt muß bleiben, solange die Kirche ihrer bedarf; ein oberster Hirte muß sein, solange eine Herde ist, die geleitet werden soll.

1. Unter den neueren Protestanten sind nicht wenige dem Primat in seiner historischen Bedeutung gerecht geworden; sie erblicken in ihm nicht mehr ein bloßes Produkt der Usurpation und des Betruges, sondern anerkennen ein historisches Recht des Papsttums (vgl. Planck, Geschichte der Entstehung und Ausbildung der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, 5 Bde, Hannover 1803—1809. Engelhardt, Kirchengeschichte, 1. Tl, Erlangen 1803, S. 312). Die Reinheit des Glaubens auf dem Römischen Stuhle, der Schutz, den die verfolgten Rechtgläubigen hier fanden, Regierungsweisheit und Tugend der Päpste sowie die Verlegung des kaiserlichen Sitzes nach Byzanz sind nach ihnen die Faktoren, aus denen die spätere Stellung der römischen Bischöfe sich herausgebildet hat. Rothe (Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, Wittenberg 1837, 311 ff) gibt zu, der Episkopat sei eine Institution der Apostel, von diesen nach dem Sturze des Tempels und der Stadt ins Leben gerufen; aus ihm habe dann der Primat als eine notwendige Folgerung sich entwickelt. Ähnlich Köhler in Die christliche Welt 1901, 120 ff. Theolog. Literaturzeitung 1904, 667 und: Beweis des Glaubens, 1903 ff, in der kritischen Anmerkung zu Rieks, Das Papsttum eine göttliche Institution? Die Hypothese Friedrichs dagegen (Zur ältesten Geschichte des Primates in der Kirche, Bonn 1879) von einem Primat des Bischofs von Jerusalem bis zum Untergange dieser Stadt im Jahre 135, worauf dann erst die römischen Bischöfe versucht hätten, mit Hilfe der Simonssage und der Klementinen an ihre Stelle zu treten, entbehrt jeder historischen Begründung.

2. Was oben (S. 568 ff) als ein Gegenbeweis gegen den Primat angeführt wurde, bestätigt das soeben Gesagte. Darum haben einzelne Väter erklärt, die

Schlüssel seien der Kirche gegeben, Petrus sei der Repräsentant der Kirche usf., um so die Permanenz des Primates und der in ihm enthaltenen Vollmachten sowie das göttliche Recht seiner Nachfolge darzutun. Vgl. Petavius, De theol. dogmatibus: De eccles. hierarchia 3, 16. Darum hat Christus versprochen, mit Petrus und den Aposteln zu sein bis ans Ende, damit der Kirche nie mangle der Oberhirte im Kreise der übrigen Hirten, der Schlüsselträger, der allgemeine Lehrer und Glaubensstärker, nie vertrockne die Quelle der Einheit. Diesen Gedanken spricht Petrus Chrysologus aus (Ad Eutychem presb., inter epist. Leonis M. ep. 25; vgl. S. 571). Philippus Legatus in Conc. Ephes. actio III (bei Mansi, S. Concil. collectio IV 1295): Nulli dubium, immo saeculis omnibus notum est, quod sanctus beatissimusque Petrus, Apostolorum princeps et caput fideique columna et Ecclesiae catholicae fundamentum a D. N. I. Chr. claves regni caelestis accepit, solvendique et ligandi peccata potestas ipsi data est, qui ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus vivit et praesidet et iudicium exercet. Leo M., Sermo 3, 3: Petrus in accepta fortitudine petrae perseverans, suscepta Ecclesiae gubernacula non reliquit; Sermo 5, 4: (Petrus) sedi suae praeesse non desinit; Sermo 3, 2: ut omnes proprie regat Petrus, quos proprie regit et Christus. Was darum dem Petrus verheißen, gegeben und aufgetragen wurde, ist in gleicher Weise seinen Nachfolgern im Primat verheißen, gegeben und aufgetragen, die ihm gegebene Vollgewalt geht nach göttlichem Recht, Christi Willen und Gesetz auf seine Nachfolger über. So ist Petrus gestorben, und doch lebt Petrus fort in seinen Nachfolgern. Der römische Papst ist Petrus, Vicarius Petri; daher der Ruf der Väter: Petrus per Leonem locutus est (Conc. Chalced. actio II); Petrus per Agathonem locutus est (Conc. Constantinop. III. actio XVIII). Vgl. Leo M., Sermo 4, 2 de assumptione sua. Coustant, Epist. Rom. Pontificum, praef. n. 18. Bossuet, Méditations sur l'Évangile, 80e médit. (Oeuvres II, Bar-le-Duc 1877, 516).

§ 19. Der römische Bischof Nachfolger Petri.

I. Die Ankunft des hl. Petrus zu Rom, sein Aufenthalt und Wirken daselbst als Bischof sowie sein Martertod ist eine so stark beglaubigte historische Tatsache, und deren Gewißheit so innig mit der ganzen ältesten Kirchengeschichte verflochten, daß deren Leugnung einer Leugnung des gesamten kirchlichen Altertums gleichkommt.

Als Paulus seinen Brief an die Römer schrieb (58), war dort schon „der Grund gelegt" (Rom 15, 20—24). Wahrscheinlich ist das Christentum durch gläubig Gewordene in Rom verbreitet worden, ehe ein Apostel dahin kam. Bei der Bedeutung der Stadt Rom ist es natürlich, daß die Apostel bald die Missionierung dieser Stadt ins Auge faßten. Die Bemerkung des hl. Paulus, daß der Glaube der Römer in der ganzen Welt berühmt sei (Rom 1, 8), läßt die Gemeinde als so bedeutend und so fest organisiert erscheinen, daß man nicht

annehmen kann, sie habe der apostolischen Fürsorge ganz entbehrt. Die Angabe der Apostelgeschichte über die Wirksamkeit des hl. Petrus läßt genügend Raum, eine frühzeitige Reise desselben nach Rom anzunehmen. Sie schweigt über Petrus nach der Taufe des Cornelius; sonach ergibt sich ein Zeitraum von drei Jahren für die Reise nach Rom und zurück, in welche die Tradition die Missionstätigkeit Petri zu Rom verlegt; seine Reise nach Rom nach der Gefangenschaft zu Jerusalem ist wahrscheinlicher (Aberle, Hagemann) als vor derselben (Act 12, 17: *καὶ ἐξελθὼν ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον*). Die Unbestimmtheit der Ortsangabe ist als Vorsicht und als für die Leser deutlich bei Rom, nicht aber bei Antiochien wohl begreiflich. Seine Ankunft in Rom fällt nach Orosius (Historiarum adv. paganos l. 6, 6) exordio regni Claudii, d. i. im Jahre 41 oder 42, da bald darauf (49) die Juden aus Rom vertrieben wurden. Laktantius berichtet (De mortibus persecutorum c. 2), daß Petrus erst unter der Regierung des Nero, also Ende 54 oder Anfang 55, nach Rom gekommen sei. 1 Cor 1, 52 zeigt, daß in jener Zeit der Name des Kephas im Westen bekannt und geehrt war. Der aus „Babylon" datierte erste Brief des Apostels gibt Gewißheit von seinem Aufenthalt zu Rom (1 Petr 5, 13): Salutat vos Ecclesia, quae est in Babylone coelecta; nach dem typischen Sprachgebrauche (Euseb., Hist. eccl. 2, 15. Apc 17, 1 5 9 18) wurde Rom so bezeichnet. An Babylon am Euphrat ist schon deswegen nicht zu denken, weil es zu jener Zeit keine Juden mehr daselbst gab (Fl. Iosephus, Antiquitates 18, 9) und die Stadt selbst, namentlich durch die Konkurrenz von Nearda und Nisibis, eine große Einöde geworden war (Plinius, Hist. natur. 6, 26. Strabo, Geogr. 16; ed. Meineke III 1028 [am Rand C 738]). Mit ihm war Markus (1 Petr 5, 13. Col 4 10. Phm 24), von dem Papias bezeugt, daß er nach Anleitung des Petrus sein Evangelium geschrieben habe.

Daß er hier den Martertod fand, bezeugt das ganze kirchliche Altertum. „Die Gründe, mit denen man diese Zeugnisse bestritten, sind auf einem andern Boden als dem der historischen Forschung gewachsen." Die Andeutung über den Tod des Petrus im Johannesevangelium (21, 19) darf als eine apostolische Bestätigung der traditionellen Berichte über ihn gelten. Ignatius von Antiochia setzt die Anwesenheit Petri in Rom unzweifelhaft voraus (Ad Rom. c. 4): „Nicht wie Petrus und Paulus befehle ich euch *(διατάσσομαι ὑμῖν)*, sie waren Apostel, ich aber bin ein Verurteilter." Clemens Rom., Ep. I ad Corinth. 5. Dionysius von Korinth und der römische Presbyter Cajus bei Euseb., Hist. eccl. 2, 25. Bei dem innigen Verkehr der Kirche von Korinth mit der römischen hat das Zeugnis des Dionysius den höchsten Wert. Cajus weist auf die Gräber *(τρόπαια)* der Apostel zu Rom hin (Euseb. a. a. O. 2, 25). Er stellt die Gründung der Kirche von Rom durch die beiden Apostel als eine allgemein anerkannte Tatsache dar. Hippolytus, Philosophumena seu Refutatio omnium haeresium 6, 20 (von dem Zusammentreffen des Petrus mit Simon Magus). Tertull., De praescript. haeret. c. 36; Adv. Marcion. 4, 5. Cyprian. passim. Er starb *ἐπὶ τῶν ἡγουμένων* (Clemens Rom. a. a. O.), unter den Prätoriumspräfekten Tigellinus und Nymphidius Sabinus, zur Zeit der Abwesenheit Neros in Griechenland im Jahre 67.

Beachtenswert ist, daß, wo es sich um die Sukzession auf dem römischen Bischofsstuhl handelt, Petrus allein, wo es sich um die Zeugen des Glaubens für Rom handelt, Petrus und Paulus zusammen genannt werden. Die Bemerkungen der Juden Paulus gegenüber (Act 28, 17—21) beweisen nur die Behutsamkeit derselben nach den Schrecken der Verbannung.

Vgl. Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten, Freiburg i. Br. 1864, 627 ff. A. Hilgenfeld gegen Lipsius in Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1872, 349 ff; 1876, 56 ff; 1877, 561 ff. Joh. Schmid, Petrus in Rom oder Novae vindiciae Petrinae, Luzern 1892. Wilpert, Das Grab des hl. Petrus im Lichte der geschichtlichen Wahrheit, Bonn 1907. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter I, Freiburg i. Br. 1901. Esser, Des hl. Petrus Aufenthalt, Episkopat und Tod zu Rom, Breslau 1889. Hollweck, Der Apostolische Stuhl und Rom, Mainz 1895. Kneller, St Petrus, Bischof von Rom (Zeitschr. für kathol. Theol. 1902, 33 225). Die chronologischen Aufstellungen Kellners (Jesus von Nazareth und seine Apostel im Rahmen der Zeitgeschichte, Regensburg 1908; Tradition, geschichtliche Bearbeitung und Legende in der Behandlung der Chronologie des apostol. Zeitalters, Bonn 1909): Petrus † 55, Paulus † 57 zu Rom, erheben sich auf unsichern Grundlagen und verengen den Zeitraum für die Wirksamkeit des hl. Paulus in einer der inneren Chronologie des Neuen Testaments und der Beschreibung der paulinischen Wirksamkeit nicht angemessenen Weise. Vgl. zum Werk Kellners: Theol. Revue 1908, 549.

II. Da nach Christi Willen und Anordnung der Primat als eine bleibende Institution in der Kirche auf Petri Nachfolger übergehen sollte, so kann kein anderer Bischof auf die in Petrus eingesetzte Primatialgewalt einen Anspruch erheben, außer der Bischof von Rom als einzig rechtmäßiger Nachfolger Petri. Durch Petrus ist der Primat für immer und unlösbar mit dem Episkopat der Stadt Rom vereinigt und so der römische Primat und Episkopat tatsächlich eins. Darum besitzt der römische Papst den Primat nach göttlichem Rechte, nicht aber auf Grund kirchlicher Bestimmung, noch weniger auf Grund politischer und historischer Verhältnisse.

1. Allerdings hat Christus nicht direkt und unmittelbar durch sich selbst dem römischen Bischofe den Primat verliehen; vielmehr wird letzterer jenem vermittelt durch die Reise Petri nach Rom und die Wahl dieser Kirche zu seiner Episkopalkirche. Aber wie vieles ist nicht de iure divino, was zu seiner Existenz eine menschliche Tatsache voraussetzt, aber alsbald dann iure divino besteht, z. B. die Ordination, Konsekration; vgl. M. Canus, De locis theol. l. 2, 6. Die Nachfolge selbst ist iuris divini, weil von Christus gewollt und angeordnet, indem er in Petrus den Primat instituierte, welcher dauern sollte bis ans Ende; wer daher rechtmäßigerweise Petrus nachfolgt, empfängt von Christus den Primat. Wäre Petrus zu Antiochien gestorben (vgl. Hieron., De viris illustr. c. 1), dann hätte er zugleich mit seinem Episkopat auch den Primat jener Kirche als Erbe hinterlassen; da er aber nach Rom zog, trug er in seiner Person den Primat auf diese Kirche über.

2. Die Frage, ob diese Tatsache als eine rein menschliche zu bezeichnen sei oder ob die Wahl Roms, wie die Väter annehmen, nicht ohne eine besondere providentielle Leitung stattfand, ist aus natürlicher und historischer Wissenschaft nicht zu beantworten. Autori-

tative Erklärungen stützen die Darstellung Gerdils (Animadversiones in Commentarium a Febronio editum in suam Retractationem pos. 9): In primatus nexu cum Romana Sede factum humanum in eo situm est, quod eam Petrus propriam sibique ultimam Sedem elegerit, quod ipsum etiam divino instinctu et monitu fecisse credi fas est. Leo M., Sermo 82, 3 de Apol. Petri et Pauli: Beatissimus Petrus, princeps Apostolici ordinis, ad arcem Romani destinatur imperii, ut lux veritatis, quae in omnium gentium revelabatur salutem, efficacius se ab ipso capite per totum mundi corpus effunderet. Leo XIII., Encyclica „Properante ad exitum" d. 11. Maii 1899: Unam enim ex omnibus romanam urbem ad munera excelsiora atque altiora humanis delegit sibique sacravit servator humani generis Christus. Hic domicilium imperii sui non sine diuturna atque arcana praeparatione constituit (Rundschreiben, 5. Sammlung, 158). Thom., S. th. 3, q. 35, a. 7 ad 3: Ut Dominus suam potestatem magis ostenderet, in ipsa Roma, quae caput mundi erat, etiam caput Ecclesiae suae statuit in signum perfectae victoriae, ut exinde victoria derivaretur in universum mundum. Suarez, De fide disp. 10, sectio 3, n. 10. Gregor. de Valentia, Comment. theol. t. III, De fide disp. 1, q. 1, punct. 7, § 37. Benedictus XIV., De Synodo dioecesana II, 1, 1. Über die Bedeutung Roms als Primatialkirche vgl. Görres, Die Triarier H. Leo, Ph. Marheineke und K. Bruno, Regensburg 1838, 93. Hagemann, Die römische Kirche 691.

3. Darum schreibt Nikolaus I. an Kaiser Michael (Ep. 8): Privilegia illius sedis perpetua sunt; divinitus radicata atque plantata sunt; impingi possunt, transferri non possunt; trahi possunt, evelli non possunt. Und Xystus III. (Ep. ad Ioan. Antioch.; ed. Coustant I 1260): Beatus Apostolus Petrus in successoribus suis, quod accepit, hoc tradidit. Ratione Petri, wie der Dominikanergeneral auf dem Konzil von Florenz sagte, besitzt die Kirche von Rom die Primatialgewalt; nicht wegen der Größe der Stadt oder durch Konzilienbeschlüsse, noch durch Gunst der Kaiser oder infolge kirchenhistorischer Entwicklung. Über den Gedanken, daß der weltliche Glanz einer Stadt ihr eine geistliche Präeminenz geben könne, sagt Gelasius I. (Ep. 26, 10; ed. Thiel I 405): Risimus, quod praerogativam volunt Acacio comparari, quia episcopus fuerit regiae civitatis. . . . Alia potestas est regni saecularis, alia ecclesiasticarum distributio dignitatum. Ep. 42, 1 (Decr. in Conc. Rom.; ed. Thiel I 455): Quamvis universae per Orbem (diffusae) catholicae Ecclesiae unus thalamus Christi sit, sancta tamen Romana Ecclesia nullis synodicis constitutis ceteris Ecclesiis praelata est. Ep. 12, 2 ad Anastasium Imperatorem (ed. Thiel I 352): Si cunctis generaliter sacerdotibus . . . fidelium convenit corda submitti, quanto potius sedis illius praesuli consensus est adhibendus, quem cunctis sacerdotibus et divinitas summa voluit praeeminere et subsequens Ecclesiae generalis iugiter pietas celebravit. Gegen die Einrede, es seien dies Selbstzeugnisse der Päpste, bemerkt Bossuet (Defensio Declarationis Cleri Gallicani III 10; Oeuvres XII, Bar-le-Duc 1873, 550): Ich bekenne, daß ich die Lehre und die Überlieferung der Päpste über die Apostolische Majestät glaube, da sie über ihren Stuhl nicht mehr aussagen als die übrigen Bischöfe, und die ganze Kirche des Orients sowohl als auch des Okzidents es gleichfalls tut. Im gegengesetzten Falle würde man mit gleichem Rechte sagen können, auch den entBischöfen und Priestern sei nicht zu glauben, wenn sie sich über die Ehre des Priestertums aussprechen.

4. Wohl war auch Paulus zu Rom und starb dort den Martertod zugleich mit Petrus; aber seine außerordentliche Sendung erlosch mit ihm zu Rom; „verbunden für immer mit der obersten Kathedra Petri, dem sie von Anfang an untergeordnet war, sollte sie der römischen Kirche ihre höchste Autorität und Herrlichkeit verleihen" (vgl. Bossuet, Sermon sur l'unité de l'Église; Oeuvres VII 883).

5. Hierauf gründet die Bestimmung des vierten Konzils vom Lateran (1215): Romana Ecclesia disponente Domino super omnes alias ordinariae potestatis obtinet principatum, utpote mater universorum Christi fidelium et magistra (Denz. n. 436). Conc. Lugdun. II. (1274): Romana Ecclesia summum et plenum primatum super universam Ecclesiam catholicam obtinet, quem se ab ipso Domino in beato Petro Apostolorum principe sive vertice, cuius Romanus Pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit (Denz. n. 466). Die Bestimmungen des Konzils von Florenz und vom Vatikan oben S. 553 572.

Die Einrede der Gallikaner Petrus de Marca, Maimbourg, Launoi, Bossuet gegen den Wortlaut des Florentiner Konzils: quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur, sei eine Fälschung des griechischen Originals und müsse übersetzt werden im beschränkenden Sinne: in eum modum, quo et in gestis et in sacris canonibus *(καθ' ὃν τρόπον καὶ κ. τ. λ.)* statt des bestärkenden quemadmodum etiam, wurde von Febronius (De statu Ecclesiae V, § 4), dem Verfasser des Janus (Leipzig 1869, S. 347; vgl. de Marca, De concordia sacerdotii et imperii 3, 8. Maimbourg, Traité historique de l'établissement et des prérogatives de l'Église de Rome et de ses évesques, Paris 1685, ch. 5 20), wiederholt. Gegen de Marca bewies schon Schelstrate (Tract. de sensu et auctoritate decretorum Concilii Constant., Romae 1686, Praef. IV), daß in allen Manuskripten des Florentiner Unionsdekretes, namentlich in dem unbestreitbaren Original quemadmodum etiam stehe. Gegen Febronius heben die historische Wahrheit Mamachi und Zaccaria hervor. Gegen den Verfasser des Janus wiesen Cecconi (Univers vom 6. Februar 1870) und Frommann (Zur Kritik des Florentiner Unionsdekrets, Leipzig 1870) nach, daß in allen noch vorhandenen lateinischen Originalurkunden wie in den zahlreichen Kopien quemadmodum etiam steht. Ebenso wurde festgestellt, daß die ursprüngliche Fassung dieses Satzes von den Lateinern herrührt und der griechische Text nur eine Übersetzung ist.

III. Ist der Bischof von Rom durch göttliche Bestimmung Inhaber des Primates, so ergibt sich, daß der Primat von nun an nicht mehr auf einen andern Bischofssitz übertragen werden kann. Die Wahl der Person des Nachfolgers Petri steht zwar der Kirche, zunächst der römischen zu; aber die Übertragung der Primatialgewalt geht nicht von den Wählern der Person aus, sondern von Christus.

1. Während der Verfasser der Defensio Declar. Cleri Gallic. P. III. 10 an der Inamovibilität des Primates von dem römischen Bischofssitze festhielt, lehrte Febronius das Gegenteil. Ebenso Rautenstrauch (vgl. Beiträge zur Kirchengeschichte unserer Zeit III 1743) und Nuyz (Syllabus prop. 35; Denz. n. 1735). Schon vorher der Verfasser des Werkes Traité de l'auto-

rité du Pape, La Haye 1720, ch. 10. Photius hat ausgesprochen, der Primat sei zugleich mit dem römischen Kaiser von Rom nach Byzanz gewandert.

2. Ballerini (De potestate ecclesiast. P. II, c. 8, § 2) läßt die Frage unentschieden, ob eine solche Verlegung nicht wenigstens mit Einstimmung und auf Anordnung des Papstes stattfinden könne. Melchior Canus, Gregor von Valentia, Suarez, Benedikt XIV. verneinen es. Von großer Bedeutung für die Entscheidung dieser dogmatischen Frage ist die verworfene Proposition 41 des Wiclif (Denz. n. 621), wenn die Verwerfung nicht nur die aktuelle Tatsache, sondern das Prinzip betrifft. Leo XIII. sagt (im Rundschreiben Properante ad exitum, a. a. O. 158) von Rom: hic sedem Vicarii sui stare iussit in perpetuitate temporum. Vgl. Hollweck, Der Apostolische Stuhl und Rom, Mainz 1895.

§ 20. Der Beweis aus geschichtlichen Zeugnissen.

I. Aus dem bisher Gesagten ergibt sich die Berechtigung der Erklärungen der heiligen Väter und Konzilien über die kirchliche Vollgewalt des Römischen Stuhles. Bezüglich ihrer Zeugnisse gilt:

a) sie gehen zurück bis in die apostolische Zeit und gehören gleichmäßig der morgenländischen wie abendländischen Kirche an, so daß sie als Bekundung des geschichtlichen Glaubens im Altertum ein Zeugnis dessen sind, was die älteste Kirche als ursprüngliche Einsetzung Christi ansah; b) sie begründen die Bedeutung der Primatialgewalt durch die vom Herrn dem Petrus gegebenen Vollmachten und bezeichnen diese Primatialgewalt als ein göttliches Recht des Römischen Stuhles. Damit bekunden sie ausdrücklich, daß ihr Glaubens- und Geschichtsbewußtsein die Primatialgewalt nicht als bloß menschliche Einführung oder geschichtliche Entwicklung betrachtete.

1. Zeugnisse aus der apostolischen Zeit. Ignatius von Antiochien (Ep. ad. Rom., Anrede) nennt die römische Kirche: *προκαθημένη τῆς ἀγάπης.* *Ἀγάπη* bedeutet im kirchlichen Sprachgebrauch „Liebesbund", nicht Liebeswerk (s. Ad Trall. 13, 1; Ad Rom. 9, 3; Ad Philad. 11, 2; Ad Smyrn. 12, 1; Martyr. Ignat. 5, 3; vgl. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen I, Paderborn 1897, 2ff. Batiffol, Urkirche und Katholizismus, Kempten 1910, 145), die Gemeinschaft der Christen in der Kirche; vgl. Hagemann, Die röm. Kirche 686 (*προκαθῆσθαι* von der bischöflichen Autorität, Ad Magn. c. 6; Ad Rom. c. 9: *μνημονεύετε ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, ἥτις ἀντὶ ἐμοῦ ποιμένι τῷ θεῷ χρῆται. Μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει, καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη;* die römische Kirche tritt an die Stelle der ihres Hirten beraubten Kirche in Syrien); das mahnende Sendschreiben des hl. Klemens an die Korinther, hervorgerufen durch die Forderung letzterer, ihr unkirchliches Beginnen (Absetzung der Vorsteher) zu sanktionieren, ist nur erklärbar aus seiner Primatialwürde, da diese ihm als Bischof nicht unterstellt waren und der hl. Johannes wahrscheinlich noch lebte.

Über das starke Primatialbewußtsein, das sich in den im Jahre 1875 aufgefundenen Stellen dieses Briefes ausspricht, sagt Harnack (Theol. Literaturzeitung 1876, Nr 4): „Noch deutlicher tritt der Charakter dieses Briefes als offiziellen Gemeindeschreibens in den neuen Stücken an den Tag; Stellen wie 59, 1, vor allem aber das ganze 63. Kapitel müssen fortan in Rechnung gezogen werden, will man das Verhältnis der römischen Gemeinde zu den andern richtig beschreiben. Sie sind geeignet, uns zu erklären, wie man zwischen 170—190 in der Christenheit bereits so von Rom sprechen konnte, wie wir es von Dionysius von Korinth und dem Kleinasiaten Irenäus hören." Vgl. A. Brüll, Der erste Brief des Klemens von Rom an die Korinther und seine geschichtliche Bedeutung, Freiburg i. Br. 1883. Nach Hieronymus (De viris illustr. c. 15) schrieb Klemens diesen Brief ex persona Romanae Ecclesiae; über die Zeit der Abfassung vgl. Funk, Patres apostolici, Prolegom. xxi ff; Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I, Freiburg i. Br. 1902, 102 f.

2. Im zweiten Jahrhundert Irenäus (Adv. haer. 3, 3; vgl. Schneemann, S. Irenaei de Ecclesiae Romanae principatu testimonium, Friburgi Brisg. 1870): Traditionem itaque Apostolorum in toto mundo manifestatam in omni Ecclesia adest respicere omnibus, qui vera velint videre.... Sed quoniam valde longum est in tali volumine omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae a gloriosissimis Apostolis Petro et Paulo (gegenüber den Gnostikern, welche eine Geheimlehre von Paulus her zu besitzen vorgaben) Romae fundatae et constitutae Ecclesiae, eam quam habet ab Apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successiones Episcoporum pervenientes usque ad nos indicantes confundimus omnes eos, qui quoquo modo ... praeterquam oportet colligunt. Ad hanc enim Ecclesiam propter potiorem (potentiorem) principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos, qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae est ab Apostolis traditio. Vgl. Ziegler, Irenäus, der Bischof von Lyon, Berlin 1871, 280 ff.

Zur Würdigung dieses Textes:

a) Irenäus will den Häretikern gegenüber aus dem Glaubensinhalt der römischen Kirche jenen der Gesamtkirche beweisen.

b) Dieser Beweis setzt voraus, daß die Gesamtkirche in dem Glauben der römischen ihre Glaubensregel erkennt. Ad hanc enim Ecclesiam . . . necesse est omnem convenire Ecclesiam, griechisch wahrscheinlich: *συμβαίνειν* (oder *συντρέχειν*, vgl. Bardenhewer a. a. O. 517) *πρὸς τὴν ἐκκλησίαν*, mit ihr muß die ganze Kirche übereinstimmen, oder auch: an sie muß die ganze Kirche sich wenden. Vgl. Optat. Milev., De schismate Donatist. 2, 2: in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur. Necesse est = *ἀνάγκη* oder *ἀναγκαῖον* ist nicht bloß von sittlicher Verpflichtung, sondern von schlechthiniger Notwendigkeit zu verstehen, welche sich aus dem Verhältnis der übrigen Kirchen zur römischen ergibt oder aus göttlicher Anordnung hervorgeht (Iren. a. a. O. 3, 3).

c) Grund dessen ist: propter potiorem (potentiorem) principalitatem ... in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae est ab Apostolis traditio; mit dieser Kirche müssen wegen ihres mächtigeren Vorranges (*διὰ τὴν ἱκανωτέραν πρωτείαν* oder *αὐθεντίαν, διὰ τὸ ὑπέρτερον πρωτεῖον*, Massuet, In Iren. dissert. 3, n. 31) alle Kirchen, d. i. die Gläubigen allerorten übereinstimmen, weil in ihr die bei allen und allerwärts geltende apostolische Tradition immer bewahrt ist. Principalitas und principatus gebraucht die lateinische Übersetzung an 21 Stellen für Gewalt, Herrschaft; vgl. Iren. a. a. O. 3, 38: Principalitatem habebit in omnibus

Deus. August., De baptismo 2, 1 (2): Petri principatus cuilibet episcopatui praeferendus. Ep. 23: Apostolicae cathedrae principatus. Leo M., Sermo 2, in anniversario electionis: Dominus episcopalis officii voluit me habere principium. Tertull., De anima c. 13: Principalitas, i. e. qui cui praeest. Cyprian., Ep. 55: Ecclesia principalis. Ammianus Marcellinus (Hist. 15, 7) erklärt potior principalitas: auctoritas qua potiores (sunt) aeternae urbis episcopi.

d) Für den Sinn und die Beweiskraft der Stelle bildet es keinen wesentlichen Unterschied, ob man in qua auf die römische oder die Gesamtkirche bezieht; ebensowenig, ob potior oder potentior zu lesen ist. Funk u. a. übersetzen das in qua mit „wofern in ihr" und fassen omnem ecclesiam distributiv. Auch das ändert nichts an den Folgerungen für die kirchliche Lehre aus dieser Stelle. Bardenhewer (a. a. O. 517 f) hebt mit Recht hervor, daß die Beziehung auf die Gesamtkirche oder die einzelnen Teilkirchen jedoch sehr erschwert werde durch das ab his, qui sunt undique. Er schlägt vor, in qua = ἐν ᾗ zu übersetzen mit: „in Verbindung mit welcher", d. h. der römischen Kirche. Dieser Vorschlag wäre durchaus sinngemäß, wenn das zweite qui sunt undique mit dem vorangehenden ab his ursprünglich ist. Letzteres wird bestritten. Moret und Bonnet (s. Revue Bénédictine 1908) und Dörholt (Theol. Revue 1910, 255) halten das zweite qui sunt undique für Verdoppelung durch Schreibfehler. d'Herbigny schlägt mit guter textkritischer Begründung vor, schon im griechischen Text eine aus ὑπ' ἓπων (= ἐπισκόπων) ὄντων ια' entstandene fehlerhafte Lesart ὑπ' ὄντων ια' vorauszusetzen. Diese fehlerhafte Lesart habe dem Übersetzer vorgelegen, und er übertrug: ab his qui sunt undecim, und weil in diesem Zusammenhang das undecim nicht mehr verstanden worden sei, habe man an seine Stelle nach Analogie vom ersten qui sunt undique auch hier undique eingesetzt. Die dem vorausgesetzten ursprünglichen Text entsprechende Übersetzung wäre also: ab episcopis, qui sunt undecim. Da Irenäus die Bewahrung des echten Glaubens durch die Nachfolger der Apostel stützen will und die Zahl der Nachfolger Petri bis auf Eleutherus bei Irenäus elf ist, so hat diese textkritisch wohl mögliche Korrektur im Kontext ihre gute Stütze (vgl. Revue Bénédictine 1910, 103 ff). Dann aber kann in qua nicht mehr mit „in Verbindung mit welcher" übersetzt werden; es gewänne jetzt so den Sinn, als ob die Päpste in der Glaubenslehre an die Zustimmung der römischen Kirche gebunden wären; sondern es ist einfach zu verdeutschen mit „in welcher", ohne allen Zweifel aber nur auf die römische Kirche zu beziehen. Vgl. auch Gutberlet im Katholik 1910 I 237.

e) Die in älterer Zeit durch Grabbe, später durch Febronius und Neander, in neuester Zeit abermals vorgebrachte, aber schon längst widerlegte Behauptung: „Die Lehre oder Überlieferung der römischen Kirche ist darum zur Widerlegung der Häretiker so geeignet, weil die in diesem Mittelpunkte der zivilisierten Welt allerwärtsher zusammenströmenden Christen, die alle ihren heimischen Glauben mitbringen, durch dieses fortdauernde Zeugnis, durch den stets vergleichenden Zusammenhalt ihrer asiatischen, ägyptischen, palästinischen Überlieferung mit der römischen diese vor jeder Abweichung bewahren", ist unhaltbar.

Denn Irenäus spricht nicht von der Stadt Rom, sondern von der Kirche von Rom; nicht von den Reisenden, die dahin kommen, sondern von dem Übereinstimmen — convenire — der Kirchen; nicht wegen ihrer Machtstellung als Weltstadt, sondern weil sie die von Petrus und Paulus gegründete Kirche ist; wie sollten die allerwärts herströmenden Fremden einen einigen Glauben schaffen, wenn sie nicht selbst vorher einig im Glauben sind? Kamen nicht auch viele Irrlehrer nach Rom, hatten nicht viele von ihnen und suchten nicht alle Anhänger in Rom? Rom, das seine Traditionen festhielt, sollte sich von den täglich ankommenden Fremden belehren lassen?

f) Nicht bloß von einer Gewalt über die abendländische Kirche allein spricht Irenäus, sondern über die Gesamtkirche, indem er, selbst Grieche, gegen zumeist griechische Häretiker schreibt und auch auf die Kirchen von Smyrna und Ephesus sich beruft. Vgl. Massuet, In Iren. dissert. 3, n. 33 34. Vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Freiburg i. Br. 1894, 365, Anm. 1; Das Zeugnis des Irenäus über das Ansehen der römischen Kirche: Sitzungsberichte der königl. preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1893, 939 ff. Chapman, Le témoignage de St Irénée en faveur de la primauté romaine (Revue Bénédictine 1895, 49 ff). Die Parallele aus Gregor von Nazianz (Oratio 42, 10), schon früher von Anglikanern (An Account of the Life and Writings of St Irenaeus, 1841) vorgebracht und neuestens auch in Deutschland wiederholt, gehört gar nicht hierher. Denn was auch Gregor sagt von der Stadt Rom, ihrem Glauben, ihrer Größe usf., so spricht er doch nicht von der Notwendigkeit, darum mit der Kirche daselbst übereinzustimmen.

3. In der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts nennt Tertullian (De pudicitia c. 1) den römischen Bischof episcopus episcoporum und bezeugt (ebd. c. 21), daß die Stelle Mt 16, 18 als der biblische Rechtsgrund des Primates der Bischöfe von Rom galt (vgl. Esser im Katholik 1902 II 193 ff). Mit dem römischen Bischof in Gemeinschaft stehen ist nach Cyprian das Zeichen der Gemeinschaft mit der Gesamtkirche. Ep. 55, 1: Iam sciret, te secum, i. e. cum Ecclesia catholica communicare; Ep. 48, 3 ad Cornelium: Communicationem tuam, i. e. Ecclesiae catholicae unitatem. Den Grund hierfür bezeichnet er selbst (Ep. 55, 14 ad Cornelium; ed. Hartel 59):

Quibus etiam non satis fuit ab Evangelio recessisse . . . post ista adhuc insuper pseudoepiscopo sibi ab haereticis constituto, navigare audent et ad Petri cathedram et ad Ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est, a schismaticis et profanis literas ferre, nec cogitare eos esse Romanos, quorum fides Apostolo praedicante laudata est (Rom 1, 8), ad quos perfidia habere non possit accessum. Unitas sacerdotalis ist die Einheit unter den Bischöfen. (Sacerdos = Episcopus.) Ep. 71, 3 ad Quintum: Nec Petrus, quem primum Dominus elegit, et super quem aedificavit Ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcisione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut arroganter assumpsit, ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris potius debere. Ep. 73, 7 ad Iubaianum: Petro primum Dominus, super quem aedificavit Ecclesiam, et unde unitatem originis instituit et ostendit, potestatem istam dedit, ut id solveretur in caelis, quod ille solvisset in terris. De unitate Eccl. c. 4: Loquitur Dominus ad Petrum: Ego dico tibi. . . . Et iterum eidem post resurrectionem suam dicit. . . . Super illum unum aedificat Ecclesiam suam, et illi pascendas mandat oves suas. Et quamvis Apostolis

omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: Sicut misit me Pater ... tamen, ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri Apostoli, quod fuit Petrus, pari consorti praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur [et primatus Petro datur], ut Ecclesia una monstretur.

H. Koch (Cyprian und der römische Primat), bestreitet daß Cyprian einen Jurisdiktionsprimat Roms anerkannt hat. Die Haltung Cyprians sei typisch für die ganze afrikanische und abendländische Kirche mit Ausnahme Roms. Der Bischof von Karthago sei vielmehr Vertreter und Zeuge des Episkopalismus als der damals geltenden Kirchenverfassung. Habe aber Cyprian und seine Zeit einen Jurisdiktionsprimat des Römischen Stuhles als überlieferte Einrichtung weder gekannt noch anerkannt, so habe er damals überhaupt nicht bestanden und sei keine Stiftung Christi. Allein H. Koch irrt, wenn er meint, eine gekünstelte Auslegung von Mt 16, 18 bei Cyprian entkleide diese Stelle ihrer fundamentalen inhaltlichen Bedeutung für den päpstlichen Primat. Er irrt ferner darin, daß er aus Gelegenheitsschriften Cyprians und gelegentlicher Opposition in Einzelfragen einen systematischen Kirchenbegriff desselben entwickelt, ohne auf die Voraussetzungen des Primats bei demselben zu achten; auch überschätzt er den Wert der Äußerungen Cyprians und beachtet nicht, daß ein Irrtum desselben kein Beweis gegen das Vorhandensein der entgegenstehenden kirchlichen Lehre ist. Naturgemäß war die Übung der Primatialrechte damals noch nicht so geregelt und bestimmt, wie es die Erfahrung der kommenden Jahrhunderte erzielt hat, und die einzelnen Bischöfe handelten vielfach selbständiger. Daraus folgt aber nicht, daß das Recht überhaupt nicht da war. Cyprian bezeugt es an hervorgehobener Stelle selbst und setzt insbesondere bei seiner Beschwerde über das Vorgehen des Papstes Stephan im Ketzertaufstreit den Glauben an den Primat Roms auf Grund des Primates Petri voraus (s. Ep. 75, 17). Der Kirchenvater beschwert sich nur über die Anwendung der Primatialrechte durch Stephanus in dem bestimmten Fall. Gleiches gilt von dem Zeugnis der Ep. 59, 14, welches Koch durch eine gekünstelte Interpretation umsonst zu entwerten sucht. Man darf nicht übersehen, daß schon Tertullian den Primat Roms kennt, der sich auf Mt 16, 18 stützt, und ältere Handlungen der römischen Bischöfe ihn voraussetzten. Hätte Cyprian einem reinen Episkopalismus das Wort reden wollen, so hätte er gegen den Primat und seine Begründung ausdrückliche aggressive Stellung in prinzipieller Weise nehmen müssen, was er nicht getan hat. Zur Beurteilung der Schrift H. Kochs vgl. Braig in Jesus Christus[2], Vorträge, Freiburg i. Br. 1910, 129 ff, und Theol. Revue 1911, 334 ff. Batiffol, Urkirche und Katholizismus 339—410. J. Ernst, Cyprian und das Papsttum, im Katholik 1911. Poschmann in Theol. Revue 1910, Nr 17, Sp. 514.

4. Im vierten Jahrhundert Ambrosius (In Ps. 40, 30): Ipse est Petrus, cui dixit: Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam. Ubi ergo Petrus, ibi Ecclesia; ubi Ecclesia, ibi nulla mors, sed vita aeterna. Et ideo addidit: Et portae inferi non praevalebunt ei: et tibi dabo claves regni caelorum. Beatus Petrus, cui non inferorum porta praevaluit, non caeli porta se clausit,

sed e contrario destruxit inferni vestibula, patefecit caelestia. In terris itaque positus caelum aperuit, inferos clausit. Vgl. In Ps. 43, 40. Ep. 11, 4 (in Conc. Aquileiense): Totius orbis Romani caput Romanam Ecclesiam, atque illam sacrosanctam Apostolorum fidem ne turbari sineret, obsecranda fuit clementia vestra; inde enim in omnes venerandae communionis iura dimanant. In Gemeinschaft mit Rom sein, ist ihm daher der Beweis der Gemeinschaft mit der katholischen Kirche (De excessu fratris sui Satyri 1, 47): Advocavit ad se Episcopum, nec ullam veram putavit nisi verae fidei gratiam, percontatusque ex eo est, utrumnam cum episcopis catholicis, hoc est cum Romana Ecclesia, conveniret? Et forte ad id locorum in schismate regionis illius Ecclesia erat; Lucifer enim se a nostra tunc temporis communione diviserat. De officiis ministrorum 3, 3: Ecclesia super unam Petram aedificata in unum connexum corpus atque compactum unitate fidei et caritatis assurgit.

5. Im vierten und fünften Jahrhundert Augustinus (Ep. 43, 3 [7]): Unde nec mediocris utique auctoritatis (Carthago) habuit episcopum, qui posset non curare conspirantem multitudinem inimicorum, cum se videret et Romanae Ecclesiae, in qua semper Apostolicae cathedrae viguit principatus, et ceteris terris, unde evangelium ad ipsam Africam venit, per communicatorias literas esse coniunctum. Psalmus c. partem Donati:

> Numerate sacerdotes vel ab ipsa Petri sede,
> Et in ordine illo patrum, quis cui successit, videte,
> Ipsa est petra, quam non vincunt superbae inferorum portae.

Die Übereinstimmung mit dieser römischen Kathedra, dem culmen auctoritatis (De utilitate credendi c. 17 [35]), ist ihm das Kennzeichen der katholischen Wahrheit (Sermo 120; ed. Mai, Nova Patrum Bibliotheca I 273): Non crederis veram fidem tenere catholicae, quae fidem non doces esse servandam Romanam.

Hieronymus (Ep. 15 ad Damasum): Ego nullum primum, nisi Christum sequens Beatitudini tuae, i. e. cathedrae Petri, communione consocior. Super illam petram aedificatam Ecclesiam scio. Quicumque extra hanc domum agnum comederit, profanus est. Si quis in Noe arca non fuerit, peribit regnante diluvio. . . . Non novi Vitalem, Meletium respuo, ignoro Paulinum. Quicumque tecum non colligit, spargit, hoc est, qui Christi non est, Antichristi est. Von ihm will er belehrt sein, welchem Bischofe er sich anzuschließen habe, um ein Glied der katholischen Kirche zu bleiben (Ep. 16): Obtestor Beatitudinem tuam . . . ut mihi literis tuis, apud quem in Syria debeam communicare, communices. Apologia adv. Rufinum 1, 4: Fidem suam quam vocat? Eamne, qua Romana pollet Ecclesia? Si Romanam responderit, ergo catholici sumus. Ep. 63 ad Theophil.: Scito nihil nobis esse antiquius, quam Christi iura servare nec Patrum transferre terminos semperque meminisse Romanam fidem Apostolico ore laudatam.

Petrus Chrysologus (oben S. 571). Römisch sein heißt katholisch sein, erklären die in Sardinien verbannten afrikanischen Bischöfe, darunter Fulgentius, in ihrem Schreiben an Johannes und Venerius: Quid Romana, hoc est catholica, sequatur et servet Ecclesia (Mansi, S. Concil. nova et ampliss. collectio VIII 599). Optatus von Mileve (De schismate Donatist. 2, 2): Negare non potes, scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit Apostolorum omnium caput Petrus, unde et Cephas appellatus est; in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne ceteri Apostoli singulas sibi quisque defenderent, ut iam schismaticus et peccator esset, qui contra singularem cathedram alteram collocaret. . . . (3) Ergo cathedram unicam, quae est prima de dotibus, sedit prior Petrus; cui successit Linus . . . Damaso Siricius, hodie qui noster est socius; cum quo nobiscum totus orbis commercio formatarum in una communionis societate concordat. Vestrae cathedrae vos originem reddite, qui vobis vultis sanctam Ecclesiam vindicari. Ebd. 2, 9: Probatum est, non esse in Ecclesia sancta catholica, apud quos et symbolum Trinitatis est, et per cathedram Petri, quae nostra est, per ipsam et ceteras dotes apud nos esse. Weil die römische Kathedra singularis und unica (ebd. 4, 2 3) ist, hat sie die Macht, die zweite Gabe der wahren Kirche, die Einheit, zu begründen.

6. An diese Zeugnisse des Abendlandes reihen sich nicht minder deutlich die Zeugnisse aus dem Morgenland. Im folgenden Abschnitt kommen die meisten derselben unter anderem Gesichtspunkte zur Geltung. Hier sei nur an die Inschrift des Abercius erinnert, der zufolge Rom die königliche Stadt des großen Hirten ist. Die Reise Polykarps nach Rom in Sachen des Osterfeststreites weist auf die entscheidende Bedeutung Roms. Das Schreiben der orientalischen Kirche an Papst Symmachus enthält das ausdrückliche Bekenntnis, daß ihm die Schafe auf der ganzen Welt zur Weide anvertraut sind. Cyrill von Alex. redet den Patriarchen von Konstantinopel als Amtsgenossen (*συλλειτουργός*) an, den Papst aber „Vater". Theodoret von Cyrus appellierte an den Bischof von Rom. (Über Basilius vgl. J. Schäfer, Basilius' des Großen Beziehungen zum Abendlande, Münster i. W. 1909.)

Der syrische Chorbischof von Mosul, Joseph Bar David, hat in seiner Schrift: Antiqua Ecclesiae syro-chaldaicae traditio circa Petri eiusque successorum Romanorum Pontificum divinum primatum, Romae 1870, aus den liturgischen Büchern der seit dem 5. Jahrhundert von der römischen Gemeinschaft getrennten Nestorianer und Jakobiten den Beweis geliefert für ihren früheren Glauben an „Petrus und seinen Thron, den unerschütterlichen Fels". Sie vergleichen Petrus mit Moses (wie auch in den Katakombenbildern), sie bezeichnen dies als seine Aufgabe, „daß die ihm Ergebenen ohne Zwietracht das Bekenntnis des wahren Glaubens aufbauen"; „zu Rom weilt Petrus wie in einer Burg". In den alten sog. arabischen Kanones von Nicäa, welche bei ihnen rechtsgültig sind, heißt es: „Gleichwie der Patriarch alles, was er will, mit seinen Untergebenen tun kann, so hat der römische Patriarch Jurisdiktion über alle Patriarchen, gleichwie der hl. Petrus über die ganze Christenheit." Dieser Grundsatz klingt auch in den späteren Kanones bei Barhebräus und Ben Attib (11. Jahrhundert) nach. Dasselbe hat bezüglich der Armenier Azarian (Ecclesiae Armenae traditio de Rom. Pontificis Primatu, Romae 1870) nachgewiesen. „Frohlocke", spricht der armenische

Geschichtschreiber Moses von Choren (5. Jahrh.), „Hauptstadt der Welt, die du mit Licht gekrönt bist, welches von dem Antlitz deines Apostels ausgeht, und die du mit den Strahlen dieses Lichtes die ganze Erde erleuchtest, römische Kirche" (a. a. O. 64). Vgl. Khayyath, Syri orientales, Chaldaei, Nestoriani de Rom. Pontificis primatu, Romae 1870. Balgy, Historia doctrinae cath. inter Armenos unionisque eorum cum eccl. Romana, Viennae 1878. S. Weber, Die kathol. Kirche in Armenien, Freiburg i. Br. 1903, 195 382 318 ff.

II. Dieser Anschauung von der kirchlichen Gewalt der römischen Bischöfe entsprach ihre Handlungsweise, welcher die ganze Kirche des Morgen- wie Abendlandes zustimmte, ohne je ihre Befugnisse anzutasten. Selbst die Häretiker, wie die Pelagianer, Monotheleten u. a., suchten die Zustimmung des römischen Papstes für ihren Irrtum zu gewinnen.

1. Papst, *πάππας*, bezeichnet ursprünglich alle Bischöfe und selbst Priester (Thomassin, Vetus et nova Ecclesiae disciplina I 4; II 3. Mamachi, Origines et antiquitates christ. IV, p. 1, c. 4), seit dem 5. Jahrhundert ausschließliche Bezeichnung des römischen Bischofs (Thomassin a. a. O. I 1, c. 50; Schanz, Apologie des Christentums III^3, Freiburg i. Br. 1906, 555). Schon bei Klemens von Rom (Ep. I ad Corinth.) macht sich diese Gewalt geltend. Er entscheidet in Streitigkeiten der korinthischen Kirche, sie zur Einigkeit mahnend. Was die kirchliche Ordnung fordert, spricht er in Weise eines Gesetzes aus, macht von diesem die Anwendung auf den einzelnen Fall und bestimmt demgemäß, was zur Herstellung der Ordnung geschehen müsse. In allen Teilen seines Briefes herrscht ein solches Gefühl der kirchlichen Überlegenheit, wie es nur bei dem sein kann, der sich bewußt ist, wie schwer sein Urteil in die Wagschale fällt (vgl. Hagemann, Die römische Kirche 683; vgl. oben S. 578). Viktor I. tritt in der Frage über die Osterfeier entscheidend auf (Euseb., Hist. eccl. 5, 23), wie Papst Stephanus gegen Cyprian. Cyprian., Ep. 74, 1 ad Pomp.: Si quis a quacumque haeresi venerit ad vos, nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in poenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum. Über den Grund des Widerstandes von seiten Cyprians vgl. oben S. 584 f. Stephanus hielt die römische Praxis als Norm vor, hatte aber ein peremptorisches Urteil mit Ausschluß aus der Kirche noch nicht verkündigt. Mit Xystus II., des Stephanus Nachfolger, war Cyprian in Gemeinschaft; demnach war die Kontroverse ausgeglichen. Wenn Augustinus (De baptismo 1, 18; 2, 4; 3, 4) den hl. Cyprian wegen seines Widerstandes dadurch entschuldigt, daß die Frage noch nicht universali Concilio eliquatum war, so leugnet er damit nicht die Autorität des Apostolischen Stuhles, sondern erkennt nur in dieser schwierigen, von Cyprian und Firmilian als rein disziplinär betrachteten Frage (Cyprian., Ep. 75. Basil., Ep. 188 199) die Notwendigkeit einer Untersuchung der Praxis aller Kirchen. Vgl. Ballerini, De vi ac ratione primatus Rom. Pont. 13, 53.

Dionysius von Alexandria hatte sich wegen des Verdachtes des Sabellianismus vor Papst Dionysius von Rom zu rechtfertigen.

Athanas., De sententia Dionysii c. 13: *τινὲς τῶν ἀπὸ τῆς Ἐκκλησίας ἀδελφῶν ... ἀνῆλθον εἰς τὴν Ῥώμην, καὶ κατειρήκασιν αὐτοῦ παρὰ τῷ ὁμωνύμῳ αὐτοῦ Διονυσίῳ τῷ ἐπισκόπῳ Ῥώμης. ... Ἔπειτα Διονυσίου τοῦ ἐπισκόπου τῆς Ἀλεξανδρείας ἀπολογουμένου περὶ ἧς ἔγραψεν ἐπιστολῆς κ. τ. λ.* Paul von Samosata, Patriarch von Antiochia, wurde durch den Papst seiner Würde wegen Häresie entsetzt (Euseb., Hist. eccl. 7, 30). Auch für die orientalische Kirche gaben die Päpste Gesetze; so Innozenz I. in seinem Schreiben an den Patriarchen von Antiochia über die bischöfliche Ordination, Einteilung der Metropolitansprengel und Behandlung der vom Arianismus zurückgekehrten Kleriker (Coustant, Epist. Rom. Pont. I 851. Döllinger, Lehrb. der Kirchengeschichte I, Regensburg 1836, 199). Die Rechtmäßigkeit der Wahl zum Patriarchen hing von ihrer Anerkennung ab. Vgl. Simplicius, Ep. 18, 2 ad Acacium (ed. Thiel I 209): [Nihil omnino] restare videbatur, nisi ut Deo nostro gratias agentibus nobis atque gaudentibus ut sine strepitu, quod catholicus in defuncti ministerium successisset antistes, Apostolicae quoque moderationis assensu votivam sumeret firmitatem. Vgl. Iulius I., Ep. 1, 22 (ed. Coustant 386 f): Oportuit omnibus nobis scripsisse, ut ita ab omnibus, quod iustum esset, decerneretur. ... An ignoratis hanc esse consuetudinem, ut primum nobis scribatur, et hinc, quod iustum est, decernatur? Sane si qua huiusmodi suspicio in illius urbis (Alexandriae) episcopum cadebat, ad hanc ecclesiam scribendum fuit. Vgl. Socrates, Hist. eccl. 2, 17. Sozom., Hist. eccl. 3, 10. Epiphanius Scholasticus, Hist. trip. (a Cassiodorio redacta) 4, 9 (Migne, P. lat. 69, 960). Kraft derselben Autorität verwarfen sie die Wahl Untauglicher. Simplicius a. a. O. 18, 3: Non (potest) ad fastigium sacerdotalis dignitatis accedere (Petrus Mongus in Alexandria). Ep. 19 (ed. Thiel I 212): Diu pravitatis vulnere sauciato medicinae venia competit, non potestatis. Ebenso Felix II. (Ep. 11, 5; ebd. I 256) über Petrus Fullo von Antiochia; Simplicius (Ep. 1, 1; ebd. I 177. Ep. 15; ebd. I 204) über Timotheus Älurus von Alexandria, über die Ordination des Calendio von Antiochia (Ep. 17, 1; ebd. I 206): Gremio Apostolicae sedis amplexi.

Sie rufen die Patriarchen vor ihre Synode, um sich von Anklagen zu reinigen. So Felix II. bezüglich des Akazius, Patriarchen von Konstantinopel (Ep. 3, 2 ad Acacium Constantinopolitanum libellus citationis, ed. Thiel I 239): Apud beatum Petrum Apostolum, cui preces in nobis oblatas pervides, et quem ligandi atque solvendi a Domino potestatem sumpsisse non potes diffiteri, in conventu fratrum et episcoporum nostrorum respondere festina.

Sie sind die Wächter über die Aufrechthaltung der Kanones und können nur aus gerechten Gründen erlauben, daß in einem gegebenen Falle sie keine Anwendung finden. Simplicius, Ep. 16 ad Acacium (ed. Thiel I 205 f): Quamvis enim profecerit ad quietem, quod Christianissimi principis iussione vel sine praeiudicio canonum a tua

caritate fuerit Antiochensibus episcopus ordinatus, tamen non est sine invidia factum, cuius cavendum deinceps etiam ille testatur, qui praecepit exemplum. In quo pietati eius gratias dignum nos est referre, quoniam ita gloriae suae moderatus est potestatem (der Kaiser), ut fidelissima devotione patrum regulis submittere, quae iuberet, nec in auctoritatem recipi, quod sequenti constituit aetate prohiberi ut scilicet ... quod factum est necessitate, sufficeret. Ep. 15 ad Zenon. Aug. Vgl. Gelasius, Ep. 6 14 15 16 17 20—24 (ed. Thiel I 305—391); 26, 3 (ebd. 415): uniuscuiusque synodi constitutum ... non aliquam magis exsequi sedem prae ceteris oportere, quam primam.

Sie entsetzen Bischöfe und Patriarchen wegen Vergehen ihres Amtes und schließen sie von der Kirche aus. Felix II. (Ep. 6, 1; ed. Thiel I 243) an Akazius, Patriarchen von Konstantinopel: Multarum transgressionum repereris obnoxius.... Ebd. 2: Sacerdotali honore et communione catholica nec non etiam a fidelium numero segregatus, sublatum tibi nomen et munus ministerii agnosce, Sancti Spiritus iudicio et Apostolica per nos auctoritate damnatus. Vgl. Ep. 7 8 11 (a. a. O. 247 252). Ebenso Gelasius I. (Ep. 26, 14 ad episc. Dardaniae; ebd. 412): Quae sententia in Acacium destinata, etsi nomine tantummodo praesulis Apostolici, cuius erat utique potestatis, legitime probatur esse deprompta ... plurimorum in Italia catholicorum congregatio sacerdotum rationabiliter in Acacium sententiam cognovit fuisse prolatam. Vgl. Ep. 1 (ed. Thiel I 287 ff); Tract. 2, 8 (ebd. 528): Secundae sedis antistitem nec expellere quisquam nec revocare sine primae sedis assensu vel potuit vel debuit. Ep. 27, 4 (ebd. 427): [Constat] semper auctoritate sedis Apostolicae huiusmodi personas aut discussas vel esse purgatas, aut sic ab aliis, quibus competebat, episcopis absolutas, ut tamen absolutio earum ex sedis Apostolicae consensione penderet. Dem Urteil des ersten Stuhles konnte daher keiner sich entziehen. Gelasius, Ep. 26, 3 (ed. Thiel I 396): ut cuiuslibet civitatis episcopus primae sedis iudicium non vitaret. Papst Hormisdas bezeichnet es daher als ein regelmäßiges Herkommen, daß dem Papste die Wahl der übrigen Patriarchen durch eine besondere Gesandtschaft mitgeteilt werde (Ep. 113 [ebd. 913 f]: regularis observantia). Vgl. Theodoret., Hist. eccl. 2, 23; 5, 9 f 23. Sozom., Hist. eccl. 8, 3. Chrysostomus schickte eine Gesandtschaft bei seiner Wahl, wie dessen Biograph Palladius berichtet, ebenso Anatolius von Konstantinopel (Leo I., Ep. 80); vgl. Döllinger, Kirchengeschichte 200. Antiochia und Alexandria empfingen die Patriarchalwürde durch Petrus, der jene Kirche in Person, diese durch seinen Schüler Markus gestiftet hatte. Gregor. M., Registrum epist. l. 7, ind. 15, ep. 40. Thomassin a. a. O. P. I, l. 1, c. 9. Bianchi, Della potestà e della polizia della Chiesa II 1.

2. Unter den Stürmen des Arianismus ist der Römische Stuhl eine Burg des Glaubens, Zuflucht der um ihres rechtmäßigen Bekenntnisses willen Ver-

triebenen. Socrates, Hist. eccl. 2, 15: *Κατηγορηθέντες καὶ τῶν ἐκκλησιῶν ἐξελαθέντες, ἐν τῇ βασιλευούσῃ Ῥώμῃ εὑρίσκονται. Γνωρίζουσιν οὖν τῷ ἐπισκόπῳ Ῥώμης Ἰουλίῳ τὰ καθ' ἑαυτούς· ὁ δέ, ἅτε προνομία τῆς ἐν Ῥώμῃ ἐκκλησίας ἐχούσης, παῤῥησιαστικοῖς γράμμασιν ὠχύρωσεν αὐτούς, καὶ ἐπὶ τὴν ἐπιστολὴν ἀποστέλλει τὸν οἰκεῖον ἑκάστῳ τόπον ἀποδιδούς.* Vgl. ebd. 2, 17: *τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνος κελεύοντος, μὴ δεῖν παρὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης κανονίζειν τὰς ἐκκλησίας;* vgl. Coustant, Epist. Rom. Pont. Praef. p. 72 79 und Append. p. 51 52. „Ich bitte dich", schrieb Chrysostomus an Papst Innozenz I. (ed. Coustant 785), „zu erklären, daß diese ungerechten Verhandlungen keine Gültigkeit haben *(μηδεμίαν ἔχειν ἰσχύν)*; jene aber, die so ungerecht gehandelt, den kirchlichen Strafen verfallen." Und im zweiten Briefe (ebd. 809): „Je höher die Wogen steigen, desto mehr wächst deine Sorgfalt; du ahmst nach die besten Steuermänner *(τοὺς ἀρίστους τῶν κυβερνητῶν)*, die dann am wachsamsten sind, wenn sie Sturm sehen." Cölestin I. gegenüber dem Nestorianismus, Leo d. Gr. gegenüber dem Monophysitismus, Damasus gegenüber den Apollinaristen (Ep. adv. Apollinaristas et Timotheum bei Theodoret., Hist. eccl. 5, 10) erscheinen als die höchsten Richter, an welche Kläger und Beklagte sich wenden und deren Urteil endgültig entscheidet. Über die neu aufgefundene Appellation Flavians an Papst Leo I. vgl. Innsbrucker Zeitschrift für Theologie VII 191 ff. Schon der Gnostiker Marcion hatte sich an den Papst nach Rom gewendet (Epiphan., Haer. 42, 1), die Novatianer Felix und Felizissimus an Papst Kornelius (Cypr., Ep. 55 ad Cornelium de Fortunato et Felicissimo); die Eusebianer, Nestorius, Pelagius, Eutyches und die Monotheleten suchten den Römischen Stuhl für ihre Irrlehre zu gewinnen. Wiederholt sprach der Römische Stuhl es aus als sein Recht, daß in allen wichtigen Angelegenheiten an ihn berichtet und seine Verordnungen genau beobachtet würden. Hieronymus berichtet (Ep. 123, 10 ad Ageruchiam): Cum in chartis ecclesiasticis iuvarem Damasum Romanae urbis episcopum, et Orientis Occidentisque synodicis consultationibus responderem etc. Damasus, Ep. 3 (ed. Coustant 486): Constat neque Romanum episcopum, cuius ante omnia eos decebat exspectare decretum . . . praebuisse consensum. Siricius, Ep. 1, 1 ad Himer. (Coustant 624 f): Portamus onera omnium, qui gravantur, quin immo haec portat in nobis B. Petrus, qui nos in omnibus administrationis suae protegit et tuetur heredes. . . . Ebd. n. 20: Nunc fraternitatis tuae animum . . . incitamus, ut haec . . . in omnium coepiscoporum perferri facias notionem. Zosimus, Ep. 9, 4 ad Hesych. (Coustant 970): Sciet quisquis hoc proposita Patrum et Apostolicae Sedis auctoritate neglexerit, a nobis districtius vindicandum. Wegen der Häresie des Pelagius schrieben die afrikanischen Bischöfe an Innozenz I., bittend um Belehrung; er solle den Pelagius nach Rom zitieren, indem sie hoffen, er werde auctoritati sanctitatis suae eher nachgeben (Ep. 27; 28, 14; Coustant 873 884). Innozenz (Ep. 29, 1; ebd. 888): Antiquae traditionis exempla servantes et ecclesiasticae memores disciplinae vestrae religionis vigorem . . . vera ratione

firmastis, qui ad nostrum referendum approbastis esse iudicium scientes, quid Apostolicae Sedi ... debeatur, a quo ipse episcopatus et tota auctoritas nominis huius emersit. Quem (Apostolum) sequentes tam mala damnare novimus, quam probare laudanda. Gelasius, Ep. 5 ad Honor. (ed. Thiel I 324): Miramur dilectionem tuam fuisse miratam, curam sedis Apostolicae, quae more maiorum cunctis per mundum debetur Ecclesiis pro vestrae quoque regionis fide fuisse sollicitam. Cäsarius von Arles schreibt an Papst Symmachus (Labbe, Sacros. Concilia IV, Paris. 1671, 1294): Sicut a persona B. Petri Apostoli episcopatus sumit initium, ita necesse est, ut disciplinis competentibus Sanctitas Vestra singulis Ecclesiis, quid observare debeant, evidenter ostendat. Der neuerwählte Patriarch von Konstantinopel, Flavitas, optat inde fulciri, unde Christo cupiente profluit cunctorum gratia plena pontificum (Ep. 15; ed. Thiel I 270), dum scilicet ad Apostolicam Sedem regulariter destinatur, per quam largiente Christo omnium solidatur dignitas sacerdotum (Ep. 14, 1; Thiel I 267).

3. Nur absolute Unkenntnis des Gegenstandes, von welchem die Rede ist, kann in dem Can. 6 der Synode von Nizäa eine Beeinträchtigung (aber auch ebensowenig eine Begründung) des Primates erkennen: *Τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω τὰ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν, ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο συνηθές ἐστιν· ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ Ἀντιόχειαν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις· καθόλου δὲ πρόδηλον ἐκεῖνο, ὅτι εἴ τις χωρὶς γνώμης τοῦ μητροπολίτου γένοιτο ἐπίσκοπος, τὸν τοιοῦτον ἡ μεγάλη σύνοδος ὥρισε μὴ δεῖν εἶναι ἐπίσκοπον κ. τ. λ.* (Hefele, Konziliengeschichte I², Freiburg i. Br. 1873, 388). Es ist eben gar nicht die Rede vom Primat, sondern von der Patriarchalgewalt über eine gewisse Provinz, die nach dem Vorbild von Rom Alexandrien und Antiochien zukommt (Phillips, Kirchenrecht II 37. Hefele a. a. O. I 394. Zaccaria, Dissertatio de rebus ad historiam atque antiquitates Ecclesiae pertinentibus I, Fulig. 1781, 4 6).

4. Dieser Vorrang des Römischen Stuhles wurde selbst von dem heidnischen Kaiser Aurelian anerkannt anläßlich der Häresie des Paul von Samosata (Euseb., Hist. eccl. 7, 30); Liberius heißt bei Ammianus Marcellinus (Rerum gest. I 15): Christianae legis antistes. Durch Kaiser Valentinian III. erhielt der römische Primat bürgerliche Gesetzeskraft (inter Opp. S. Leonis, ed. Ballerini I 642): Ne quid praeter auctoritatem Sedis illius illicita praesumptio attentare nitatur, cum Sedis Apostolicae Primatum S. Petri meritum, qui princeps est episcopalis coronae, et Romanae dignitas civitatis, sacrae etiam synodi firmarit auctoritas.... Sed hoc illis omnibus pro lege sit, quidquid sanxit vel sanxerit Apostolicae Sedis auctoritas. Kaiser Justinian nennt den römischen Papst Caput omnium Dei sacerdotum, omnium ss. Ecclesiarum, die römische Kirche apex pontificatus, durch dessen Urteil die Häresien stets überwältigt worden sind. Vgl. Hergenröther, Photius, Patriarch von Konstantinopel I, Regensburg 1866, 155 ff.

III. Für die Bedeutung des Römischen Stuhles sprechen die Namen, mit welchen von frühester Zeit an derselbe bezeichnet wurde:

Cathedra Petri (Cyprian., Ep. 55 59. Optat. Milev., De schismate Donatist. 7, 5. August., C. literas Petiliani 2, 51. Hieron., Ep. 15 ad Damasum; Ep. 97, 4 ad Pammachium. Leo M., Ep. 120. Prudent., Hymn. 11, 32); Sedes Apostolica (August. a. a. O.; De peccato originali c. 17. Zosimus, Ep. ad Hesych. 1 u. 5. Athanas., Hist. Arianorum ad monachos n. 35); Episcopus episcoporum, Pontifex maximus (Tertull., De pudicitia c. 1. Vgl. Fleury, Histoire ecclésiast. V 46); Pater patrum (Gelasius, Ep. 11, 1; ed. Thiel I 348); Summus omnium praesulum pontifex (Synodus Rom. bei Mansi, S. Concil. coll. X 919); πρωτίστη ἀποστολικὴ κεφαλή (Theodor. Studita, Ep. l. 1, 34); τῶν ὅλων κεφαλῶν κεφαλή (derſ., Ep. l. 1, 33 ad Leonem papam; vgl. Richter im Katholik 1874 II 385). Die Bilder in den Katakomben, besonders auf Gläsern, stellen Petrus und seine Nachfolger unter dem Bilde Mosis dar, der aus dem Felsen Wasser sprudeln läßt (Kraus, Roma Sotterranea², Freiburg i. Br. 1879, 340).

Drittes Glied.

Wesen und Bedeutung des Primates des römischen Papstes.

Wie in der fundamentaltheologischen Apologetik die kirchliche Verfassung und die in ihr enthaltenen Ämter nur mit geschichtlichen Argumenten bewiesen werden können, weil es sich um Vernunftbeweise handelt (vgl. oben § 2, II), so kann auch das Wesen und die Bedeutung des römischen Papstes hier nur in dem Umfange zum Gegenstand der Beweisführung gemacht werden, als die päpstliche Gerechtsame mit historischen Argumenten für die Vernunft erweisbar ist. Die kirchenamtlichen Definitionen und Erklärungen, welche im folgenden angeführt werden, sind daher weder im Sinne von geschichtlichen Argumenten für die Vernunft noch im Sinne dogmatischer Beweise, die hier nicht stattfinden, vorgetragen, sondern sie dienen auch hier nur zur sachgemäßen Darstellung des im katholischen Glauben gegebenen Gegenstandes, der bewiesen werden soll, und zur Widerlegung der Behauptung, als stritten einzelne der zu behandelnden Rechte gegen den überlieferten Glauben.

Außer den bereits erwähnten Bestimmungen der Konzilien vom Lateran, von Lyon und Florenz hat das Vatikanum im Anschluß an letzteres über das Wesen und die Bedeutung des Primates des römischen Papstes sich besonders ausgesprochen (Sess. IV, Constit. dogm. I de Ecclesia Christi cap. 3):

Docemus proinde et declaramus, Ecclesiam Romanam, disponente Domino, super omnes alias ordinariae potestatis obtinere principatum, et hanc Romani Pontificis iurisdictionis potestatem, quae vere episcopalis est, immediatam esse: erga quam cuiuscumque ritus et dignitatis pastores atque fideles, tam seorsum singuli quam simul omnes, officio hierarchicae subordinationis veraeque oboedientiae obstringuntur, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam

et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; ita ut, custodita cum Romano Pontifice tam communionis quam eiusdem fidei professionis unitate, Ecclesia Christi sit unus grex sub uno summo pastore. Haec est catholicae veritatis doctrina, a qua deviare salva fide atque salute nemo potest.

Tantum autem abest, ut haec Summi Pontificis potestas officiat ordinariae ac immediatae illi episcopalis iurisdictionis potestati, qua episcopi, qui positi a Spiritu Sancto in Apostolorum locum successerunt, tamquam veri pastores assignatos sibi greges singuli singulos pascunt et regunt, ut eadem a supremo et universali pastore asseratur, roboretur ac vindicetur, secundum illud Sancti Gregorii Magni: „Meus honor est honor universalis Ecclesiae. Meus honor est fratrum meorum solidus vigor. Tum ego vere honoratus sum, cum singulis quibusque honor debitus non negatur" [Ep. ad Eulogium Episc. Alex. l. 8, c. 30].

Porro ex suprema illa Romani Pontificis potestate gubernandi universam Ecclesiam ius eidem esse consequitur, in huius sui muneris exercitio libere communicandi cum pastoribus et gregibus totius Ecclesiae, ut iidem ab ipso in via salutis doceri ac regi possint. Quare damnamus ac reprobamus illorum sententias, qui hanc supremi capitis cum pastoribus et gregibus communicationem licite impediri posse dicunt aut eandem reddunt saeculari potestati obnoxiam, ita ut contendant, quae ab Apostolica Sede vel eius auctoritate ad regimen Ecclesiae constituuntur, vim ac valorem non habere, nisi potestatis saecularis placito confirmentur.

Et quoniam divino Apostolici primatus iure Romanus Pontifex universae Ecclesiae praeest, docemus etiam et declaramus, eum esse iudicem supremum fidelium [Pii VI. Breve „Super soliditate"], et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus ad ipsius posse iudicium recurri [Conc. oecumen. Lugdunense II.]; Sedis vero Apostolicae, cuius auctoritate maior non est, iudicium a nemine fore retractandum, neque cuiquam de eius licere iudicare iudicio [Ep. Nicolai I. ad Michaelem Imperatorem, anno 865]. Quare a recto veritatis tramite aberrant, qui affirmant, licere ab iudiciis Romanorum Pontificum ad oecumenicum Concilium tamquam ad auctoritatem Romano Pontifice superiorem appellare.

Si quis itaque dixerit, Romanum Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem huius supremae potestatis; aut hanc eius potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas ecclesias sive in omnes et singulos pastores ac fideles: anathema sit (Denz. n. 1827—1831).

In vorliegender Frage hat der extreme Gallikanismus seine Zurückweisung gefunden. Seine Wurzeln reichen zurück bis ins 14. Jahrhundert, die Zeit des großen okzidentalischen Schismas, der Feindseligkeit der französischen Könige gegen den Papst seit Bonifatius VIII. und endlich der Kämpfe zwischen Papst und Kaiser unter Ludwig dem Bayer (1313—1347). Unter den Auspizien des Episkopates, der in Frankreich durch die äußeren Verhältnisse und seine Stellung zur Krone, seine Reichsämter, Hofwürden usw. in große Abhängigkeit gekommen, in Deutschland aber durch seine landesherrliche Stellung in den Streit der Parteien gezogen war, wurde diese Theorie ausgebildet, „welche, angeblich auf dem alten Rechte der Kirche fußend, darauf ausging, die ganze historisch notwendige Entwicklung umzustoßen, den Schwerpunkt in den Episkopat zu legen und den Papst dem allgemeinen Konzil zu unterwerfen" (Schulte, System des kathol. Kirchenrechts, Gießen 1856, 183). Die ersten schwachen Anfänge finden sich bei Nic. de Clemangiis, De ruina Ecclesiae seu de corrupto Ecclesiae statu (von der Hardt, Magnum oecumen.

Concilium Constant. I, Francof. et Lipsiae 1697); Gerson, Considerationes de pace (Opp. II, Hagae 1728, 69), und ausgeführt bei Petrus de Alliaco (Pierre d'Ailly), De difficultate reformationis in Conciliis universis (v. d. Hardt a. a. O.). Nachdem verschiedene Glieder des Episkopates diese Theorie auf dem Konzil zu Pisa zum erstenmal förmlich zu sanktionieren versucht hatten, stellte das Konzil von Konstanz geradezu den Episkopat als das Haupt der Kirche hin, dem auch der Papst unterworfen sei (Sess. V.; vgl. Phillips, Kirchenrecht I 248); ihm folgte das Konzil von Basel mit der Absetzung Eugens IV. (Phillips a. a. O. 31). Durch die Sanctio pragmatica Karls VII. von Frankreich (1437) drangen diese Grundsätze auch in die weltliche Gesetzgebung ein; zwar wurde im Konkordat Franz' I. mit Leo X. (1512) deren Rechtsgültigkeit aufgehoben und durch das fünfte Konzil vom Lateran und jenes von Trient verworfen; doch lebte ihr Geist im stillen fort.

Conc. Lateran. V. (ex Bulla „Pastor aeternus" [Sess. XI], 19. Dec. 1516): Solum Romanum Pontificem pro tempore exsistentem tamquam auctoritatem super omnia Concilia habentem, Conciliorum indicendorum, transferendorum ac dissolvendorum plenum ius ac potestatem habere, nedum ex Sacrae Scripturae testimonio, dictis sanctorum Patrum ac aliorum Romanorum Pontificum etiam ... sacrorumque canonum decretis, sed propria etiam eorundem Conciliorum confessione manifeste constat (Denz. n. 740). Conc. Trident. Sess. XXIV, cap. 21 de Reformatione; Sess. VII de Reform., init.

Unter der Autorität und auf Veranlassung der weltlichen Macht erschienen die vier Artikel des gallikanischen Klerus (1682), welchen die Bossuet zugeschriebene Defensio declarationis conventus cleri Gallicani (Oeuvres XII, Bar-le-Duc 1870, 493 ff) folgte. Von Frankreich aus verbreitete sich diese Theorie nach den Niederlanden, besonders durch van Espen (Ius ecclesiast. universum: Opp. II, Col. Agripp. 1748), und Deutschland durch Febronius. Die Emser Punktationen wollten sie ins Leben überführen, als die französische Revolution die Kurstühle ihrer Urheber (Mainz, Köln, Trier und des Erzbischofs von Salzburg) zerbrach. Vgl. Stigloher, Die Errichtung der päpstlichen Nuntiatur in München und der Emser Kongreß, Regensb. 1867. Kopp, Die katholische Kirche im 19. Jahrhundert und die zeitgemäße Reformgestaltung ihrer äußeren Verfassung, Mainz 1830. Münch, Geschichte des Emser Kongresses und seiner Punktate, Karlsruhe 1840.

Der Wortlaut der vier Gallikanischen Artikel ist (Walter, Fontes iuris eccles. antiqui et hodierni, Bonnae 1862, 127):

I. Beato Petro eiusque successoribus Christi vicariis ipsique Ecclesiae rerum spiritualium et ad aeternam salutem pertinentium, non autem civilium ac temporalium a Deo traditam potestatem, dicente Domino: „Regnum meum non est de hoc mundo" [Io 18, 36], et iterum: „Reddite ergo, quae sunt Caesaris, Caesari, et quae sunt Dei, Deo" [Lc 20, 25], ac proinde stare Apostolicum illud: „Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit: non est enim potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt; itaque qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit" [Rom 13, 1 2]. Reges ergo et principes in temporalibus nulli ecclesiasticae potestati Dei ordinatione subici, neque auctoritate clavium Ecclesiae directe vel indirecte deponi, aut illorum subditos eximi a fide atque oboedientia, ac praestito fidelitatis sacramento solvi posse: eamque sententiam publicae tranquillitati neces-

sariam, nec minus Ecclesiae quam Imperio utilem ut verbo Dei, Patrum traditioni et Sanctorum exemplis consonam, omnino retinendam.

II. Sic inesse Apostolicae Sedi ac Petri successoribus, Christi vicariis, rerum spiritualium plenam potestatem, ut simul valeant atque immota consistant sanctae oecumenicae Synodi Constantiensis a Sede Apostolica comprobata ipsorumque Romanorum Pontificum ac totius Ecclesiae usu confirmata atque ab ecclesia Gallicana perpetua religione custodita decreta de auctoritate Conciliorum generalium, quae sessione quarta et quinta continentur, nec probari a Gallicana ecclesia, qui eorum decretorum, quasi dubiae sint auctoritatis ac minus approbata, robur infringant aut ad solum schismatis tempus concilii dicta detorqueant.

III. Hinc apostolicae potestatis usum moderandum per canones Spiritu Dei conditos et totius mundi reverentia consecratos; valere etiam regulas, mores et instituta a regno et ecclesia Gallicana recepta, patrumque terminos manere inconcussos, atque id pertinere ad amplitudinem Apostolicae Sedis, ut statuta et consuetudines tantae Sedis et Ecclesiarum consensione firmatae propriam stabilitatem obtineant.

IV. In fidei quoque quaestionibus praecipuas Summi Pontificis esse partes, eiusque decreta ad omnes et singulas ecclesias pertinere, nec tamen irreformabile esse iudicium, nisi Ecclesiae consensus accesserit (Denz. n. 1322—1325).

Innozenz XI. durch Breve vom 11. April 1682 und Alexander VIII. in der Konstitution Inter multiplices vom 4. August 1690 verwarfen sämtliche Sätze, ohne eine bestimmte Zensur auszusprechen, was in der damaligen Zeitlage seinen Grund hatte. Vgl. Denz. n. 1322—1326. Bauer in Stimmen aus Maria-Laach 1872 u. 1873. Scavini, Theologia Moralis IV, Mediol. 1865, 287.

§ 21. Die Vollgewalt des römischen Papstes.

I. Der römische Papst hat eine bischöfliche Gewalt über die Gesamtkirche; darum steht ihm die unmittelbare, höchste, volle und ordentliche Gewalt zu über alle Christen. Dies ergibt sich aus Zweck und Aufgabe des Primates, welche nur dann realisiert werden können, wenn der Papst für sich und unmittelbar alle hierzu erforderliche Macht besitzt.

1. Nach Febronius hat der Papst nur ein Recht der Inspektion und Direktion (De statu Ecclesiae et legitima potestate Rom. Pontificis II 273): eiusdem curam superintendentem diversam esse a cura episcopali, quae iurisdictionem proprie talem excludat et potestatem coactivam. Ebenso Petrus Tamburini (Vera idea della santa Sede P. II, § 5). Desgleichen die Synode von Pistoja (Constit. „Auctorem fidei", Prop. 7 8 11 16). In neuester Zeit Nuytz (Syllabus n. 34): Doctrina comparantium Romanum Pontificem principi libero et agenti in universa Ecclesia doctrina est, quae medio aevo praevaluit (Denz. n. 1734). Vgl. Il professore Nuytz ai suoi concittadini § 116. Franc. Vigil, Defensa de la autoridad de los gobiernos, Lima 1848 (verworfen 10. Juni 1851). Nuytz weiß so wenig wie Eybel zu unterscheiden zwischen einer potestas dominii und potestas proprietatis; jene kommt dem Papste zu, nicht diese; darum ist er aber keineswegs bloß der „Diener der Kirche". Beider Tendenz ist die Nationalkirche.

Syllabus prop. 36: Nationalis concilii definitio nullam aliam admittit disputationem, civilisque administratio rem ad hosce terminos exigere potest (Denz. n. 1736). Constit. „Auctorem fidei" prop. 85: Propositio enuntians, qualemcumque cognitionem ecclesiasticae historiae sufficere, ut fateri quisque debeat, convocationem concilii nationalis unam esse ex viis canonicis, qua finiantur in Ecclesia respectivarum nationum controversiae spectantes ad religionem; sic intellecta, ut controversiae ad fidem et mores spectantes in ecclesia quacumque subortae per nationale concilium irrefragabili iudicio finiri valeant; quasi inerrantia in fidei et morum quaestionibus nationali concilio competeret: — schismatica, haeretica (Denz. n. 1593). Ebd. prop. 11: Sententia enuntians, vetere maiorum instituto, ab apostolicis usque temporibus ducto, per meliora Ecclesiae saecula servato, receptum fuisse, ut decreta, aut definitiones, aut sententiae etiam maiorum sedium non acceptarentur, nisi recognitae fuissent et approbatae a synodo dioecesana: — falsa, temeraria, derogans pro sua generalitate oboedientiae debitae constitutionibus apostolicis, tum et sententiis ab hierarchica superiore legitima potestate manantibus, schisma fovens et haeresim (Denz. n. 1511).

2. Die Gewalt des römischen Papstes ist eine bischöfliche Gewalt; denn sie ist die volle Gewalt zur Spendung der Gnadenmittel, zur Ausübung des Lehramtes, der Gesetzgebung und des Richteramtes, wie Mt 16, 18 f und Io 21, 15 ff ausgesprochen ist. In welchem Sinne dies aus den genannten Stellen der Heiligen Schrift folgt, spricht Papst Leo d. Gr. (Ep. 5) aus: Per omnes Ecclesias (eius) cura distenditur exigente hoc Domino, qui Apostolicae dignitatis beato Apostolo Petro primatum fidei suae remuneratione commisit, universalem Ecclesiam in fundamenti ipsius soliditate constituens, und Bonifatius I. (Ep. 14 ad Rufum Thessal., ed. Coustant, Epist. Rom. Pont. I 1037): Institutio universalis nascentis Ecclesiae de beati Petri sumpsit honore principium, in quo regimen eius et summa consistit. Ex eius enim ecclesiastica disciplina per omnes ecclesias, religionis iam crescente cultura, fonte manavit. Den Grund für diese Ausdehnung der Gewalt gibt der hl. Thomas (In IV Sent. dist. 24, q. 3, a. 2, sol. 3): Ubicumque sunt multa regimina ordinata in unum, oportet esse aliquod universale regimen super particularia regimina; . . . alias non posset esse colligatio ad unum. Et ideo, cum tota Ecclesia sit unum corpus, si ista unitas debet conservari, oportet, quod sit aliqua potestas respectu totius Ecclesiae super Episcopalem potestatem, . . . haec est potestas Papae. Vgl. Conc. Trident. Sess. XIV, cap. 7: Pontifices Maximi pro suprema potestate sibi in Ecclesia universa tradita, causas aliquas . . . potuerunt reservare (Denz. n. 903). Des Papstes Gewalt ist eine ordentliche, durch das von Gott ihm verliehene Amt gegebene Gewalt, zu deren Ausübung im Interesse Gottes und der Kirche er immer und überall berechtigt ist; eine unmittelbare, weil von Christus selbst und über alle Gläubigen ihm übergeben; die volle Gewalt, weil alle von Christus in der Kirche niedergelegte Gewalt zuerst und ganz in ihm ist, während alle übrigen Gewaltinhaber nur zur Teilnahme an seiner Hirtensorge und Gewalt berufen sind. Conc. Lugdun. II: ecclesias ceteras ad sollicitudinis partem admittit (Denz. n. 466). Vgl. Thom., S. th. 3, q. 7, a. 9: Plene habetur, quod perfecte et totaliter habetur. Albertus M., In Matth. c. 16: In unitate

ordinis Ecclesiae unus est, qui accipit (claves) in plenitudine potestatis, qui est successor Petri et Petrus in potestate. Alii autem in eadem unitate accipiunt in parte potestatis, eo quod vocantur in partem sollicitudinis. So schreibt selbst Akazius von Konstantinopel an Papst Simplicius (Ep. 8, 1; ed. Thiel, Epist. Rom. Pont. I 192): Sollicitudinem omnium Ecclesiarum secundum Apostolum circumferentes nos indesinenter hortamini. Und Leo d. Gr. (Ep. 14, 1 ad Anastas. Thess.): Vices nostras ita tuae credidimus caritati, ut in partem sis vocatus plenitudinis, non in plenitudinem potestatis ... per quos unam Petri Sedem universalis Ecclesiae cura conflueret, et nihil usquam a suo capite dissideret. Vgl. Sermo 4, 2 de anniversario: Omnes proprie regit Petrus, quos principaliter regit et Christus. Sie ist die höchste Gewalt in der Kirche, weil der Papst nur Gott und seinem Gewissen, aber keiner andern Autorität in der Kirche noch der Gesamtkirche verantwortlich ist. Sie ist summa, sed non sola (Bernardus, De consideratione 3, 4).

3. Der Papst ist episcopus universalis, lautete ein Axiom der Pariser Schule. Vgl. Argentré, Collectio iudiciorum de novis erroribus I 2, p. 85 86 164. Im Jahre 1413 verurteilte die Pariser Fakultät den Hus, weil er dies leugnete (Natalis Alexander, Hist. eccl. saec. XV et XVI, cap. 2, art. 1, § 1 (ed. Mansi IX, Lucae 1752, 67). Allerdings wies Gregor d. Gr. den Titel eines ἐπίσκοπος οἰκουμενικός, obgleich vom Konzil zu Chalzedon dem Papste zugesprochen (vgl. jedoch Hefele, Konziliengeschichte II² 544), zurück; nicht als hätte er seine Vollgewalt in der Kirche geleugnet; diese betont er vielmehr in demselben Schreiben ausdrücklich (Ep. 5, 20 ad Mauritium Imper.): Cunctis ergo Evangelium scientibus liquet, quod voce Dominica sancto et omnium Apostolorum Petro principi Apostolo totius Ecclesiae cura commissa est (folgen die drei Schrifttexte). Ecce claves regni caelestis accipit, cura ei totius Ecclesiae et principatus committitur, et tamen universalis episcopus non vocatur. Er tadelt aber den neuen, gegen die Kanones aus Eitelkeit und zum Nachteile der übrigen Patriarchen von Johannes von Konstantinopel usurpierten Titel, dem nach altem Rechte nicht einmal die Patriarchenwürde zustand (Gelas., Ep. 26, 10; ed. Thiel I 405 f); eben wegen seiner Neuheit und des daraus entstehenden Scheines, als sollten die andern Bischöfe vom Hirtenamte ausgeschlossen werden, hatte er sich geweigert, diesen Titel anzunehmen, und bezeichnete sich daher im Gegensatz zu dem stolzen Titel des Patriarchen von Konstantinopel als servus sacerdotum (Ad Eulog. ep. 5, 43; Ad Ioan. Constantinop. ep. 5, 18). Dabei hält er seine Primatialrechte fest; er ist caput fidei, durch welches status membrorum integer manet (Ep. 13, 37); auch die vier Patriarchen sind seiner Jurisdiktion untergeben (Ep. 1, 25; 2, 52); seinen Bücherverboten haben auch die Orientalen sich zu unterwerfen (Ep. 6, 66); er entscheidet endgültig in Glaubensfragen (Ep. 5, 54): Si quam contentionem de fidei causa evenire contigerit ... et pro sui magnitudine iudicio Sedis Apostolicae indigeat, ad nostram studeat producere notitiam, quatenus a nobis valeat sine dubio sententia terminari. Dem Apostolischen Stuhle

zu Rom sind alle Bischöfe unterworfen und besonders Konstantinopel (Ep. 9, 12): De Constantinopolitana Ecclesia quod dicunt, quis eam dubitat Sedi Apostolicae esse subiectam? Wie in der dritten Sitzung des Konzils von Chalzedon die päpstlichen Legaten, so nennen die syrischen Mönche in ihrem Schreiben an Hormisdas den Papst orbis terrae patriarcha (*τῷ οἰκουμενικῷ*; Ep. 39, ed. Thiel I 814), caput omnium (ebd. 816). Ähnlich Pompejus: archiepiscopus universalis Ecclesiae (Ep. 69 70; ed. Thiel I 865).

II. Wegen dieser seiner obersten und ordentlichen Gewalt sind alle Glieder der Kirche dem Papste zum Gehorsam verpflichtet.

1. Dieser Satz ergibt sich aus der allgemeinen Gewalterteilung, die ohne Verpflichtung zum Gehorsam eitel war. Demselben stehen alle jene entgegen, welche dem Konzil, d. h. den versammelten Bischöfen ohne den Papst, eine Superiorität und sogar Zwangsgewalt dem Papste gegenüber zuschreiben. Es ist dies der oberste Grundsatz des sog. Episkopalsystems, „wie man's mit Unrecht zur Schmach der Bischöfe bezeichnet hat" (Schulte, System des kath. Kirchenrechts 187). Vgl. Lutheri Errorum damn. prop. 28 (Denz. n. 768), Declaratio Cleri Gallicani art. 2. Natalis Alexander, Hist. eccl. saec. XV et XVI, dissert. 4, art. 3, § 3 (a. a. O. 391); vgl. dissert. 8, art. 3, n. 54 (a. a. O. 491). Prop. 29 damn. ab Alexandro VIII.: Futilis et toties convulsa est assertio de Pontificis Romani supra Concilium oecumenicum auctoritate atque in fidei quaestionibus decernendis infallibilitate (Denz. n. 1319). Die Anhänger dieses Systems haben eben nicht erwogen, daß alle Verheißungen, welche dem Kollegium der Apostel von Christus gegeben wurden, ihm nur in Gemeinschaft mit Petrus gegeben wurden, keine aber getrennt und noch weniger im Gegensatz zu ihm; was darum dem Petrus allein gegeben, ist durch die nachher den Aposteln verliehene Gewalt weder aufgehoben noch geschmälert; seine höchste von jeder andern kirchlichen Gewalt unabhängige Vollmacht schließt ebendadurch die Abhängigkeit aller übrigen ihm gegenüber ein. Ohnehin repräsentiert eine Versammlung von Bischöfen nicht die Gesamtkirche, welche aus Haupt und Gliedern besteht. Nur dort ist deswegen in Wahrheit ein allgemeines, die Gesamtkirche repräsentierendes Konzil, wo der Papst sicut caput membris (*κεφαλὴ μελῶν*), wie die Väter zu Chalzedon sprechen (inter Epist. Leonis M. ep. 48, 20), der Versammlung der Bischöfe vorsteht. Die Behauptung, daß in der christlichen Vergangenheit der Glaube zu recht bestanden habe, das allgemeine Konzil stehe über dem Papst, wird durch die Tatsachen widerlegt. Die Väter von Ephesus erklärten: coacti per canones et epistolam patris ac comministri Romanae Ecclesiae episcopi (*ἀναγκαίως κατεπειχθέντες*; s. Hefele, Konziliengesch. II² 188), hätten sie das Verdammungsurteil über Nestorius ausgesprochen. Und Leo d. Gr. sagt anläßlich seiner Verwerfung des 28. Kanons des Konzils von Chalzedon, welcher dem Stuhle von Konstantinopel die Würde unmittelbar nach Rom zusprach mit Schmälerung der Rechte der übrigen Patriarchen (Ep. 105 ad Pulcheriam Augustam): Consensiones vero episcoporum, sanctorum canonum apud Nicaeam conditorum regulis

repugnantes, unita vobiscum vestrae fidei pietate in irritum mittimus, et per auctoritatem beati Petri Apostoli generali prorsus definitione cassamus; ebenso an den Kaiser, der um Bestätigung dieses Kanons nachgesucht hatte (Ep. 104 ad Marcianum Imper.), an den Patriarchen Anatolius von Konstantinopel (Ep. 106) und an die versammelten Bischöfe (Ep. 116).

2. Mit Recht sagt Mosheim (Dissertationes ad hist. eccles. pertinentes I, Altona 1767, 577): Quod universis sive singulis Ecclesiis Pontificem praeesse dicunt (Gallicani), non universae Ecclesiae, id tam mihi scitum videtur, ac si quis affirmaret, membra quidem a capite regi, non vero, quod ex membris constat, corpus; aut urbes quidem omnes, villas et praedia subesse regi, non vero, quae his continetur, universam provinciam. Und S. Pufendorf (De habitu christianae religionis ad vitam civilem, Bremen 1687, § 58): Concilium esse supra papam thesis est. Sed quod isti quoque hanc propositionem asserere velint, qui Sedem Romanam omnium Ecclesiarum centrum ac Papam oecumenicum episcopum agnoscunt, id quidem non parum absurditatis habet, cum status Ecclesiae Romanae monarchicus sit, ista autem thesis meram aristocratiam oleat. Vgl. Gerson, De potestate eccles. consideratio 8: Si generale Concilium repraesentat universalem Ecclesiam sufficienter et integre, necesse est, ut includat auctoritatem papalem. Hefele, Konziliengeschichte I² 54: „Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Papst und allgemeinem Konzil darf nicht nach den abstrakten Kategorien von oben und unten behandelt, sondern muß vielmehr ex visceribus rei selbst erfaßt werden. Ein allgemeines Konzil stellt die allgemeine Kirche dar; darum wird sich der Papst zu einem allgemeinen Konzil ebenso verhalten, wie er sich zur Kirche verhält. Steht er nun über oder unter der Kirche? Keines von beiden; er steht in der Kirche, gehört notwendig zu ihr, ist ihr Haupt und Mittelpunkt. Wie der menschliche Organismus dann kein wahrer Leib, sondern nur mehr ein toter Rumpf ist, wenn ihm das Haupt fehlt, so ist auch eine noch so große Versammlung von Bischöfen keine allgemeine Synode, wenn sie vom Haupte, d. i. vom Papste, getrennt ist. Es ist demnach die Frage, ob der Papst über oder unter einem allgemeinen Konzil stehe, von vornherein eine verfehlte." Vgl. Walter, Kirchenrecht § 158. Roscovány, Romanus Pontifex tamquam Primas Ecclesiae et Princeps civilis XVI: de primatu R. P. II, B, 4, § 86—98, S. 289 ff.

Weit entfernt, den Papst einem Konzil zu unterwerfen, hatte vielmehr die alte Kirche den Grundsatz: Prima sedes non iudicabitur a quoquam (Nicolaus I., Ep. ad Michaelem Imperatorem; Denz. n. 330); Summa sedes a nemine iudicatur (Leo IX., Ep. ad Michaelem Cerularium; Denz. n. 353). Vgl. Constitutio synod. de Symmachi papae absolutione (Ep. 5, 2; ed. Thiel I 658): Nec antedictae Sedis antistitem minori subiacuisse iudicio. Ep. 5, 10 appendix (ebd. 676 f): Quoniam ipsi (dem Papste) per canones appellationes omnium episcoporum commissae sunt, et cum ipse appellat, quid erit faciendum? ... Res nova est, et pontificem Sedis istius apud nos audiri nullo constat exemplo. Sie beschließen daher Ep. 5, 9 (ebd. 663): Causas Dei ipsius esse iudicio committendas. Der Papst selbst aber erklärte: Privilegia mea voluntati regiae submisi et auctoritatem synodo dedi (a. a. O. appendix 9; ebd. 676). Hierzu die Äußerung des Avitus von Vienne in dieser Frage (Mansi, S. Concil. coll. VIII 293): Quia sicut nos subditos esse terrenis potestatibus iubet arbiter caeli ... ita non facile datur intelligi, qua vel ratione vel lege ab inferioribus eminentior iudicetur.

3. Wenn der zweite Artikel der gallikanischen Erklärung sich auf die Vorgänge der vierten und fünften Sitzung des Konzils von Konstanz beruft, so müßte für deren Beweiskraft vorher ein Dreifaches festgestellt werden: a) daß das Konzil, als die in Frage stehenden Beschlüsse abgefaßt wurden, in Wirklichkeit ein ökumenisches war. Dieser Beweis kann jedoch nicht erbracht werden; denn nur die Obedienz des offenbar unrechtmäßigen Papstes Johannes XXIII. war in diesen Sitzungen vertreten, und selbst diese Beschlüsse wurden unter Widerspruch von seiner Seite gefaßt, wiewohl seine Partei ihn als rechtmäßig anerkannt hatte (Aschbach, Geschichte Kaiser Sigismunds II, Hamburg 1839, 13 ff 85 ff. Truttmann, Das Konklave auf dem Konzil zu Konstanz, Straßburg 1899, 37). Nur durch die Flucht entzog er sich der Verzichtleistung auf seine Würde, wozu seine Obedienz ihn drängte. Die Obedienzen Benedikts XIII. und des rechtmäßig gewählten Gregor XII. hatten keine Vertretung; erst durch die Konvokation der Obedienz und Verzichtleistung des rechtmäßigen Papstes Gregor XII. erhielt die Synode ein legitimes Fundament, indem sich ihr die dritte Obedienz allmählich anschloß. Vgl. Phillips, Kirchenrecht II 287. Hefele, Konziliengeschichte VII 104. Die Nachwelt kann der Konstanzer Versammlung den Charakter eines ökumenischen Konzils nur für ihre letzten Sitzungen zuerkennen, als Konzil und Papst in Einigkeit handelten. b) Es müßte festgestellt werden, daß diese Beschlüsse von dem späteren rechtmäßigen Papste bestätigt worden seien; aber auch dies läßt sich nicht behaupten. Papst Martin V. bestätigte nur (Bulla „In eminentis" 1418), was verhandelt wurde in Glaubenssachen und in konziliarischer Weise (In materia fidei per praesens concilium . . . ipsa sic conciliariter facta approbat et ratificat et non aliter nec alio modo). Das betreffende Dekret der vierten Sitzung war nicht conciliariter, sondern durch Stimmenmehrheit mit Ausschluß der Kardinäle zu stande gekommen. Nach Pierre d'Aillys (Gerson, Opp. II 940) Erklärung ist nur das conciliariter beschlossen, was mit Zustimmung der Kardinäle dekretiert worden war (Hefele a. a. O. VII 99 ff). Der Papst verbot zugleich, von der Entscheidung des Papstes an ein Konzil zu appellieren, so daß Gerson, der eigentliche Urheber jener Beschlüsse, bekannte, daß sie ebendadurch außer Kraft gesetzt worden seien (Dialogus apologet.: Opp. II 390). c) Endlich wäre zu erhärten, daß die genannten Beschlüsse absolute Geltung haben sollten, auch einem gewissen, rechtmäßigen, lebenden Papste gegenüber, und nicht, wie der Wortlaut des Dekretes dartut, pro exstirpatione praesentis schismatis . . . cui quilibet . . . tenetur oboedire in his, quae pertinent ad fidem et exstirpationem schismatis, daß demnach nicht bloß „die Verwirrung der Christenheit durch das Schisma das Konzil bestimmt hatte, eine bis dahin allgemein geltende Lehre von dem Vorrange der päpstlichen Autorität zu verwerfen". Vgl. Gerson, De potestate eccles. considerat. 10 12.

4. Die Berufung einer allgemeinen Synode muß folgerecht und der Natur der Sache nach vom Papste ausgehen; wenn statt seiner der weltliche Schutzherr der Kirche, der Kaiser, sie beruft, dem früher auch die Fürsorge für das Zeitliche dabei oblag, so kann dies nur geschehen mit vorausgehender oder nachfolgender Zustimmung des Papstes (Hefele a. a. O. I² 6). Nach Sokrates

(Hist. eccl. 2, 17) sprach schon Julius I. im Jahre 341 den Satz aus: *μὴ δεῖν παρὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης κανονίζειν τὰς ἐκκλησίας.* Die acht ersten allgemeinen Synoden sind von den Kaisern, alle späteren dagegen von den Päpsten angesetzt und ausgeschrieben worden; aber auch bei jenen ersten zeigt sich eine gewisse Beteiligung der Päpste an ihrer Konvokation, die in den einzelnen Fällen bald mehr bald minder deutlich hervortritt. (Näheres bei Hefele a. a. O. I² 8—14.) Dem Papste als allgemeinem Kirchenoberhaupte gebührt dabei der Vorsitz, was selbst die Vertreter des sog. Episkopalsystems, die dem Papste nur einen primatus honoris zuschreiben, nicht bestreiten. Bei den acht älteren Konzilien haben wir eine doppelte Vorstandschaft zu unterscheiden: das Direktorium *τῶν ἔξω* (Euseb., Vita Constantini 4, 24: *ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος*) samt dem Ehrenplatz hatten der Kaiser oder die kaiserlichen Kommissäre, die päpstlichen Legaten den Vorsitz *κατὰ τὰ εἴσω*, d. i. der Bischofsversammlung in specie. Aus denselben Gründen bestätigten auch die Kaiser mit den Päpsten die Konzilien. Vgl. Hefele a. a. O. Blötzer, Der Heilige Stuhl und die ökumenischen Synoden des Altertums (Innsbrucker Zeitschrift für kathol. Theologie 1886, 67 ff). Kneller, Papst und Konzil im ersten Jahrtausend (ebd. 1903, 1 391; 1904, 58 519 694); derſ., Die Berufung der Konzilien (ebd. 1906, 1 408; 1907, 51).

Daher sprachen die Legaten Leos I. zu Chalzedon aus, sie hätten deswegen die Absetzung des Dioskorus von Alexandrien verlangt, weil er *σύνοδον ἐτόλμησε ποιῆσαι ἐπιτροπῆς δίχα τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου* (Mansi a. a. O. VI 581). Im Jahre 485 (484) erklärte eine Synode von mehr als vierzig Bischöfen aus verschiedenen Teilen Italiens mit der größten Bestimmtheit über die Bischöfe von Nizäa: confirmationem rerum atque auctoritatem sanctae Romanae Ecclesiae detulerunt (Mansi VII 1140). Gelasius I., Ep. 26, 3 ad episc. Dardaniae (ed. Thiel 395): (Prima sedes,) quae unamquamque synodum sua auctoritate confirmat et continuata moderatione custodit. Nach Ferrandus haben die Beschlüsse von Chalzedon erst durch die Zustimmung des Papstes ihre Kraft empfangen: Universalia Concilia, praecipue illa, quibus Ecclesiae Romanae consensus accesserit, secundae auctoritatis locum post canonicos libros tenent (Ep. 6, 7; Migne, P. lat. 67, 926). Fakundus von Hermiane nennt daher die päpstliche Gewalt prima et maxima potestas (Pro defensione trium capitulorum; Migne, P. lat. 67, 577). Das fünfte Konzil vom Lateran sprach darum aus (Sess. XI): Romanum Pontificem ... Conciliorum indicendorum, transferendorum ac dissolvendorum plenum ius et potestatem habere (Denz. n. 740).

In welchem Verhältnis der Papst zu den allgemeinen Kirchengesetzen steht, ergibt sich aus dem Wort Jesu Mt 23, 4; 20, 25 ff und des Apostels Petrus 1 Petr 5, 3 und wird durch die Erwägung erklärt, daß der Papst als die menschliche Privatperson denselben Bedingungen des Heiles unterstellt ist wie die andern Menschen. Was daher im Sinne allgemeiner Notwendigkeit vom Träger des Primats oder von einem allgemeinen Konzil mit päpstlicher Bestätigung vorgeschrieben ist, verpflichtet auch den Menschen im Inhaber des Primates. Dagegen steht der Papst als Inhaber des Amtes über den posi-

tiven kirchlichen Gesetzen, so daß er Änderungen derselben verfügen kann, wo das Interesse der Kirche es erfordert.

III. Obwohl in der päpstlichen Gewalt die Gewalt jedes Bischofs enthalten ist, so kann doch durch die Primatialgewalt der Episkopat nicht ausgeschaltet werden, sondern muß in der von Christus für ihn bestimmten Aufgabe und mit der für ihn gewollten Ausstattung in der Kirche fortdauernd bestehen.

Dies ergibt sich aus der Einsetzung des Episkopates durch Christus und seine göttliche Berufung zur Leitung der Kirche (vgl. Apg 20, 28). Insbesondere muß hierfür hingewiesen werden auf die biblische Tatsache, daß Christus, nachdem er Petrus schon für den Primat auserwählt hatte, doch Mt 18, 18 die Apostel von sich aus zur Teilnahme an der bischöflichen Gewalt Petri berief und sie unmittelbar mit der bischöflichen Gewalt betraute. Die physische Unmöglichkeit, daß einer allein die Gesamtverwaltung des kirchlichen Lebens in der ganzen Menschheit praktisch vornimmt, die Bedürfnisse erkennt und rechtzeitig befriedigt, macht den lokalen Episkopat zur Notwendigkeit. Die göttliche Einsetzung garantiert ihm seine angestammte Würde und Macht in Vereinigung mit dem Primat. Seiner hohen Verantwortung entspricht eine ihr angemessene Gerechtsame. Das ist vom Vatikanischen Konzil selbst (s. Sess. IV, Constit. dogm. I de Ecclesia Christi cap. 3; Denz. n. 1828) mit Anführung der Erklärung Gregors d. Gr. ausgesprochen worden.

IV. Wie die oberste gesetzgebende, so steht auch die oberste richterliche Gewalt dem Papste zu; daher kann in allen kirchlichen Fragen an ihn Appellation stattfinden, eine Appellation jedoch von seinem Urteile an ein höheres Tribunal schon aus dem formellen Grunde nicht, weil dieses (z. B. das allgemeine Konzil) zur Zeit der Appellation nicht existiert, und selbst wenn es existierte, keine über der päpstlichen Gewalt stehende Instanz bildet.

1. Febronius (De statu Ecclesiae et legitima potestate Rom. Pontificis[2], Bullioni 1765, c. 5, § 6) behauptet mit den Gallikanern, das Recht, Appellationen anzunehmen, sei erst von der Synode zu Sardika dem Papste zugesprochen worden. Conc. Sardic. can. 3: *Εἰ δοκεῖ ὑμῶν τῇ ἀγάπῃ, Πέτρου τοῦ Ἀποστόλου τὴν μνήμην τιμήσωμεν, καὶ γραφῆναι παρὰ τούτων τῶν κρινάντων Ἰουλίῳ τῷ ἐπισκόπῳ Ῥώμης, ὥστε διὰ τῶν γειτνιώντων τῇ ἐπαρχίᾳ ἐπισκόπων, εἰ δέοι ἀνανεωθῆναι τὸ δικαστήριον καὶ ἐπιγνώμονας αὐτὸς παράσχοι. Εἰ δὲ μὴ συστῆναι δύναται, τοιοῦτον αὐτοῦ εἶναι τὸ πρᾶγμα, ὡς παλινδικίας χρῄζειν, τὰ ἅπαξ κεκριμένα μὴ ἀναλύεσθαι, τὰ δὲ ὄντα βέβαια τυγχάνειν* (Denz. n. 3004). Can. 4 u. 5 geben die näheren Modifikationen der Appellation. Allein das Recht, Appellationen anzunehmen, liegt in der Idee des Primates selbst. Er wäre nicht höchste und nicht universale bischöfliche Gewalt, wenn andere bischöfliche Verfügungen der primatialen Gewalt gegen ihren Willen und prinzipiell entzogen wären.

2. Tatsächlich war das Recht der Appellationen an den Römischen Stuhl bereits vor dieser Synode ausgeübt und nur von den Eusebianern geleugnet worden (Athanas., Apologia c. Arianos c. 22—25). Von dieser Synode wurde es daher nur ausdrücklich ausgesprochen (vgl. Hefele a. a. O. I² 560 ff). Die Formel: Si placet *(εἰ δοκεῖ ὑμῖν)* hat hier, wie so oft in den Synoden, nicht den Sinn: Wenn es euch gefällt, wollen wir etwas Neues einführen, sondern: Wenn es euch gefällt, wollen wir dies oder jenes erklären, aussprechen. Ebensowenig liegt in dem Ausdrucke: S. Petri memoriam honoremus *(Πέτρου τοῦ Ἀποστόλου τὴν μνήμην τιμήσωμεν)* ein Grund für die Behauptung, es sei hiermit ein neues Recht dem Papste übertragen worden; denn jede ausdrückliche Anerkennung auch eines alten Rechtes geschieht immer auch aus Ehrfurcht gegen Petrus. Das Verbot der Synode von Karthago (418) in Sachen des Priesters Apiarius von Sicca bezieht sich auf den Mißbrauch, der mit solchen Appellationen getrieben wurde, um sich dem zuständigen Richter zu entziehen (Phillips, Kirchenrecht V, § 217).

3. So hielten denn auch die Päpste immer an diesem ihrem Rechte fest, verwarfen dagegen die Berufung von ihrem Urteil an ein anderes Tribunal. Zosimus (Ep. 12; ed. Coustant, Epist. Rom. Pont. I 974): Quamvis patrum traditio Apostolicae Sedi auctoritatem tantum tribuerit, ut de eius iudicio disceptare nullus auderet, idque per canones semper regulasque servaverit, et currens adhuc suis legibus ecclesiastica disciplina Petri nomini, a quo ipsa quoque descendit, reverentiam, quam debet, exsolvat; tantam enim huic Apostolo canonica antiquitas per sententias omnium voluit esse potentiam, ex ipsa quoque Domini nostri promissione ... cum tantum nobis esset auctoritatis, ut nullus de nostra possit retractare sententia etc. Bonifatius I. (Ep. 13, 2; ed. Coustant 1035): Universi fratres intelligant, ... de nostro non esse iudicio retractandum. Gelasius I. (Ep. 10 sive commonitorium ad Faust. 5; ed. Thiel I 344): [Canones appellationes] totius Ecclesiae ad huius Sedis examen voluerunt referri, ab ipsa autem numquam prorsus appellari debere sanxerunt. Ac per hoc illum de tota Ecclesia iudicare, ipsam ad nullius commeare iudicium, nec de eius umquam praeceperunt iudicio iudicari, sententiamque illius constituerunt non oportere dissolvi, cuius potius sequenda decreta mandaverunt. Vgl. Ep. 26, 5 ad episc. Dardaniae (ed. Thiel 399 f): Sed nec illa praetermisimus, quod Apostolica Sedes frequenter ... more maiorum sine ulla synodo praecedente, et absolvendi, quos synodus inique damnaverat, et damnandi, nulla exsistente synodo, quos oportuit, habuerit facultatem. ... Sicut id, quod prima Sedes non probaverat, constare non potuit, sic quod illa censuit iudicandum, Ecclesia tota suscepit. Die Päpste Pius II. (in der Bulle Exsecrabilis vom Jahre 1459), Sixtus IV., Kalixt III., Julius II. und Martin V. haben daher mit Recht die Appellationen vom Papst an ein künftiges Konzil verworfen: Exsecrabilis et pristinis temporibus inauditus tempestate nostra inolevit abusus, ut a Romano Pontifice ... ad futurum Concilium provocare praesumant. ... Huiusmodi provo-

cationes damnamus et tamquam erroneas ac detestabiles reprobamus (Denz. n. 717).

V. Es ist demnach die Vollgewalt über die Gesamtkirche, dem Römischen Stuhle von Christus verliehen, durch keine andere Gewalt bedingt und beschränkt als durch das göttliche und natürliche Recht.

In der Aufgabe der Kirche überhaupt liegt der letzte Grund der päpstlichen Vollgewalt; mit jener ist aber auch ihre Grenze gezogen; sie ist keine andere als potestas in aedificationem, darum ist sie weder willkürlich noch unbeschränkt.

Neque haec suprema et plena Romanorum Pontificum potestas aedificationi Ecclesiae prospiciens ipsis dominatum et arbitrarium ius vindicat. Regimen Ecclesiae in caritate et humilitate fundatum nemo inficiabitur, si animadvertat Christum praecepisse discipulis, ut qui maior est inter ipsos, fiat sicut minor, Petrumque Apostolorum principem Christi mentem explicantem mandasse, ne quisquam sibi arrogaret dominari in clero. Hac de causa s. Paulus in declaranda potestate sibi a Deo tradita humilioribus vocibus „sollicitudinis omnium ecclesiarum" uti maluit et similiter S. Pontifices abstinuerunt a vocibus, quae dominatum et typum potestatis saecularis spirant. . . . Potestas competens primatus in universam Ecclesiam, coercita inter limites eius, quod in eiusdem Ecclesiae bonum et aedificationem refertur, quam aliena est a dominatu monarchico, quae pro arbitrio et libitu quaelibet sibi vindicaret? (Ballerini, De potestate eccles. SS. Pontificum et Conciliorum generalium una cum vindiciis auctoritatis pontificiae contra opus I. Febronii c. 3, 11.)

Zweites Buch.

Von der Glaubensregel.

Bellarm., Disputationes de controversiis christ. fidei t. I, controversia 1, ll. 3 4. Stapleton, Principiorum doctrinalium fidei demonstratio, bes. ll. 5 u. 8; Principiorum fidei doctrinalium relectio scholastica et compendiaria, Antverpiae 1596. Stentrup, De locis theologicis, Oeniponte 1899. Franzelin, De divina Traditione et Scriptura[3], Romae 1882. A. Gisler, Der Modernismus, Einsiedeln 1912.

Die Reformatoren hatten sich auf die Heilige Schrift gestützt als auf die höchste und einzige Quelle und Norm des Glaubens. Diese Anschauung bildet darum das Formalprinzip des Protestantismus, indem durch die Lesung der Heiligen Schrift der Glaubensakt zu stande kommt. Diesem gegenüber war es nun katholischerseits geboten, näher die Frage über die Quellen und Norm unseres Glaubens zu untersuchen. Bahnbrechend wirkte M. Canus († 1560), Locorum theologicorum libri duodecim, Coloniae Agripp. 1574; in zwölf Büchern stellte er die theologischen Erkenntnisquellen dar: Scriptura sacra, Traditio, Ecclesia, Concilia, Summus Pontifex, sancti Patres, Scholae theologicae, Iuris scientia, Historia et Ratio humana. Den hier gebotenen Stoff faßte Kilber in den Principia theologica (Herbipoli 1776) zusammen; sie zerfallen nach ihm in: principia constitutiva (quae veritates revelatas complectendo obiectum fidei ac disciplinae theologicae constituunt — Scriptura s. et traditio); principia directiva (quae veritates illas ostendendo subiectum utriusque facultatis dirigunt — Ecclesia, Concilia et Summus Pontifex); principia adiuvantia (quae easdem veritates vel custodiendo vel illustrando vel firmando utilitatis quidpiam sive obiecto sive subiecto memorato conferunt, ad quorum ordinem reliqua superius recensita conferimus). Von durchschlagender Bedeutung für unsere Frage war bereits vor drei Jahrhunderten die Arbeit von Stapleton († 1595).

Seinen Traktat De Ecclesiae potestate in iudicio fidei leitet er also ein: Hoc argumenti genus pene solus ac primus, in Domino meo confidens, institui; pauloque quam hactenus accuratius, pressius et solidius huic unico argumento insistere decrevi. Video enim ex sola Ecclesiae sanctae auctoritate sacrosancta neglecta et conculcata plurimos et gravissimos errores in orbem Christianum invectos fuisse (controversia 4, l. 8 praefatio).

Die Lehre von der Glaubensregel erörtert das Wesen und die Ökonomie des katholischen Glaubens.

Die Darlegung der Wahrheiten von der katholischen Kirche erwies, daß wir in ihr das Heil und die Wahrheit finden können. Aus der Stellung der Kirche ergeben sich aber auch notwendige Folgerungen für das Verhalten des einzelnen zur Gewinnung der Wahrheit und des Heiles im katholischen Glauben. Diese darzustellen und zu zeigen, wie sie aus der Natur der Sache sich ergeben bzw., soweit es sich um von der Kirche festgestellte Normen handelt, wie sie durch die Natur der Sache gerechtfertigt werden, ist die Aufgabe der folgenden Abhandlung von der Glaubensregel.

Inhalt und Einteilung des zweiten Buches gibt die Bestimmung des Conc. Vatic. Sess. III, Constit. dogmatica de fide cath. cap. 3: Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur (Denz. n. 1792).

Gegenstand des katholischen Glaubens ist demnach alles das und nur das, was die Kirche als zur Glaubenshinterlage gehörig ihren Gliedern zu glauben vorstellt. Der katholische Christ nimmt in seinem Glauben die göttliche Offenbarung als wahr und heilbringend an. Also umfaßt der Glaubensakt die Anerkennung der göttlichen Wahrheit des Inhaltes der Offenbarung und die Anerkennung der Wahrheit der authentischen Bezeugung der Offenbarung. Diese letztere Aufgabe erfüllt nach dem oben Dargestellten die von Christus zur Hut und Verkündigung der Offenbarung eingesetzte Kirche. Die Annahme der Offenbarung geschieht also in richtiger Weise nur dann, wenn sich der Gläubige in der Bestimmung dessen, was als Inhalt der Offenbarung zu betrachten ist, an die Bestimmung der von Christus eingesetzten Kirche hält. Somit bildet die Vorlage durch die Kirche (propositio Ecclesiae) die erste und nächste Regel für das Zustandekommen des richtigen Glaubensaktes (regula fidei catholicae proxima, immediata, extrinseca, directiva; vgl. Thom., S. theol. 2, 2, q. 1, a. 1; q. 5, a. 3. Stapleton a. a. O. controversia 5); durch letztere gelangt der Mensch erst zur Erfassung des wahren Inhaltes der Offenbarung, der nach seiner göttlichen Herkunft zugleich Grund des Glaubens ist (obiectum materiale et formale, ultima resolutio fidei), die entferntere und mittelbare Glaubensregel (regula fidei catholicae remota, mediata, intrinseca et constitutiva). So als göttlich gesichert, unterliegt die Offenbarung im einzelnen und ganzen dem letzten Motiv unseres Glaubens, Gott (ratio formalis et ultima resolutio fidei).

Da in der Kirche die Heilige Schrift und die Überlieferung die Gefäße sind, durch welche die göttliche Offenbarung fortgepflanzt wird, so ist im ein-

zelnen zu zeigen: 1. wie die Kirche die unmittelbare, nächste und direktive Glaubensregel bildet, 2. wie Schrift und Überlieferung sich als die mittelbare, entferntere, konstitutive Glaubensregel verhalten.

Erster Abschnitt.

Von der unmittelbaren Glaubensregel.

Unter dem Namen Glaubensregel, regula fidei, *ὁ κανὼν τῆς πίστεως*, *ὁ κανὼν τῆς ἐκκλησίας* (Clem. Alex., Strom. 6, 15; 7, 16. Tertull., De virginibus velandis c. 1. August., De doctrina christ. 3, 2; De symbolo ad Catech. n. 1. Cyrill. Hieros., Catech. 5, 12) verstand das kirchliche Altertum mehr materiell das Bekenntnis, welches die Summe des christlichen Glaubens enthielt. Hier fassen wir dieses Wort in formalem Sinne als oberstes Kriterium der geoffenbarten Wahrheit für uns.

§ 22. Notwendigkeit und Charakter der unmittelbaren Glaubensregel.

I. Die Notwendigkeit einer unmittelbaren Glaubensregel ist keine absolute, mit der Natur des Glaubens an und für sich gegebene, da Gott seine Offenbarung unmittelbar jedem einzelnen hätte mitteilen können und auch der einzelne ohne Vorlage derselben durch das Lehramt der Kirche einen Glaubensakt setzen kann. Wohl aber ist dieselbe notwendig in der gegenwärtigen Ordnung der Vorsehung, da nach dem tatsächlichen Heilsplane Gottes seine Offenbarung durch das Medium des kirchlichen Lehramtes uns verkündet und gesichert wird.

1. Etiam per solum fidei habitum infusum absque ullo habitu acquisito et absque omni externo medio fides ingenerari potest (Stapleton a. a. O. controversia 3, q. 1, a. 2). Der Beweis hierfür liegt in der Geschichte der Offenbarung. Die Patriarchen, Propheten und Apostel wurden von Gott selbst unmittelbar belehrt. Es gehört gerade dies zum Wesen der absoluten göttlichen Machtvollkommenheit und Freiheit, daß er, wie in der Erteilung der Rechtfertigungsgnade nicht an das ordentliche Mittel der Sakramentenspende, so auch in der Erzeugung des wahren Glaubens in den Seelen nicht an die äußeren Bedingungen des Lehramtes gebunden ist. Colligitur invisibilem sanctificationem quibusdam affuisse et profuisse sine visibilibus sacramentis (vgl. August., Quaest. in Heptateuchum l. 3, n. 84).

2. Dies ergibt sich außerdem aus einer andern Betrachtung. Christus hat den Unglauben derer, welche von ihm, ohne kirchliche Vermittlung, die Offenbarung erhielten, als verdammenswert gebrandmarkt (Mt 11, 20 f). Also ist göttliche Offenbarung ohne kirchliche Vermittlung nicht nur denkbar, sondern Tatsache. Auch ist es eine Folgerung des Verhältnisses zu Gott, daß er jeder Seele, sei es durch innere Erleuchtung, sei es durch sichere äußere Manifestation sich privatim offenbaren kann. Kraft göttlicher Wahrhaftigkeit ist eine solche Offenbarung für den Empfänger Gegenstand notwendigen Glaubens.

3. Dies ergibt sich endlich aus der Natur des Glaubensaktes selbst, welcher in letzter Analyse nicht auf dem Zeugnis der Kirche, sondern Gottes ruht (auctoritas Dei loquentis). Daher bildet die Vorlage des Glaubens durch die Kirche nicht das letzte und höchste Motiv (obiectum fidei formale), sondern diese ist nur das besondere Organ und Werkzeug, durch welches der Glaube uns vermittelt wird. Das Werkzeug aber wirkt nicht in eigener Kraft, sondern nur in Kraft seines ersten Agens; so übt die Kirche ihre Autorität als Motiv des Glaubens nur, sofern sie als göttlich erkannt ist, also unabhängig von ihrer Autorität als göttlich verbürgt ist. Kilber in Theol. Wirceburg.: De virtutibus theolog. disp. 2, c. 3, a. 4, n. 165: Fides proprie ac creditive sumpta non resolvitur ultimatim in auctoritatem Ecclesiae. Prob. Ultima resolutio fidei proprie sumpta nequit fieri nisi in motivum actui fidei intrinsecum; sed auctoritas Ecclesiae seu definitio ac propositio eiusdem etiam ut habentis assistentiam Spiritus Sancti, non est motivum fidei intrinsecum; cum non sit moraliter verbum Dei aut revelatio reflexa de directa revelatione, sed solum propositio et applicatio externa infallibilis revelationis divinae. Si fides ultimo resolveretur in Ecclesiae auctoritatem divinam, resolutio haec committeret vitiosum circulum. . . . Quidquid ad fidem ex eius natura secundum se spectata requiritur, sine eo nullus fidei assensus circa quamcumque veritatem haberi potest; sed datur aliqua veritas, cuius assensus potest haberi independenter ab Ecclesiae proponentis auctoritate, immo dependenter ab ea haberi nequit, nempe haec veritas: Ecclesia est infallibilis fidei regula, utpote quae a Deo est revelata.

4. Eben hieraus ergibt sich auch die Möglichkeit des Heils für jene, zu welchen ohne ihre Schuld die Predigt der Kirche nicht gedrungen ist. Thom., De veritate q. 14, a. 11 ad 1. Vgl. In III Sent. dist. 25, q. 2, a. 1, sol. 1 ad 2: Hoc enim ad divinam providentiam pertinet, ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte eius non impediatur. Si enim aliquis taliter in silvis nutritus ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea, quae sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret. Ähnlich Hugo a S. Charo ad Rom 2, 12 (Opp. VII, Venet. 1703, 19 f). Hierauf gestützt, entwickelt Lugo (De fide disp. 12, sectio 3, n. 50 51) eingehend die Möglichkeit eines wahren actus fidei divinae bei jenen, welche ohne ihre Schuld außer der Kirche sich befinden.

Dabei bleibt jedoch immer wahr der Satz des hl. Augustinus (a. a. O.): Invisibilem sanctificationem quibusdam affuisse atque profuisse sine visibilibus sacramentis, . . . nec tamen ideo sacramentum visibile contemnendum non est, nam contemptor eius invisibiliter sanctificari nullo modo potest.

II. In der gegenwärtigen Ordnung der Vorsehung und nach dem Willen Christi ist das kirchliche Lehramt eingesetzt als die lebendige,

unmittelbare, äußere Glaubensregel, durch welche allen die gesamte Hinterlage des Glaubens rein und unverfälscht vermittelt werden soll. Der Beweis hierfür ist gegeben:

a) durch die Einsetzung des kirchlichen Lehramtes durch Christus und die von ihm demselben vorgesetzte Aufgabe; b) durch das Gebot des Gehorsams, welchen alle Gläubigen dem kirchlichen Lehramte schulden; c) durch die Ausstattung des kirchlichen Lehramtes mit dem Beistande des sie sicher führenden Heiligen Geistes und der ewig fortdauernden Gegenwart Christi in seiner Kirche, insbesondere bei ihrer Leitung.

1. Hierfür spricht die gesamte Heilsökonomie. Die Institution der alttestamentlichen Kirche mit ihrem König-, Priester- und Prophetentum, die neutestamentliche Kirche, durch Christus gestiftet, seine und der Apostel Predigt, in Schrift und mündlicher Überlieferung bei ihr hinterlegt, beweisen den Willen Gottes, nicht unmittelbar einen jeden innerlich zu belehren, sondern durch Vermittlung der Kirche und ihrer Institutionen. Vgl. oben S. 134 ff. Seine Aufgabe, Zeuge der Wahrheit zu sein, übertrug Christus durch die Apostel dem kirchlichen Lehramt. Vgl. Act 1, 8; 3, 5; 10, 42; 2, 32; 26, 16. 1 Cor 15, 15. 1 Io 1, 2. 2 Tim 2, 2. Act 20, 21; 15, 7 8. Daher ist die Kirche eingesetzt als testis veritatis: aut qui docetur doctrina religionis, ne erret in fide, aut ipsa doctoris auctoritate dubius fluctuet (August., De mendacio c. 17). Daher ihre Pflicht und ihr Recht, zu lehren: Mt 28, 19. Io 20, 21. Rom 10, 14 f 17: Quomodo autem audient sine praedicante? Quomodo vero praedicabunt, nisi mittantur? . . . Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi. Eph 4, 11 12 14: Ipse dedit quosdam Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem pastores et doctores ad consummationem Sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi. . . . Ut iam non simus parvuli fluctuantes, et circumferamur omni vento doctrinae in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris. Ihre unbezweifelbare Lehrautorität gibt ihr das Richteramt in Glaubenssachen. So ist die Kirche testis, magistra, iudex fidei; darum nennt sie der Apostel columna et firmamentum veritatis (1 Tim 3, 15) und weist die Gläubigen allen Irrlehren gegenüber auf das Lehramt der Kirche hin. Hebr 13, 7 9: Mementote praepositorum vestrorum, qui vobis locuti sunt verbum Dei, quorum intuentes exitum conversationis, imitamini fidem. . . . Doctrinis variis et peregrinis nolite abduci. Der Herr selbst aber hatte die Einheit des Glaubens geknüpft an das Wort der Apostel, darum betet er für die gesamte Kirche, die durch das Wort des kirchlichen Lehramtes den Glauben empfängt. Io 17, 20: Non pro eis autem rogo tantum, sed et pro eis, qui credituri sunt per verbum eorum in me. Hierzu bemerkt Augustinus (Tract. 109 in Ioan.): Relinquitur, ut si Dominus Iesus hac oratione pro suis omnibus, quicumque in hac vita . . . vel tunc erant vel futuri erant, orasse credendus est, sic intelligamus quod

dictum est per verbum eorum, ut ipsum verbum fidei, quod praedicaverunt in mundo, hic significatum esse credamus. . . . Neque propterea non est verbum Dei, quia dictum est verbum eorum, cum dicat idem Apostolus Thessalonicenses excepisse a se, non ut verbum hominum, sed, sicut est vere, verbum Dei (1 Thess 2, 13). Ideo ergo verbum Dei, quia Deus id donavit; eorum vero verbum dictum est, quia hoc praedicandum primitus illis Deus ac praecipue commendavit. . . . Unde merito dictum est verbum eorum, quod est verbum fidei, per quod omnes in Christum undecumque id audierint, crediderunt, vel audituri et credituri sunt. Vgl. 2 Tim 2, 8 f: secundum Evangelium meum, in quo laboro.

2. Diesem Gebote der Lehre für die Apostel und ihre Nachfolger entspricht das Gebot des Gehorsams für die Gläubigen. Der Weg zur Wahrheit ist daher für alle und zu jeder Zeit ausschließlich der Weg der Autorität. Dies erscheint als Folgerung aus den eben gegebenen Texten und ausdrücklich ausgesprochen Lc 16, 16: Qui vos audit, me audit, qui vos spernit, me spernit; qui autem me spernit, spernit eum, qui misit me. So fällt der Gehorsam, den wir im Glauben Christo leisten, zusammen mit dem Gehorsam dem Wort der Kirche gegenüber, der Unglaube an das Wort der Kirche ist Unglaube an Christus (Rom 10, 16). Darum ist der Gläubige nur dann des wahren Glaubens sicher, wenn er dem kirchlichen Lehramte gehorcht. Gal 1, 8: Licet nos aut angelus de caelo evangelizet vobis, praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit. 2 Cor 10, 5 f: In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi, et in promptu habentes ulcisci omnem inoboedientiam, cum impleta fuerit vestra oboedientia. Was von den Aposteln gilt, gilt auch von den Bischöfen in der Kirche, als den alleinigen Nachfolgern der Apostel (vgl. S. 544). Augustinus lehrt auf biblischer Grundlage den von Gott gewollten Weg der Wahrheit: Haec est providentia verae religionis, hoc iussum divinitus, hoc a beatis maioribus traditum, hoc ad nos usque servatum; hoc perturbare velle atque pervertere, nihil est aliud quam ad veram religionem sacrilegam viam quaerere. Quod qui faciunt, nec si eis concedatur quod volunt, possunt, quo intendunt, pervenire. Cuiuslibet enim excellunt ingenio, nisi Deus adsit, humi repunt. Tunc autem adest, si societatis humanae in Deum tendentibus cura sit. Quo gradu nihil firmius in caelum reperiri potest (De utilitate credendi ad Honoratum c. 10 [24]).

3. Wie Christus gekommen ist, um die Menschen zur Wahrheit zu führen (Io 18, 37; 14, 6), wie er ihr den Heiligen Geist gesandt hat, damit er die Kirche alle Wahrheit lehre (Io 14, 26), so lebt auch Christus in der Kirche fort (Mt 28, 20), um die Führung zur Wahrheit durch sie fortzusetzen und zu vollenden. Wer sich also an Christus als den Führer zur Wahrheit anschließen will, muß sich an die Kirche anschließen: wer sich vom Heiligen Geiste die sichere Wahrheit beschert sehen möchte, muß sich an die Kirche anschließen, in der er waltet und lebt. Wie aus der Sendung der Kirche zur Vermittlung des ein für allemal in der Offenbarung gegebenen Heils durch Gott das Postulat der Indefektibilität folgt, so folgt aus der Verheißung der fortdauernden

Gegenwart Christi und des Heiligen Geistes in ihr das tröstliche Postulat der Bewahrung vor der Abirrung vom Wege der göttlichen Wahrheit. Indem aber für die katholische Kirche allein dieses Postulat folgt, ist sie auch allein als Führerin im Glauben und Glaubensleben der Offenbarung erklärt.

Diese ganze Beweisführung faßt Augustinus (a. a. O. c. 16 [34]) zusammen: Si Dei providentia non praesidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum; sin vero . . . non est desperandum, ab eodem ipso Deo auctoritatem aliquam constitutam, quo velut gradu certo innitentes adtollamur in Deum. In der Kirche aber lebt, betätigt sich diese Autorität (a. a. O. c. 17 [35]):

Cum igitur tantum auxilium Dei, tantum profectum fructumque videamus, dubitabimus nos eius Ecclesiae condere gremio, quae usque ad confessionem generis humani ab Apostolica Sede per successiones episcoporum, frustra haereticis circumlatrantibus et partim plebis ipsius iudicio, partim conciliorum gravitate, partim etiam miraculorum maiestate damnatis, culmen auctoritatis obtinuit? Cui nolle primas dare vel summae profecto impietatis est, vel praecipitis arrogantiae. Nam si nulla certa ad sapientiam salutemque animis via est, nisi cum eos rationi praecolit fides: quid est aliud ingratum esse opi atque auxilio divino, quam tanto labore praedictae auctoritati velle resistere! Et si unaquaeque disciplina, quamquam vilis et facilis, ut percipi possit, doctorem aut magistrum requirit, quid temerariae superbiae plenius, quam divinorum sacramentorum libros et ab interpretibus suis nolle cognoscere, et incognitos velle damnare? Und C. epist. Manichaei, quam dicunt fundamenti 15 (6): Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas. Quibus ergo obtemperavi dicentibus: Crede Evangelio, cur eis non obtemperem dicentibus mihi: Noli credere Manichaeis?

III. Die lehrende Kirche als unmittelbare und lebendige Glaubensregel trägt in sich alle jene Bedingungen und Eigenschaften, welche durch das Wesen des Glaubens, dessen Regel sie ist, gefordert werden. Sie muß nämlich eine sichtbare, lebendige, einheitliche, gewisse, autoritative und ausreichende sein für alle Fragen des Glaubens, für alle Gläubigen und für jede Zeit. Sämtliche Eigenschaften erscheinen in der lehrenden Kirche, weil sie ausgerüstet ist mit der untrüglichen Verheißung der fortdauernden Gegenwart Christi in ihr und des Beistandes des Heiligen Geistes. Diese verbürgen ihr die Sicherheit im Besitze der Wahrheit und Gnade und die sichere Leitung in der unwiderruflichen Verkündigung und Anwendung für die Gläubigen der Kirche insgesamt.

1. Diese Bedingungen und Eigenschaften ergeben sich aus dem Begriff des aktuellen, übernatürlichen Glaubens als fester, vom Willen gebotener Zustimmung des Intellekts, welche der Mensch der geoffenbarten Wahrheit leistet wegen der Autorität des offenbarenden Gottes (assensus firmus intellectus, a voluntate imperatus veritati a Deo revelatae ob auctoritatem Dei revelantis). Vgl. Thom., S. theol. 2, 2, q. 2, a. 1: Proprium est credentis, ut cum assensu cogitet. Vgl. August., De praedestinatione Sanct. c. 2 (5): Credere est cum assensione cogitare. De spiritu et littera c. 31 (54):

Quid est credere, nisi consentire verum esse, quod dicitur? Thom. a. a. O. q. 4, a. 1: Licet quidam dicant Apostoli praedicta verba (Hebr 11, 1) non esse fidei definitionem, tamen si quis recte consideret, omnia, ex quibus fides potest definiri, in praedicta descriptione tanguntur. . . . Fides est habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus.

Auf Grund dieser Eigenschaften erzeugt der Glaube seinem Wesen nach eine unfehlbare Gewißheit im Gläubigen. Thom. a. a. O. q. 1, a. 3: Ratio formalis obiecti fidei est veritas prima; unde nihil potest cadere sub fide, nisi in quantum stat sub veritate prima, sub quo nullum falsum stare potest, sicut nec non ens sub ente et malum sub bonitate. Indirekt lehrt dies das Conc. Trident. Sess. VI, De iustificatione can. 16: Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, a. s. (Denz. n. 826). Conc. Vatic. Sess. III, Constit. dogm. de fide cath. cap. 3: Plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur (Denz. n. 1789).

2. So ergibt sich die Forderung der Sicherheit und unfehlbaren Gewißheit für die unmittelbare Glaubensregel. Da sie den Gläubigen im Akte des Glaubens leitet und durch sie die Offenbarung an uns vermittelt wird, so muß ihr eine den menschlichen Geist zur Zustimmung nötigende, in der Autorität Gottes selbst begründete und von ihr getragene Autorität innewohnen, welche aus und durch sich hinreichend ist, einen obersten Gerichtshof in Glaubensfragen zu begründen und in unfehlbarer Weise zu entscheiden. Weil der Glaubensgehorsam eine Pflicht für alle ist, und alle durch den Glauben zum Heile gelangen sollen, so muß ferner diese Glaubensregel eine sein und über alle als ein allgemeines, alle verbindendes Gesetz sich erstrecken. Sie muß eine lebendige, stets und ohne Unterbrechung bis zum Ende in der Kirche fortwaltende sein, da das geschriebene Wort, sei es in der Heiligen Schrift oder in den Urkunden der Tradition verzeichnet, der Vermittlung und Auslegung bedarf. Sie muß endlich sichtbar sein, d. i. sinnlich wahrnehmbar allen, welche nach dem Glauben verlangen, leicht erkennbar, wie die Kirche selbst, das von Christus eingesetzte Organ seiner Offenbarung, sichtbar ist.

Den näheren Nachweis sämtlicher hier angegebenen Eigenschaften der Glaubensregel in der katholischen Kirche vgl. oben S. 478. Suarez, De fide disp. 5, sectio 6 7. Lugo, De fide disp. 1, sectio 12. Salmanticenses, Cursus theol. VII 109 f. Wiseman, Lehren und Gebräuche der katholischen Kirche[3], deutsch Regensburg 1867, 1. Vortrag § 10 ff. Perrone, Praelectiones theolog. I: De locis theologicis P. 2, sectio 1, c. 3, a. 1 und sectio 2, c. 2. Franzelin, De divina Traditione et Scriptura[3] 694 f. — Wenn oben von Nötigung gesprochen wurde, so ist damit nicht die intellektuelle Nötigung durch Evidenz in die Sache gemeint, sondern nur die Bindung auf Grund der Erkenntnis sittlicher Pflicht gegen Gott und auf Grund der Konsequenz innerhalb des Glaubens.

§ 23. Nähere Begründung der katholischen Glaubensregel aus der Natur des kirchlichen Lehramtes.

I. Das mündliche Wort des kirchlichen Lehramtes erscheint von Anfang an in Christus und den Aposteln als der ordentliche Weg der Verkündigung und Bewahrung der geoffenbarten Wahrheit, demnach die Autorität der lehrenden Kirche als unmittelbare Glaubensregel.

1. Das Wesentliche hierüber oben S. 236; kurz und bündig Augustinus (De utilitate credendi c. 14 [32]): Ipsum videmus, quantum illa, cui et ipsi credunt, docet historia, nihil prius, neque fortius, quam credi sibi voluisse: cum illi nondum essent idonei, cum quibus ei res esset, ad divina percipienda secreta. Quid enim aliud agunt tanta et tam multa miracula, ipso etiam dicente illa fieri non ob aliud, nisi ut sibi crederetur? Fide ille stultos ducebat —. Clamabat ille, ut crederetur . . . laudabat credentes ille. . . . Ergo ille afferens medicinam, quae corruptissimos mores sanatura esset, miraculis conciliavit auctoritatem, auctoritate meruit fidem, fide contraxit multitudinem, multitudine obtinuit vetustatem, vetustate roboravit religionem. Er selbst, die ewige Wahrheit, in sichtbarer Erscheinung (August. a. a. O.) ist der Lehrer der Welt und die oberste Glaubensregel; dem kirchlichen Lehramte, zuerst in den Aposteln und durch diese für alle Folgezeit begründet und mit seinem außerordentlichen Beistande ausgerüstet, überträgt er, von der Erde scheidend, diese seine Sendung vom Vater, Aufgabe und Gewalt. Sie sollen sie üben an seiner Statt, und ihnen, wie ihm, unter gleicher Sanktion, soll von allen, die nach dem ewigen Heile verlangen, der Gehorsam des Glaubens geleistet werden. Io 14, 16; 15, 16; 16, 13. Lc 24, 49. Mt 28, 20. Lc 10, 10 16. Mc 16, 16. 1 Thess 2, 13: Cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed (sicut est vere) verbum Dei. Rom 1, 5; 15, 18. So geht die auctoritas Dei hominis miraculis confirmata auf die Kirche über, die darum das culmen auctoritatis besitzt (August. a. a. O. c. 16, 17).

2. Damit ist die Verkündigung und Erhaltung der geoffenbarten Wahrheit nach dem Plane Gottes und der tatsächlichen Institution der christlichen Kirche gebaut auf das lebendige, mündliche, authentische Lehramt, das der Herr an seiner Statt in seiner Kirche gewollt und eingesetzt hat, daß es bleibe bis zum Ende. Die lebendige Glaubensregel mit allen vorhin bezeichneten Bedingungen und Attributen ist die wesentliche Form der Verkündigung und Erhaltung des Glaubens. Sie schließt die spätere und außerwesentliche, zufällige Form der Verkündigung durch das geschriebene Wort nicht aus, wird aber durch dieses, das wie ein dem ursprünglichen Modus von außen her Zukommendes erscheint, nicht aufgehoben noch in seiner Bedeutung alteriert. Das schriftliche Wort steht von Anfang an im Dienste des mündlichen, zur Erläuterung und Ergänzung desselben für die bereits im Glauben Stehenden. Eine Änderung dieser ursprünglichen Form der kirchlichen Verkündigung seit Abfassung der heiligen Schriften läßt sich protestantischerseits

nicht erweisen, vielmehr weist die Schrift selbst auf das Gegenteil hin (2 Tim 2, 2; 1, 13. Rom 10, 14. Eph 4, 11. 1 Cor 12, 28). Vgl. oben S. 242 f.

II. Dieselben Worte, welche die Einsetzung und Ausrüstung des Apostolats mit der Gabe der Unfehlbarkeit enthalten, sprechen zugleich die Fortdauer desselben zu allen Zeiten aus und stellen somit nach Christi ausdrücklichem Willen ein lebendiges Lehramt als bleibendes Organ der geoffenbarten Wahrheit in der Kirche auf.

1. Daß die Apostel den Auftrag des Herrn als eine bleibende Institution in der Kirche faßten und nicht bloß als ein persönliches Amt und eine vorübergehende Prärogative, ergibt sich aus ihren Worten und ihrer Handlungsweise. 2 Tim 1, 13 f: Formam *(ὑποτύπωσιν)* habe sanorum verborum, quae a me audisti in fide et in dilectione in Christo Iesu. Bonum depositum custodi. 1 Tim 4, 13 14; 6, 13 14. 2 Tim 1, 6 8. Act 20, 28. Sie setzen Nachfolger ein und gebieten diesen, hinwieder auch ihrerseits für Nachfolger zu sorgen. 2 Tim 2, 2: Quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere. Tit 1, 5 9. Vincent. Lirin., Commonitorium n. 22: „O Timothee, depositum custodi“. . . . Quid est hodie Timotheus nisi vel generaliter universa Ecclesia vel specialiter totum corpus praepositorum, qui integram divini cultus scientiam vel ipsi habere debent vel aliis infundere? Iren., Adv. haer. 4, 26, 2: Cum episcopatus successione charisma acceperunt veritatis certum. Vgl. Stapleton, De principiis fidei doctrinalibus ll. XII, controversia 2, l. 5.

2. Über die Gemeinsamkeit und den Unterschied des Episkopates und Apostolates vgl. oben S. 533 546.

§ 24. Beleuchtung der katholischen Glaubensregel aus dem Wesen der Kirche, des Glaubens und der göttlichen Heilsökonomie überhaupt.

I. Die wahre Kirche Christi, welche keine andere als die römisch-katholische ist, trägt notwendig die Merkmale der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität an sich. Sämtliche Merkmale aber und sonach das Wesen und der Bestand der wahren Kirche Christi können nur bestehen, wenn die katholische Glaubensregel beobachtet wird. Ohne sie kommt es zum Abfall von der apostolischen Grundlage, zur freien Sektenbildung, welche Einheit und Katholizität zerstört und in der die übernatürlichen Heiligungsmächte verloren gehen. Damit ist auch der Verlust des gesicherten, einheitlichen Glaubens verbunden. An seine Stelle tritt die subjektive Meinung und religiöse Willkür. Weder Glaube noch Kirche können ohne die Glaubensregel bestehen; das erhärtet ihre Notwendigkeit auf dem Boden der Offenbarung und Kirche.

1. Da in der gegenwärtigen Heilsordnung Gott nicht unmittelbar jedem einzelnen seine Offenbarung mitteilt, anderseits aber den Aposteln die Mission geworden, die Gläubigen zu lehren servare omnia, quaecumque dixi vobis (Mt 28, 20), so kann die Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität des Glaubens und somit der Kirche selbst nur auf Grund der lehramtlichen Autorität an Christi Statt sich aufbauen und bestehen. Eph 4, 11 ff: Ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem pastores et doctores, (12) ad consummationem sanctorum, in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi, (13) donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi, (14) ut iam non simus parvuli fluctuantes, et circumferamur omni vento doctrinae in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris. Dieser Glaube aber ist nur einer (Eph 4, 5 13: una fides. Tertull., De praescript. haeret. c. 9: Propono, unum et certum aliquid institutum esse a Christo), allgemein und unveränderlich für alle Zeiten und Orte (Mt 28, 19 20. Mc 16, 15). Tertull. a. a. O. c. 20: Dehinc in orbem profecti (Apostoli), eandem doctrinam eiusdem fidei nationibus promulgaverunt.... Itaque tot et tantae Ecclesiae, una est illa ab Apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes primae et apostolicae, dum una omnes probant unitatem; dum est illis communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis. Quae iura non alia ratio regit, quam eiusdem sacramenti (i. e. doctrinae c. 23) una traditio.

2. Das ist der Grund, weshalb in der gegenwärtigen Heilsordnung der einzelne nur in und durch die Kirche den Glauben empfangen kann. August., C. Cresconium 2, 14 (17): Hic Sanctus Spiritus veniens in eos, tale signum primitus dedit, ut qui eum acciperent, linguis omnium gentium loquerentur; quia portendebat Ecclesiam per omnes gentes futuram, nec quemquam accepturum Spiritum Sanctum, nisi qui eius unitati copularetur. Selbst jener, welcher unmittelbar von Gott das Evangelium empfing, wie Paulus (Gal 1, 12), wird zu Ananias und den Aposteln gesendet, um durch sie den Willen Gottes zu erfahren und durch die Einheit und Gemeinschaft mit ihnen die Einheit und Gemeinschaft des Glaubens zu beurkunden (Act 9, 17 f. Gal 1, 15 18 19 24. Act 9, 27 f. Gal 2, 2). Tertull. a. a. O. c. 1—22 23: Quin demutatus (Paulus) in praedicatorem de persecutore deducitur ad fratres a fratribus, ut unus ex fratribus, et ad illos ab illis, qui ab Apostolis fidem induerant. Dehinc, sicut ipse narrat, ascendit Hierosolymam cognoscendi Petri causa, ex officio et iure, scl. eiusdem fidei et praedicationis. Num et illi non essent mirati de persecutore factum praedicatorem, si aliquid contrarium praedicaret; nec Dominum propterea magnificassent, quia adversarius eius Paulus obvenerat. Dies beweist die Bekehrungsgeschichte des Kornelius, der durch eine Offenbarung seine Berufung zum Glauben empfängt und darum sich an Petrus als den Glaubensprediger wendet. Act 10, 33: Nunc ergo nos omnes in conspectu tuo

adsumus audire omnia, quaecumque tibi praecepta sunt ... 44: Cecidit Spiritus Sanctus super omnes, qui audiebant verbum.

3. Außerhalb der katholischen Kirche war daher schon im Altertum weder Einheit noch Unwandelbarkeit, noch Allgemeinheit, sondern ἕκαστος ἰδίως καὶ ἑτέρως ἰδίαν δόξαν παρεισηγάγοσαν· ἀπὸ τούτων ψευδόχριστοι, ψευδοπροφῆται, ψευδαπόστολοι, οἵτινες ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας φθορικοῖς λόγοις κατὰ θεοῦ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ (Hippolytus bei Euseb., Hist. eccl. 4, 22). Über den heutigen Protestantismus siehe Rieder, Zur innerkirchlichen Krisis des heutigen Protestantismus, Freiburg i. Br. 1910.

II. Auf dieser Autorität des authentischen Lehramtes in der Kirche beruht der von den heiligen Vätern so oft und eindringlich hervorgehobene Unterschied zwischen der Kirche und den Schulen der Sektenführer und Philosophen.

Die Erkenntnis, die uns der Glaube verleiht, ruht nicht auf eigener Einsicht, Forschung und Grund, sondern ἐν δυνάμει θεοῦ, τῇ καὶ ἄνευ τῶν ἀποδείξεων διὰ ψίλης τῆς πίστεως (Clem. Alex., Strom. 5, 1). In ihr daher Einheit ἡ ἐξοχὴ τῆς ἐκκλησίας, καθάπερ ἡ ἀρχὴ τῆς συστάσεως κατὰ τὴν μονάδα ἐστίν, πάντα τὰ ἄλλα ὑπερβάλλουσα (ebd. 7, 17), in ihr darum ἐπιστήμη ἀληθής, durch die Bewahrung der Glaubensregel τὴν ἐκκλησιαστικὴν σώζων ὀρθοτομίαν τῶν δογμάτων, während die Häretiker nur οἰήσεις haben (ebd. 7, 16); darum sind ihre Versammlungen auch nur ἀνθρώπιναι συνηλύσεις, nicht aber eine Kirche, durch welche in uns das Heil gewirkt wird, εἰς ἣν οἱ κατὰ πρόθεσιν δίκαιοι ἐγκαταλέγονται (ebd. 7, 17). Dort ist es die Verheißung eigener Einsicht (August., De utilitate credendi, pass.), hier das Wort des Glaubens, welchem Gehorsam geleistet werden soll (Mt 28, 20; 10, 40. Lc 10, 16. Io 13, 20) unter Strafe des Ausschlusses aus der Kirche (Mt 18, 17), als Gottes Wort (1 Thess 2, 13), mit unfehlbarer Autorität sich ankündend (Mt 7, 29. Lc 4, 22); jene suchen zu überreden in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, diese lehren in demonstratione Spiritus et virtutis; jene in sapientia hominum, diese in virtute Dei (1 Cor 2, 4 5). Vgl. Origen., C. Celsum 1, 62: Δοκεῖ δέ μοι, ὅτι σοφοὺς μέν τινας ὡς πρὸς τὴν τῶν πολλῶν ὑπόληψιν, καὶ ἱκανοὺς πρὸς τὸ νοεῖν ἀρεσκόντως πλήθεσι καὶ λέγειν, ἐπιλεξάμενος καὶ χρησάμενος αὐτοῖς διακόνοις τῆς διδασκαλίας ὁ Ἰησοῦς· εὐλογώτατ' ἂν ὑπονοήθη ὁμοίᾳ φιλοσόφοις κεχρῆσθαι ἀγωγῇ, αἱρέσεώς τινος προϊσταμένοις κ. τ. λ.

III. Die katholische Glaubensregel allein entspricht der Natur des Glaubens, welcher, da er alles, was Gott geoffenbart hat, mit unfehlbarer Gewißheit festhält, eine unfehlbare Vorlage durch das authentische Lehramt der Kirche erheischt, sollen alle zum Heile Berufenen schnell, sicher und ohne Beimischung von Irrtümern zu dieser über allen Zweifel gewissen Erkenntnis der Offenbarungswahrheit gelangen.

Nach Augustinus (De utilitate credendi c. 12 [27]) ist jeder Mensch der göttlichen Wahrheit gegenüber stultus (vgl. 1 Cor 2, 14); daher schließt er (ebd.): Hoc (sapienti obtemperare) si in rebus minoribus ut in mercando vel colendo agro, in uxore ducenda, in suscipiendis educandisque liberis, in ipsa denique re familiari administranda expedire nemo ambigit, multo magis in religione. Nam et res humanae promptiores sunt ad dignoscendum quam divinae; et in quibuscumque sanctioribus et praestantioribus quo magis eis obsequium cultumque debemus, eo sceleratius periculosiusque peccatur. Nihil igitur nobis restare amodo vides, quamdiu stulti sumus, si nobis vita optima et religiosa cordi est, nisi ut quaeramus sapientes, quibus obtemperando dominationem stultitiae neque ita multum sentire, dum inest nobis, et evadere aliquando possimus. Wo soll aber, fährt er fort, der Tor den Weisen finden? Ebd. c. 13 (29): Huic tam immani difficultati, quoniam de religione quaerimus, Deus solus mederi potest, quem nisi et esse et humanis mentibus opitulari credimus, nec quaerere quidem ipsam veram religionem cupimus; er kommt zu Hilfe durch die von ihm gesetzte Autorität (c. 16). Haec est, crede, saluberrima auctoritas. . . . Sola est auctoritas, quae commovet stultos, ut ad sapientiam festinent. Diese Autorität aber besitzt die katholische Kirche (c. 17 [35]), quae usque ad confessionem generis humani . . . culmen auctoritatis obtinuit.

IV. Die katholische Glaubensregel entspricht allein dem Wesen, der Würde und Kraft der übernatürlichen religiösen Wahrheit, welche, als ein lebendiges Wort aus dem Geiste Gottes geflossen, das Wort des menschlichen Geistes, diesen in höherer Weise erleuchtend und leitend, zum Organ ihrer selbst erhoben hat, das nun fähig wird, allen Zeiten, Völkern und Bedürfnissen gegenwärtig, Christi Wort vor der Welt zur vollkommensten und allseitigsten Darstellung zu bringen.

„Die Lehre religiöser Wahrheiten muß immer dem Zeitbedürfnis entsprechend und volkstümlich sein. Daher genügte es Christo nicht, die Wahrheit nur ein und für allemal ausgesprochen zu haben, so wie er sie ausgesprochen hat; weil er solches für ungenügend hielt, nahm er Abstand von einer schriftlichen Aufzeichnung und wies auch seine Apostel nicht zu einer solchen an, die andernfalls das geeignetste und daher vor allem und notwendig zu ergreifende Mittel war. In der Absicht, seine Lehre in alle Welt auszubreiten, ihre Erhaltung und Wirksamkeit bis ans Ende sicherzustellen, sammelte er einen engeren Kreis von Schülern um sich her — das Urbild der lehrenden Kirche —, stellte sie als Apostel (missi) an alle Völker auf und rüstete sie mit seinem Geiste aus. Ebenso war es auch seinen Aposteln nicht etwa nur darum zu tun, Christo und seinem Evangelium ein und für allemal Zeugnis zu geben, sondern sie wollten (wie sie sollten) ihrem Zeugnis die Perpetuität sichern. Zu dem Ende griffen sie aber nicht zu dem Mittel einer schriftlichen Fixierung seiner Lehre — denn was sie schrieben, hat nicht diesen Zweck —, sondern zu dem der Übergabe der Lehre und des Lehramtes an die hierzu Befähigten. In derselben Weise verfuhr die christliche Kirche bis auf den heutigen Tag.

„Was ist der eigentliche Grund und die innere Wahrheit dieser Tatsachen? Nur der lebendige Geist des Menschen kann unmittelbares Organ der göttlichen Wahrheit sein; ein toter Schriftbuchstabe, eine Glaubensformel oder ein Bekenntnis vermag dies nicht.

Durch den lebendigen Geist des Menschen ist es dem göttlichen möglich, die von ihm geoffenbarte Wahrheit jeder Zeit und jeder Bildungsstufe ohne Beimischung von Irrtum rein und vollständig mitzuteilen" (Kuhn, Kathol. Dogmatik I², Tübingen 1857—1862, 47). Der menschliche Geist aber ist das würdigste Organ der Verkündigung des göttlichen Wortes; denn er ist in höchster Weise Gott ähnlich. Thom., S. th. 3, q. 4, a. 1: Humana natura, in quantum est rationalis et intellectualis, nata est attingere aliqualiter ipsum Verbum per suam operationem, cognoscendo scl. et amando ipsum. Wie aber die menschliche Natur in Christo erhoben wurde zur Würde des Sohnes Gottes, so erscheint in dem der kirchlichen Hierarchie übertragenen unfehlbaren Lehramte eine übernatürliche Erhebung der menschlichen Natur zur Fortsetzung des Werkes der Erlösung in Verkündigung der Wahrheit und Spendung des Sakramentes.

V. Dieser von Gott zum Heil bestimmte Weg des Glaubens in der demütigen Hingabe an die Autorität des kirchlichen Lehramtes entspricht vollkommen der Natur des Menschen, der durch Stolz dem Unglauben und der Sünde verfallen war.

Rom 1, 21 f: Evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum, dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt. Wie das Heidentum dem Stolz entsprang, so ist auch das Wesen der Häresie Stolz; darum wollte Gott durch die „Torheit der Predigt" die Gläubigen zum Heile führen (1 Cor 1, 21) und im Gehorsam gegen das kirchliche Lehramt vor dem Irrtum und Selbstbetrug bewahren. August., In Evang. Ioan. tract. 18, 1: Neque enim natae sunt haereses et quaedam dogmata illaqueantia animas, et in profundum praecipitantia, nisi dum Scripturae bonae intelliguntur non bene, et quod in eis non bene intelligitur, etiam temere et audacter asseritur. Clem. Alex., Strom. 7, 16: *Δόξης δὲ ἐπιθυμοῦσιν . . . δι' ἑτέρων παρεγχειρήσεων ἀνθρωπείαις διδασκαλίαις ἐνιστάμενοι θείᾳ παραδόσει, ὑπὲρ τοῦ τὴν αἵρεσιν συστήσασθαι . . . ὑπερβῆναι δὲ σπουδάσαντες τὸ κοινὸν τῆς πίστεως, ἐξέβησαν τὴν ἀλήθειαν.* Ausführlich August., De doctrina christ. 1, 14: Sapientia Dei hominem curans se ipsam exhibuit ad sanandum, ipsa medicus, ipsa medicina. Quia ergo per superbiam homo lapsus est, humilitatem adhibuit ad sanandum. Serpentis sapientia decepti sumus, Dei stultitia liberamur.

VI. So erscheint in der katholischen Glaubensregel ein fundamentales Gesetz des göttlichen Weltplanes, daß nämlich in der natürlichen wie übernatürlichen Ordnung Gottes Gaben und Gnaden durch sekundäre Ursachen der Welt vermittelt werden sollen.

Thom., C. Gent. 2, c. 21: Omnis alia substantia praeter Deum est causata. Impossibile est igitur, quod sit causa essendi nisi sicut instrumentalis. Gerade dieser wechselseitige Kausalnexus bedingt die natürliche Ordnung des Kosmos. Ebd. 3, c. 69: Si rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem. Rerum enim, quae sunt diversae secundum suas naturas, non est colligatio in ordinis unitatem, nisi per hoc, quod quaedam agunt, et quaedam patiuntur. So

wirkt Gott durch die sekundären Ursachen; idem effectus totus attribuitur instrumento et principali agenti etiam totus (ebd. c. 70). Was in der natürlichen Ordnung gilt, gilt ebenso von der übernatürlichen, wie dies schon das Bild des Leibes (Eph 1, 23), der Familie (Lc 12, 42), des Hauses (Eph 2, 19) und die vom Apostel gegebene Ausführung andeutet (Eph 4, 11. 1 Cor 12, 14—27). Nicht aus Mangel an Gottes Macht, sondern aus überfließender Liebe ist es geschehen, daß der Mensch durch Menschen im natürlichen wie übernatürlichen Leben gefördert werden soll, so daß er dadurch zur Ähnlichkeit mit Gott, der obersten Ursache, erhoben wird. Vgl. Thom., C. Gent. 2, c. 9; Supplem. q. 72, a. 2. Wie der Vater im natürlichen Leben die Nahrung, so soll im übernatürlichen die Kirche Wahrheit und Gnade spenden durch Predigt und Sakrament; und wie die Menschheit Christi das Werkzeug war (instrumentum coniunctum), durch welches die ewige Weisheit die menschliche Torheit zur Erkenntnis führte (August., De utilitate credendi c. 12 [26]), so ist der an seiner Statt bestellte Apostolat das gottmenschliche Werkzeug (instrumentum separatum), durch welches Gott alle zum Glauben führen will. Thom., Supplem. q. 34, a. 1: Ut (Deus) in suis operibus repraesentaretur, non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod aliis influit, hanc legem naturalem imposuit omnibus, ut ultima per media reducerentur, et media per prima. . . . Et ideo, ut ista pulchritudo Ecclesiae non deesset, posuit ordinem in ea, ut quidam aliis sacramenta traderent, suo modo Deo in hoc assimilati, quasi Deo cooperantes, sicut etiam in corpore naturali quaedam membra aliis influunt.

Aus dem Gehorsam gegen die unfehlbare Autorität der Kirche folgt keineswegs, wie J. A. Dorner (System der christl. Glaubenslehre I, Berlin 1879, 69) meint, „daß das Subjekt nun um so mehr meinen kann, mit dem Gehorsam gegen die Kirche, ihr Dogma und ihre Sitte den Gehorsam gegen Gott zu beweisen und die wahre Christlichkeit zu besitzen". Setzt denn der Gehorsam des Kindes gegen die Eltern, des Untergebenen gegen den Vorgesetzten nicht gerade den Gehorsam gegen Gott, der solches geboten, voraus? Ist denn unser Glaube ein „nur kirchlicher", „in der Voraussetzung, daß Gott und Christus ein unmittelbares Verhältnis zum einzelnen nicht wolle"? Die Kirche führt zu Christus, wie die Mütter ihre Kinder zum Herrn geführt haben, daß er sie lehre und segne. Vgl. S. Weber, Christl. Apologetik § 81, S. 274; § 98, S. 318.

§ 25. Nachweis der katholischen Glaubensregel aus der Geschichte der Kirche.

I. Die heiligen Väter erkennen in dem authentischen Lehramt der Kirche die unmittelbare Glaubensregel für alle Glieder derselben, während dessen Verwerfung den gemeinsamen Charakter aller Häresien bildet.

Nach Klemens von Rom (Ep. I ad Cor. 39 ff) ist die aus Aposteln (Bischöfen), Priestern und Diakonen bestehende Hierarchie durch Gottes Anordnung in der Kirche, und daher dürfen die legitim berufenen und bewährten Vorsteher nicht abgesetzt werden; ihnen hat die Gemeinde in allem Gehorsam zu leisten (c. 57). Denselben Grundsatz sprechen Hermas (Pastor, similit. 9, visio 3, 5, 1), Klemens von Alexandria (Strom. 6, 12), Tertullian

(De corona militis c. 4; De praescript. haeret. c. 42; Ad uxorem 1, 7), Cyprian (De unitate Eccl., pass.) aus. Ignatius von Antiochia weist wiederholt (Ad Ephes. c. 3 4; Ad Philad. c. 3; Ad Smyrn. c. 4 7 8; Ad Trall. c. 7; vgl. oben S. 540) auf die Unterordnung unter das kirchliche Lehramt hin und erkennt in der von ihm verkündeten Lehre das Gegengift gegen die schleichenden Häresien; die *γνώμη τοῦ ἐπισκόπου* ist nach ihm eins mit der *γνώμη τοῦ θεοῦ* (Ad Ephes. c. 3 4 6). Polykarpus lehrte, *ἃ καὶ παρὰ τῶν ἀποστόλων ἔμαθεν, ἃ καὶ ἡ Ἐκκλησία παραδίδωσιν, ἃ καὶ μόνα ἐστὶν ἀληθῆ* (Iren., Adv. haer. 3, 3, 4). Nach Theophilus (Ad Autolycum 2, 14) bietet nur das kirchliche Lehramt Schutz gegen die Stürme der Irrtümer. Hippolytus (Explanatio in Danielem 15 22; fragmenta in Susannam) nennt die Kirche „die keusche Braut", welcher die Irrlehrer Gewalt antun wollen; die Schrift, sagt er, soll erklärt werden nach dem *φρόνημα ἐκκλησιαστικόν* (bei Euseb., Hist. eccl. 5, 28). Nach Irenäus ist das authentische kirchliche Lehramt das Prinzip der Wahrheit, Einheit und Reinheit der überlieferten Lehre (a. a. O. 3, 1 f). Es erscheint in den Bischöfen, welche mit der Episcopatus successio die potestas Evangelii, charisma veritatis certum (ebd. 4, 26) empfangen haben; denn sie empfingen das Lehramt an der Stelle der Apostel, quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes (ebd. 3, 3, 1). So ist die Kirche ein depositorium dives, in welches die Apostel plenissime contulerunt omnia quae sunt veritatis, ut omnis, quicumque velit, sumat ex ea potum vitae. Die Häresie besteht eben darin, daß sie die fidem Ecclesiae flieht, ihre Anhänger nicht mamillis matris nutriuntur (ebd. 3, 24, 1) und den Presbytern nicht gehorchen, während eis, qui in Ecclesia sunt, presbyteris obaudire oportet (ebd. 4, 26). Nur dort haben wir den Glauben zu lernen, ubi charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea, quae est ab Apostolis successio. Hi enim . . . Scripturas sine periculo nobis exponunt (ebd. 4, 26, 5). Dieselbe Glaubensregel hält Tertullian (vgl. oben S. 504 f) den Gnostikern entgegen (De praescript. haeret. c. 21): Quid autem praedicaverint (Apostoli), id est, quid illis Christus revelaverit, et hic praescribam non aliter probari debere, nisi per easdem ecclesias, quas ipsi Apostoli condiderunt. . . . Si haec ita sint, constat proinde omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis, matricibus et originalibus fidei conspirat, veritati deputandam, sine dubio tenentem, quod Ecclesia ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo accepit: reliquam vero omnem doctrinam de mendacio praeiudicandam, quae sapiat contra veritatem ecclesiarum et Apostolorum et Christi et Dei (ebd.). Ad hanc itaque formam probabuntur ab illis ecclesiis, quae licet nullum ab Apostolis vel apostolicis auctorem suum proferant, ... tamen in eadem fide conspirantes non minus Apostolicae deputantur pro consanguinitate doctrinae. Ita omnes haereses ad utramque formam (apostolische Stiftung oder Einheit in der Lehre) nostris ecclesiis provocatae, probent se quaqua putant apostolicas. Sed adeo nec sunt nec probare possunt quod non sunt, nec recipiuntur

in pacem et communicationem ab ecclesiis quoquo modo apostolicis, scl. ob diversitatem sacramenti (d. i. Glaube) nullo modo Apostolicae (ebd. c. 32). Clem. Alex., Strom. 7, 16: *τὴν ἀποστολικὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν σώζων ὀρθοτομίαν τῶν δογμάτων.*

Nach Origenes (De principibus 1, 2) ist das allein als Glaubenswahrheit anzunehmen, was in nichts von der *παράδοσις ἐκκλησιαστικὴ καὶ ἀποστολική* abweicht. Vgl. In Matth. tract. 29, n. 46. Dem hl. Athanasius genügt es, die Lehre der Kirche zu kennen, um die Häresie zu verwerfen (Ep. ad episc. Aegypti et Libyae n. 8): *οὐ γὰρ ἡ λέξις, ἀλλ' ἡ διάνοια καὶ ἡ μετ' εὐσεβείας ἀγωγὴ συνίστησι τὸν πιστόν.*

Nach Cyprian ist der Ursprung aller Häresien darin zu suchen, daß die Lehre der Kirche verlassen wird (De unitate Eccl. c. 4 5): Ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit. . . . Illius foetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu eius animamur. . . . Quisquis ab Ecclesia segregatus adulterae iungitur, a promissis Ecclesiae separatur. Nec perveniet ad Christi praemia, qui relinquit Ecclesiam Christi. Lactantius, Instit. div. 4, 30: Sola catholica Ecclesia est, quae verum cultum retinet. Hic est fons veritatis. Cyrill von Jerusalem (Catech. 5, 12): „Nur jenen Glauben nimm an, der dir jetzt von der Kirche überliefert wird *(πίστιν δὲ [τήρησον] μόνην τὴν ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας, νυνί σοι παραδιδομένην)* . . . sehet zu und haltet fest die Überlieferungen, welche ihr jetzt empfanget, und schreibet sie in euer Herz." Epiphanius (Haereses 59, 12): *Ἐστὶ γὰρ ὁδὸς βασιλική, ἥτις ἐστὶν ἡ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησία, καὶ ὁδοιπορία τῆς ἀληθείας.* 13: *Ἄγε τοίνυν, Θεοῦ δοῦλοι, υἱοί τε τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ Ἐκκλησίας, οἱ τὸν κανόνα ἀσφαλῆ γινώσκοντες καὶ τὴν ὁδὸν τῆς ἀληθείας βαδίζοντες, μὴ φωναῖς ἀνθελκόμενοι καὶ φωνῇ ἑκάστης παραπεποιημένης ἐπιτηδεύσεως* (ementitae sectae).

August., C. Iulianum Pelag. 6, 5 (11): Verum est, quod antiquitus veraci fide catholica praedicatur et creditur per totam Ecclesiam. De utilitate credendi c. 17; C. ep. Manichaei, quam dicunt fundamenti c. 5 (6): Ego Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiae catholicae commoveret auctoritas. Enarr. in Ps. 47, 9: Extra illam (Ecclesiam) qui est, nec audit nec videt, in illa qui est, nec surdus, nec caecus est. Ambros., Ep. 63, ad Vercell. Eccl. n. 41: Sta in Ecclesia, . . . ibi ego tecum sum. Sta in Ecclesia, ibi firmissima statio tuae mentis est. Hieron., Dial. c. Luciferanos n. 28: Poteram . . . omnes propositionum rivulos uno Ecclesiae sole siccare. . . . Brevem tibi apertamque animi mei sententiam proferam, in illa esse Ecclesia permanendum quae ab Apostolis fundata, usque ad diem hanc durat. Ep. 119, 11: Meum propositum est antiquos legere, probare singula, retinere, quae bona sunt, et a fide Ecclesiae catholicae non recedere. Vincentius Lirin., Commonitorium c. 2: Sequemur . . . consensionem, si in ipsa vetustate omnium vel certe pene omnium Sacerdotum pariter et magistrorum definitiones sectemur.

Der richtige Sinn seines Axioms (ebd. c. 2): Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est vere proprieque catholicum, quod ipsa vis nominis

ratioque declarat — ergibt sich aus dem Zwecke seiner Schrift. Neuen Sekten gegenüber welche ihr Gift zu verbreiten drohen und sich auf alte und dunkle Aussprüche berufen (c. 7), will Vincentius den Gläubigen ein äußeres, leicht erkennbares Kriterium der katholischen Wahrheit an die Hand geben (c. 4), nämlich den Glauben der lehrenden Kirche (c. 2), und zwar nicht in Bezug auf das, was nur dunkel und keimartig (obscure et implicite) in der Glaubenshinterlage gegeben ist — denn gerade hierin soll ein Wachstum, eine Entwicklung, ein Fortschritt gegeben sein (excurentur, limentur, poliantur [c. 23]), sondern für das, was bereits klar und deutlich von der Kirche gelehrt wird. Norm des Glaubens ist ihm das kirchliche Lehramt, ausgesprochen vor allem in den Dekreten der allgemeinen Synoden und den Aussprüchen des Römischen Stuhles (c. 28 32); wenn dagegen bei neu auftauchenden Häresien solche Entscheidungen noch nicht vorliegen, so soll der Gläubige sich an die Väter und bewährten katholischen Lehrer halten (c. 4 29), d. i. an die gemeinsame Lehre der Theologen. Vgl. Melchior Canus, De locis theol. 6, 6. Darum hat sein Kanon volle Berechtigung im positiven, bejahenden (sensu positivo et affirmativo), nicht aber im negativen und ausschließenden Sinne (negativo et exclusivo).

II. Hierzu kommt die Handlungsweise der Kirche selbst. Von Anfang an ist sie sich ihrer Aufgabe und Würde als unfehlbar autoritatives Organ der göttlichen Offenbarung bewußt, bezeugt, lehrt und entscheidet sie in höchster Machtvollkommenheit in allen Glaubensfragen und weist auf alle die Kriterien ihrer Sendung von Christus hin, wie Christus auf die göttlichen Taten seines Lebens, zur Besiegelung ihrer Pflicht und ihres Rechtes als Glaubenslehrerin unter den Völkern.

1. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. dogm. de fide cath. cap. 3: Ut autem officio veram fidem amplectendi in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus possit agnosci. Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile (Denz. n. 1793 f).

2. Im Bewußtsein dieser seiner göttlichen Sendung und Vollmacht handelte von jeher das kirchliche Lehramt. Der Bischof in seiner Diözese, die Provinzialbischöfe mit dem Metropoliten, die Gesamtheit des katholischen Episkopates in Einheit mit dem römischen Papste, der römische Papst endlich als der rechtmäßige Nachfolger des Glaubensstärkers aller, des hl. Petrus, haben von jeher in den verschiedensten Weisen, Formen und Arten und mit der ihnen zustehenden Machtvollkommenheit den katholischen Glauben bezeugt, gelehrt, in streitigen Fragen entschieden, die Häresien verworfen und ihre Anhänger aus der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen. Diese Amtshandlungen sind in ihrer Regelmäßigkeit Zeugnisse des kirchlichen Glaubens und Rechtsbewußtseins. Zugleich steht ihnen noch das Zeugnis des Gehorsams bei den Gläubigen zur Seite.

§ 26. Die Glaubensregel im Protestantismus.

Vgl. oben S. 605; dazu Perrone, Der Protestantismus und die Glaubensregel, 3 Bde, Regensburg 1855. Möhler, Symbolik, Regensburg 1895; Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten[5], Regensburg 1900. Röhm, Konfessionelle Lehrgegensätze, 5 Bde, Hildesheim 1884—1889. Seltmann, Zur Wiedervereinigung der getrennten Christen, Breslau 1903. Karl F. F. Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, Leipzig 1903. J. T. Müller, Die symbol. Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh 1907. Lauchert, Die italienischen literarischen Gegner Luthers, Freiburg i. Br. 1912.

Gemeinsame Lehre aller protestantischen Sekten ist: Regulam aliam habemus, ut videlicet verbum Dei condat articulos fidei et praeterea nemo, ne angelus quidem. Artic. Smalcald. P. II, 2, 13 15 (R. 308). Vgl. Luthers Werke XVI 2630;* XXII 2001. Nach der Konkordienformel ist die einzige Regel und Norm, nach welcher alle Lehren und Lehrer beurteilt werden müssen, die Heilige Schrift Alten und Neuen Testamentes. Formula Concordiae de compendiaria regula atque forma (R. 570): Credimus, confitemur et docemus unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et iudicari oporteat, nullam omnino esse, quam prophetica et apostolica scripta cum Veteris tum Novi Testamenti. Noch bestimmter sprechen sich die Symbole der Reformierten aus (Conf. Helvet. posterior art. 1 f. Conf. Gallic. art. 5), selbst die Arminianer und Sozinianer (Conf. Remonstr. art. I, 10 f. Catech. Racov. q. 31 f). Auch darin sind alle diese Parteien der katholischen Kirche gegenüber einig, daß sie in den kirchlichen Glaubensbekenntnissen keine Glaubensnorm für alle und jede Zeit, sondern nur Zeugnisse des Glaubens gewisser Zeiten erblicken, und darum ihnen nicht an sich, sondern nur nach Maßgabe ihrer Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift verbindende Kraft zuerkennen. Formula Concordiae (R. 572, 8): Non obtinent auctoritatem iudicis; haec enim dignitas solis sacris litteris debetur; sed dumtaxat pro religione nostra testimonium dicunt, eamque explicant ac ostendunt, quomodo singulis temporibus sacrae litterae in articulis controversis in Ecclesia Dei a doctoribus, qui tunc vixerunt, intellectae ac explicatae fuerint. Vgl. Hollaz, Examen theol., Lips. 1750, 68. Conf. Basil. in finem. Da aber angenommen wurde, daß die Bekenntnisse mit der Bibel übereinstimmen, so erhielten sie bindende Kraft als Normen für den wahren Glauben.

Formula Concordiae, Solida Declaratio (R. 635, 10): Ut unanimi consensu approbatam certamque formam doctrinae habeamus, quam evangelicae ecclesiae nostrae simul omnes agnoscant et amplectantur, secundum quam, cum e Verbo Dei sit desumpta, omnia alia scripta probare et accommodare oportet, quatenus probanda sint et recipienda. Hutterus (Libri Christianae Concordiae explicatio plana et perspicua, Wittenb. 1608, init.) schrieb daher der Konkordienformel göttliche Inspiration zu (Librum Concordiae divinitus inspiratum minime dubitamus); Hollaz (a. a. O. 62): Non negamus posse scripta symbolica sano sensu vocari divina, quoniam de Deo agunt, verbo divino conformia, et instinctu Spiritus Sancti conscripta sunt, nec peculiaribus divinae providentiae gubernatricis documentis destituuntur. Ebenso Synodus Dordrecht. in fin. und die Formula Consensus Helvet. art. 26: Neve adeo quisquam animum inducat,

sive publice sive privatim proponere dubium vel novum aliquod dogma fidei in Ecclesiis nostris hactenus inauditum verbo Dei, confessioni nostrae Helveticae libris nostris symbolicis et Synodi Dordracenae canonibus repugnans et in publica ἐπισυναγωγή fratrum ex Dei verbo non evictum atque sancitum. Dagegen erklärten die Arminianer und Sozinianer, in keiner Weise durch symbolische Schriften sich binden zu wollen.

Diesen inneren Gegensatz in der Stellung und Autorität der Symbole, die verpflichten, weil sie mit der Schrift übereinstimmen, aber auch nur, insofern sie übereinstimmen, brachte die Geschichte des Protestantismus an den Tag. Die vier Auswege (Erhebung der Gemeinde auf den Standpunkt der Spekulation; Versetzung des Predigers auf den Standpunkt der Gemeinde mit ihrem Glauben an den historischen Christus; Verlassen des geistlichen Standes; Auflösung der empirischen Vorstellungen in ihren geistigen Inhalt), zum Teil von Schleiermacher (Zweites Sendschreiben) angedeutet, ausführlich erwogen von Strauß (Das Leben Jesu II^3 738 ff), auf welchen eine Versöhnung der Subjektivität des protestantischen Predigers mit dem Symbol seiner Kirche angestrebt wird, haben sich als unzulässig erwiesen; der innere Widerspruch ist eben unlösbar. Auf der einen Seite ist ohne Symbol ein kirchliches Leben nicht denkbar; anderseits ist es gewiß, daß im Protestantismus das Symbol eine Autorität nicht haben kann.

Sehr belehrend ist in dieser Frage die Schrift: Gutachten der evangelisch-theologischen Fakultäten der kgl. preußischen Universitäten über den Lizentiaten Bruno Bauer, Berlin 1842.

Über die Zustände in der englischen Hochkirche sagt Newman (Lectures on the prophetical office of the Church viewed relatively to Romanism and popular Protestantism, London 1837, lect. 5, p. 160): The Calvinist relies on Reason, Scripture and Criticism, to the disparagement of the Moral Sense, the Church, Tradition and Antiquity; the Latitudinarian relies on Reason, with Scripture in subordination; the Mystic on the feelings and affections, what is commonly called the heart; the Politician takes the National Faith as sufficient, cares for little else; the man of the world acts by common sense, which is the oracle of the careless; the popular Religionist considers the authorized version of Scripture to be all in all.

Über die Unterscheidung zwischen Wort Gottes und Schrift bei den Neueren vgl. Biedermann, Christl. Dogmatik, Zürich 1869, 132: „Indem der Protestantismus das Wort Gottes allein als unbedingte Glaubensnorm anerkannte, hatte er zwar sein Prinzip richtig formuliert; aber dadurch, daß er mit diesem dogmatischen Begriff unmittelbar den historischen der Heiligen Schrift identifizierte, und was von jenem galt, unmittelbar auf diesen übertrug, ist er in der Durchführung seines Prinzips noch auf demselben Wege und mit einem Fuße auf dem Boden des katholischen Autoritätsprinzips stehen geblieben. . . . Es blieb nicht bei dieser berechtigten historischen Würdigung und Geltendmachung der Schrift, sondern sofort wurde sie selbst kurzweg als das Wort Gottes für uns geltend gemacht und damit als absolute Autorität gehandhabt; dies aber war . . . prinzipiell noch nicht protestantisch, sondern noch katholisch." Dieser innere Widerspruch im Protestantismus trieb nach ihm zur allmählichen Auflösung des protestantischen Autoritätsglaubens, was zugleich auch „eine Entleerung des religiösen Glaubens von seinem christlichen Inhalte mit sich führte"; es war dies aber doch „eine notwendige Entwicklungsphase des Protestantismus", „der absolut notwendige Weg zu seinem Endziel". Lipsius, Lehrbuch der evang.-protest. Dogmatik, Braunschweig 1876, 123: „Seinem geistigen Gehalte nach ist der Protestantismus die grundsätzliche Unterscheidung der religiösen Idee des Christentums von jeder seiner geschichtlichen Erscheinungsformen. . . . Dieselbe reformatorische Tendenz, welche der ältere Protestantismus gegen das römische

Kirchenwesen geltend machte, muß fort und fort gegen jede geschichtlich eingetretene Trübung der christlichen Idee erneuert werden ... gegen jede äußere Zumittelung des Heils durch Festbindenwollen des Heilserwerbs an bestimmte kirchlich vorgeschriebene Dogmen und Bräuche. ..." S. 157: „Kann nicht einmal der Bibellehre eine dogmatisch-normative Geltung beigemessen werden, so natürlich noch weit weniger den Bekenntnisschriften."

I. Die Lehre des Protestantismus, es sei die Heilige Schrift unmittelbare, letzte und einzige Glaubensregel, ist falsch. Dies ergibt sich:

a) aus der Unmöglichkeit, die Echtheit, Integrität und Inspiration der Heiligen Schrift aus der Heiligen Schrift selbst zu begründen; b) aus der Unmöglichkeit, selbst unter der Hypothese einer vollständigen Erkenntnis der heiligen Bücher als solcher, aus diesen diese Glaubensregel zu erhärten; c) aus dem unzweifelhaften Hinweis der Heiligen Schrift selbst auf die Predigt des authentischen und autoritativen Lehramtes.

1. Vgl. oben S. 236 ff. Nur auf dem Wege der Offenbarung, die dem Urheber des Buches oder andern geworden, kann die Gewißheit gewonnen werden, daß dasselbe von Gott inspiriert sei. Denn nur Gott allein kann diesen Vorgang, der eine innere geheimnisvolle Einwirkung seines Geistes auf den Menschengeist ist, ein Charisma, von ihm verliehen, das die Sinne nicht erkennen noch die Vernunft erschließen kann, mit unfehlbarer Gewißheit bezeugen. Daher ist die Tatsache der Inspiration, mithin der Existenz eines und jeden heiligen Buches ein Geheimnis für uns, das nur auf dem Wege besonderer Offenbarung mitgeteilt und im Glauben erkannt werden kann. Ebensowenig läßt sich die Inspiration aus der Eigenschaft des Apostels als solchen ableiten (so Michaelis, Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes I⁴, Göttingen 1788, 3. Kap. Goode, Regula Fidei divina II 10 11), da ja tatsächlich nicht alle Apostel die Inspiration hatten, die sie zur Abfassung unfehlbarer Offenbarungsschriften antrieb und erleuchtete, obwohl sie alle Organe der Offenbarung und unfehlbar in der Verkündigung derselben waren, während umgekehrt auch jener, welcher weder Apostel ist noch Offenbarungen empfangen hat, dennoch die gratia gratis data der Inspiration zum Schreiben, die ihrer Natur nach vorübergehend ist, haben kann. Vgl. Thom., S. th. 2, 2, q. 171, a. 2: Lumen propheticum inest animae prophetae per modum cuiusdam passionis vel impressionis transeuntis. Vgl. hierüber Pesch, Theol. Zeitfragen. Dritte Folge, IX, Freiburg i. Br. 1902. Aus der Eigenschaft eines Apostels folgt daher nur dessen Unfehlbarkeit in Verkündigung der Heilswahrheiten, nicht aber eine Unfehlbarkeit in allem dem, was nicht zu diesen gehört, noch weniger aber die Abfassung einer inspirierten Schrift, d. h. ein göttlicher Antrieb, eine derartige Leitung und ein Beistand zur Abfassung einer Schrift, deren gesamter Inhalt Gott zum auctor principalis hat. Vgl. Franzelin, De divina Traditione et Scriptura³ 329.

Der orthodoxe Protestantismus flüchtet darum auf ein jeder weiteren Diskussion unzugängliches Gebiet, jenes der inneren Erlebnisse, das testimonium Spiritus Sancti internum, i. e. actus supernaturalis Spiritus Sancti, per verbum Dei attente lectum vel auditu perceptum, virtute sua divina Scripturae communicata, cor hominis pulsantis, aperientis, illuminantis et ad obsequium fidei flectentis, ut homo illuminatus ex internis motibus spiritualibus vere sentiat, verbum sibi propositum a Deo ipso esse profectum, atque adeo immotum ipsi assensum praebeat. Hollaz, Examen theol. 128 (mit Bezugnahme auf 1 Io 5, 6. 1 Thess 1, 5 6; 2, 13): Si autem quaeras: estne ille Spiritus divinus an malignus? Tunc ab effectu qui est divinus et salutaris, regredimur ad probandum, Spiritum interius testantem de divinae Scripturae origine esse divinum, sanctissimum et optimum. Vgl. Luthard, Kompendium der Dogmatik, Leipzig 1865, 229.

Von hier beginnt der zweifache Abweg in den Fanatismus auf der einen, den Rationalismus auf der andern Seite; der gemeinsame Ausgangspunkt ist eben für beide der Subjektivismus. Hiermit fällt die vom Protestantismus der Schrift als erste Eigenschaft zugeschriebene auctoritas causativa, normativa et iudicialis (Hollaz a. a. O.).

2. Auch die katholischen Apologeten haben in dem Nachweise der Göttlichkeit des Christentums überhaupt wie insbesondere der Heiligen Schrift die inneren Kriterien hervorgehoben. Allein diese wollen zunächst nicht die Tatsache der Inspiration, sondern nur den göttlichen Charakter der Lehre überhaupt, und auch diesen mehr in negativer als positiver Weise, und selbst dann nur unter Voraussetzung und im Anschluß an die positiven Kriterien dartun. So haben alle diese Kriterien, wie sie der Protestantismus einseitig und subjektiv anwendet, eine gewisse Berechtigung, aber im Zusammenhalt mit der katholischen Tradition und der Autorität des Lehramtes der Kirche. Bellarm., Disputationes de controversiis christ. fidei I, controv. 1, l. 1, c. 10: Non dicimus Ecclesiam posse pro suo arbitratu sine ullis veterum testimoniis facere librum canonicum de non canonico . . . sed tantum posse declarare, quis sit habendus canonicus, et hoc non temere nec pro arbitratu, sed ex veterum testimoniis et similitudine librorum, de quibus ambigitur, cum illis, de quibus non ambigitur, ac demum ex communi sensu et quasi gustu populi Christiani. So sind dann diese von dem Protestantismus angeführten Kriterien weder an und durch sich noch infolge göttlicher Institution geeignet, eine unfehlbare Gewißheit von der Tatsache der Inspiration zu erzeugen.

II. Die Heilige Schrift kann nicht unmittelbare, höchste und ausschließliche Regel des Glaubens sein, weil sie, auch abgesehen von der Unmöglichkeit eines Nachweises der Inspiration aus ihr selbst, und selbst unter der Hypothese, daß die Gesamtoffenbarung in ihr niedergelegt sei, für die überwiegende Mehrzahl der Menschen als Glaubensregel nicht dienen kann, noch je gedient hat.

1. Die zweite Eigenschaft der Heiligen Schrift ist im orthodoxen Protestantismus die perspicuitas: S. Scriptura dogmata fidei morumque praecepta cognitu factuque hominibus aeternam salutem adepturis necessaria, modo luculento verbisque adeo perspicuis proponit, ut ab homine docili, attento, praeconceptis opinionibus

vacuo et idiomatis, quo Scripturam legit, gnaro facile intelligi queat (Hollaz a. a. O. 160).

Doch ist diese Deutlichkeit selbst nach ihm eine ordinata, nicht absoluta, d. h. außer an die schon angegebenen noch an verschiedene andere Bedingungen geknüpft, nämlich Gebet, sittliche Disposition, Sprachkenntnis usf. Und selbst dann gilt sie nicht ratione rerum, denn diese sind Mysterien, sondern nur verborum. Hingegen schon Hieronymus (C. Luciferanos c. 28): Nec sibi blandiantur, si de Scripturarum capitulis videntur sibi affirmare quod dicunt, cum et diabolus de Scriptura aliqua sit locutus, et Scripturae non in legendo consistant, sed in intelligendo.

2. Über die Notwendigkeit einer dreifachen Vermittlung des Schriftwortes oben S. 478. August., De utilitate credendi c. 7, 17: Nulla imbutus poetica disciplina Terentium Maurum sine magistro attingere non auderes. Asper, Cornutus, Donatus et alii innumerabiles requiruntur, ut quilibet poeta possit intelligi, cuius carmina et theatri plausus videntur captare: tu in eos libros, qui quoquo modo se habeant, sancti tamen divinarumque rerum pleni prope totius generis humani confessione diffamantur, sine duce irruis, et de his sine praeceptore audes ferre sententiam. Hieron., Ad Paulin. ep. 53, 6: Haec a me perstricta sunt breviter, te in Scripturis sanctis, sine praevio et monstrante semitam, non posse ingredi. . . . Sola Scripturarum ars est, quam sibi omnes passim vindicant. Hanc garrula anus, hanc delirus senex, hanc sophista verbosus, hanc universi praesumunt, lacerant, docent, antequam discant.

3. Protestantischerseits sucht man diese perspicuitas durch Bibelstellen zu erweisen, wie 2 Petr 1, 10. Prv 6, 23. Ps 18, 9. Mt 5, 14; vgl. Bellarm. a. a. O. I, controv. 1, l. 3, c. 2, die aber sämtlich einen ganz andern Sinn haben. Die Verfasser der Heiligen Schrift erklärten vielmehr diese selbst als schwer verständlich: 2 Petr 3, 16: in quibus sunt quaedam difficilia intellectu, quae indocti et instabiles depravant. Lc 24, 27. Act 8, 30. Ps 118, 34. Hieron., Ep. 58 ad Paulinum n. 9: Si tantus propheta tenebras ignorantiae confitetur, qua nos putas parvulos et pene lactantes inscitiae nocte circumdari?

III. Die Heilige Schrift kann nicht unmittelbare Glaubensregel sein, da sie nach der Absicht ihrer Verfasser dies nicht sein sollte, und ein Beweis, daß sie dies ohne deren Absicht geworden ist, nicht erbracht wird, das Gegenteil vielmehr erwiesen ist.

1. Die dritte Eigenschaft der Heiligen Schrift im orthodoxen Protestantismus ist die perfectio seu sufficientia s. Scripturae. S. Scriptura perfecte, plene et sufficienter continet omnia, quae ad fidem et vitam christianam atque adeo ad aeternae salutis consecutionem scitu sunt necessaria (Quenstedt, Theologia didactico-polemica Pars I: Loci 102). Dies alles ist in der Schrift enthalten vel ῥητῶς, explicite, qua litteram, vel διανοητικῶς, implicite, qua rem et sententiam (Hollaz a. a. O. Proleg. III 188). Die Helmstädter Theologen wollten jedoch mit der Schrift den Consensus Patrum und das Zeugnis der Kirche verbinden, um den Sektierern „das Maul zu stopfen". Ähnlich Pusey (The Church of England a portion of Christ's

One Holy Catholic Church, an Eirenicon, London 1865, P. III, c. 5): The instruction for the existing church is, in its own age, an ordinary and divinely appointed external means for the production of faith.

2. Das Amt der Apostel war die mündliche Predigt, diese der Weg des Glaubens für alle (Rom 10, 13. Tit 1, 3); die schriftliche Darstellung verhält sich nur vorbereitend und ergänzend zu derselben, da sie nur gelegentlich, vereinzelt und zu besondern Zwecken stattfand. Sie setzt immer die mündliche Predigt voraus, an welcher die Gläubigen festhalten sollen (1 Io 1, 3. 1 Cor 11, 2. 2 Tim 2, 15. Rom 1, 9). Daher immer der Hinweis auf das mündliche Wort, welches auch ihre Nachfolger verkünden und bewahren sollen (1 Tim 1, 18; 6, 20. 2 Tim 1, 13. Tit 1, 9; 2, 1 15; 3, 8).

Knapp, Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre nach dem Lehrbegriff der evangelischen Kirche, hrsg. von Thilo I, Halle 1827, 101: „Die allernächste Absicht der Schriftsteller des Neuen Testamentes bei Verfertigung ihrer Schriften ging auf ihre Zeitgenossen. So hatte z. B. Paulus in seinem Briefe an die Römer nicht die Nachwelt im Auge, sondern die damalige römische christliche Gemeinde. Hätten diese Schriften ihrem ganzen Inhalte nach Schriften für alle Zeiten und Leser sein sollen, so würden sie auch eine andere Einrichtung haben; es würde dann vieles darin fehlen, z. B. die Grüße, bestimmte Beziehungen auf damalige Streitigkeiten, Irrtümer; aber es würde auch gewissermaßen mehr darin stehen, nämlich ein zusammenhängender Begriff der Religionslehren, die wir jetzt aus einzelnen zerstreuten Stellen zusammen sammeln müssen, kurz, es würden eigentliche Lehrbücher sein, wenn das bloß Lokale und Temporelle ausgelassen wäre. Als Quellen der christlichen Religionslehre können also solche Stellen nicht angesehen werden, die bloß auf gewisse Zeitumstände Beziehung haben, welche veränderlich sind und nicht zu allen Zeiten stattfinden können. . . . Weil die Schriften des Neuen Testamentes ihrer nächsten Bestimmung nach Zeitschriften sind, die noch dazu bei den ersten Lesern mündlichen Unterricht im Christentum voraussetzen, so kann man nicht erwarten, daß alle Glaubenslehren überall gleich vollständig darin abgehandelt werden sollen." Vgl. dazu Deißmann, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt², Tüb. 1909, III, 6. Hoberg, Der Brief im Neuen Testament (3. Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft 1912, 30 ff). Marheineke (Grundlehren der christl. Dogmatik², Berlin 1827, 394): „Mit dieser sehr wahren Bemerkung wird die Bibel über sich und ihre Selbständigkeit hinausgeführt; es wird damit noch auf etwas anderes, wesentlich zu ihr Gehörendes provoziert, als wodurch ihr Inhalt Bestimmung, Ausführlichkeit, Umfang erhalte; hiermit aber ist über den Buchstaben hinausgegangen, und dieses die Bibel auslegende Prinzip ist der Geist und Glaube der Kirche."

Dies ergibt sich um so klarer, wenn wir auf die schon berührte Tatsache hinweisen, daß selbst diese vereinzelten Schriftstücke nur von wenigen Aposteln ausgegangen, einzelne Schriften (Col 4, 16; vgl. Olshausen, Bibl. Kommentar über sämtliche Schriften des Neuen Test. IV, Königsberg 1844, 412) sogar verloren gegangen sind. Und dennoch waren alle berufen, das Evangelium zu verkünden. „So wenig man nun überhaupt und besonders vom Standpunkt des Schriftprinzips behaupten kann, daß es genüge, nur z. B. die Schriften des Apostels Paulus oder von diesen etwa nur den Römerbrief zu besitzen, so wenig kann man auch sagen, daß der Wegfall einer schriftlichen Mitteilung von seiten mehrerer Apostel und die sehr unvollständige von seiten anderer ganz unerhebliche Umstände seien, und auf die Bedeutung der neutestamentlichen Schriftsammlung als Quelle des Glaubens keinen Einfluß übe" (Kuhn, Kathol. Dogmatik I² 36). Vgl. Bellarm. a. a. O. controv. 1, l. 4, c. 4.

3. Wenn die heiligen Väter erklären, alles, was zur Glaubens- und Sittenlehre gehört, sei in der Heiligen Schrift enthalten (August., De symbolo ad Catech. c. 1; De doctrina christ. 2, 9. Ioan. Chrysost., In 2 Thess. hom. 3, 4. Cyrill. Hieros., Catech. 5, 12. Vgl. Bellarm. a. a. O. l. 4, c. 10), so soll damit die Harmonie und wesentliche Einheit der kirchlichen Glaubenslehre mit der Heiligen Schrift, nicht aber dieses Enthaltensein in ausdrücklicher Weise und als unmittelbar vorgetragene Lehre ausgesprochen werden; noch wollen sie, daß unabhängig vom kirchlichen Lehramte der einzelne die Schrift auslege und so einen Glaubensinhalt sich verschaffe, da ja gerade umgekehrt die Regula fidei im Symbolum Apostolicum enthalten, die oberste Norm aller Schriftauslegung bildete, die Schrift selbst nicht unabhängig von dem lebendigen Lehramte und der kirchlichen Überlieferung zur Belehrung der Gläubigen verfaßt wurde (Stapleton, De principiis fidei doctrinalibus controv. VII, l. 12, c. 3). Daher fordert Vinzentius von Lerin die kirchliche Auslegung, wiewohl er die Suffizienz der Schrift im gedachten Sinne voraussetzt (Commonit. c. 2): Cum sit perfectus Scripturarum canon sibique ad omnia satis superque sufficiat, quid opus est, ut ei ecclesiasticae intelligentiae iungatur auctoritas? Weil sie nur diese Suffizienz hat, wenn wir (a. a. O. c. 27) divinum canonem secundum universales Ecclesiae traditiones et iuxta catholici dogmatis regulas interpretemur (vgl. c. 29).

Newman (Von der Verehrung der allerseligsten Jungfrau in der kathol. Kirche. Antwort an Dr Pusey): „Wir behaupten, daß nicht jeder Glaubenssatz derart in der Heiligen Schrift enthalten ist, daß er aus ihr streng logisch erwiesen werden kann, unabhängig von der Lehre und Autorität der Tradition. Die Anglikaner dagegen behaupten, jeder Glaubenssatz kann aus der Schrift bewiesen werden, vorausgesetzt, daß man die Tradition zur Erklärung beizieht. In diesem Sinne sind die Vätertexte zu verstehen. So zitiert Athanasius häufig Texte zum Beweise seiner Thesen, die niemand als solche anerkennen würde ohne die Tradition, welche den Sinn autoritativ erklärt. So gebt ihr zu, daß nicht jedes Dogma aus der Bibel allein bewiesen werden könne, und wir geben zu, daß das Dogma in der Schrift enthalten sei, aber unter der Voraussetzung, daß wir es mit Hilfe der Tradition darin finden."

4. Die von dem älteren Protestantismus angeführten Schriftstellen für die Suffizienz der Heiligen Schrift (Dt 4, 2; Mt 23, 8; 1 Thess 5, 21; 1 Io 2, 27; 1 Cor 2, 15) sprechen gar nicht von der Auslegung der Heiligen Schrift, während Io 5, 39; Act 17, 11 sich nur auf die Schriften des Alten Bundes beziehen, deren prophetischer Hinweis auf Christus die Pharisäer und glaubensuchenden Juden zu Beröa zu Christus führen sollte; sie sprechen demnach nicht von einer Glaubensregel für die Glieder der Kirche. Bellarm. a. a. O. I, controv. 1, l. 3, c. 3. Rosenmüller, Scholia in Nov. Test. III 160 (6 tom., Norimb. 1777 ff): Scrutati sunt Scripturas, non quod dubitarent de veritate Pauli et Silae, sed ut prophetica scripta cum illorum verbis conferendo magis magisque in veritate confirmarentur, unde alios convincerent. Olshausen a. a. O. II 781: „Eifriges Bibelstudium, welches die Einsicht der vom Apostel angeführten, im Leben Jesu erfüllten Orakel der Propheten bezweckt." Dagegen bekennt Petrus (2 Petr 1, 20 f): Hoc primum intelligentes, quod omnis prophetia Scripturae

propria interpretatione non fit. Non enim humana voluntate allata est aliquando prophetia, sed Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines. Wozu Bellarmin (a. a. O.) bemerkt: B. Petrus probat non debere exponi Scripturas ex proprio ingenio, sed secundum dictamen Spiritus Sancti, quia non sunt scripta humano ingenio, sed ex inspiratione Spiritus Sancti. Tota igitur quaestio est, ubi sit iste Spiritus. Nos enim existimamus hunc Spiritum ... certo inveniri in Ecclesia, h. e. in Concilio Episcoporum confirmato a summo Ecclesiae totius Pastore.

Über den Mißbrauch der Schrift durch die Häretiker vgl. Hilar. Pict., Ad Constantium Augustum l. 2, 9: Memento neminem haereticorum esse, qui se non secundum Scripturas praedicare ea, quibus blasphemat, mentiatur.... Omnes Scripturas sine Scripturae sensu loquuntur.... Scripturae enim non in legendo sunt, sed in intelligendo. Vincentius Lirin. a. a. O. c. 2: Idcirco necesse est, ut propheticae et apostolicae praedicationis linea secundum ecclesiastici sensus normam dirigatur.... Aliter enim illam Novatianus, aliter Sabellius, aliter Donatus exponit; aliter Arius, Eunomius, Macedonius; aliter Photinus, Apollinaris, Priscillianus; aliter Iovinianus, Pelagius, Caelestius; aliter postremo Nestorius.

5. Ebendarum, weil ohne authentische und autoritative Erklärung die Heilige Schrift nicht Glaubensregel sein kann, verwirft sie der Fanatismus (Quäker, Methodisten) wie der Rationalismus als solche. Jene nehmen an, daß der Heilige Geist den Gläubigen unmittelbar erleuchtet (Lehre vom „innern Licht"); dann verliert die Schrift notwendig ihr normatives Ansehen vor dem Geiste, der bereits im Menschen die Erkenntnis vermittelt (spiritus, qui iactitant se ante verbum et sine verbo Spiritum habere. Art. Smalcald. II, 8). Der Rationalismus erkennt eine authentische Auslegung für ebenso notwendig, soll die Schrift Gesetzbuch und Lehrnorm sein, wie eine geschriebene Staatsverfassung einer solchen bedarf (Jörg, Geschichte des Protestantismus I, Freiburg i. Br. 1858, 129); da dies aber dem Geiste des Protestantismus widerspricht, so sinkt dieses Ansehen der Bibel als oberster Lehrnorm mit dem Aufgeben einer authentischen Interpretation von selbst dahin. Um dieser Gefahr zu entgehen, bildeten die protestantischen Dogmatiker die Lehre von der efficacia S. Scripturae aus, der mystica Verbi cum Spiritu Sancto unio intima et individua (Hollaz a. a. O. Proleg. III 153 ff) etiam extra usum (gegen Rathmann [Jesu Christi, des Königs aller Könige und Herrn aller Herren, Gnadenreich, Danzig 1621], die Schwenckfeldianer und Weigelianer, sowie gegen die Calvinisten, welche dem Worte diese Kraft nicht an sich, sondern nur für die Prädestinierten zuschrieben). Diese Vereinigung besteht actu primo, quae accedente usu lectionis, auditus aut meditationis actu secundo sese exserit, ita ut effectus illi gratiae supernaturales prout a Deo, tamquam causa principali, sic ab ipsa Scriptura tamquam a causa efficiente instrumentali simul et iunctim uno indiviso influxu producantur (Baier, Compend. theol., De med. sol.) Hollaz a. a. O.: Spiritus ... perpetuo cum verbo unitus est. Und schon Luther (Catechismus maior, R. 429): Neque enim verba sunt putrida aut emortua ... sed plane viva et efficacia. Diese Bibliolatrie, welche dem toten Buchstaben eine magische Wirkung zuschreibt, die Kraft und Wirksamkeit des Heiligen Geistes mit

diesem identifiziert, stellt alsbald in ihrer Haltlosigkeit sich dar, sowie wir fragen, ob diese Verbindung des Heiligen Geistes mit dem Wort bloß von dem Urtext oder auch von dem übersetzten Wort gilt. Wenn dieses, dann ist seine Tätigkeit schon nicht mehr von dem Worte abhängig, denn das übersetzte Wort ist nicht sein Wort; oder es muß auch die Übersetzung (welche?) als inspiriert gedacht werden. Diese dem Sakrament analoge Wirksamkeit des Wortes wurde jedoch schon im 18. Jahrhundert mit der Annahme einer bloß logisch-moralischen Wirksamkeit desselben vertauscht (Schubert, Erörterung über die Streitfrage von der göttlichen Kraft der Heiligen Schrift, in „Gedanken von der Wahrheit der christlichen Religion", Jena u. Leipzig 1756, 547 ff. Spalding, Gedanken über den Wert der Gefühle im Christentum, Leipzig 1761 [anonym]), wo dann entweder das subjektiv-spiritualistische Prinzip oder das rationalistische in den Vordergrund trat.

6. Doch selbst in dieser Überspannung des Schriftprinzips liegt ein Moment von Wahrheit. Kein kreatürliches Werkzeug, nicht ein menschliches und noch weniger ein toter Buchstabe, kann an sich den übernatürlichen Glauben und mit ihm den Anfang des neuen Lebens wirken, außer in Kraft des Heiligen Geistes. Nicht darin fehlte daher das protestantische System, daß es eine mystische Vereinigung Christi und seines Geistes mit dem kreatürlichen Organe fordert, wie ja auch seine heilige Menschheit nur wegen und durch ihre hypostatische Einheit mit der Person des göttlichen Logos Trägerin der Gnade geworden ist (Thom., S. th. 3, q. 8, a. 1); seine falsche und willkürliche Annahme besteht darin, daß er eine solche geheimnisvolle Verbindung, statt mit der Kirche und deren lebendigem Lehrkörper, die der Apostel selbst als Christi Leib und seine Braut (Eph 5, 25) bezeichnet hat, und dem Christus die Verkündigung des Glaubens samt der Verheißung seiner Gnade übertragen, mit dem toten Buchstaben der Schrift statuiert. Iren., Adv. haer. 3, 1: Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos evangelium pervenit ad nos; quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum. Ebd. 3, 24, 1: Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei et omnis gratia.

IV. Derselbe Grund, aus dem wir die katholische Glaubensregel als die schaffende und erhaltende werkzeugliche Ursache der Kirche mit der Totalität ihrer Merkmale überhaupt, des einen und katholischen Glaubens im besondern erkannt haben, beweist die Unmöglichkeit, durch die protestantische Glaubensregel zu der von Christus gewollten Einheit und Allgemeinheit des Glaubens zu gelangen.

Dies geht hervor aus der geschichtlich zu Tage getretenen Verschiedenheit der Auffassung des Schriftsinnes so vieler Stellen (vgl. Vincent. Lirin., Commonit.) und aus der Uneinigkeit in der Glaubensdeklaration, welche, wie bei den Häretikern des Altertums, so heute außerhalb der Kirche zu beobachten ist.

Somit widerlegen alle jene Väter die protestantische Glaubensregel, welche lehren:

a) daß die Einheit der Kirche vor allem und wesentlich in der Einheit des Glaubens besteht (S. 491);

b) welche jede Trennung von der Kirche als eine Trennung von Christus und seiner Wahrheit bezeichnen (S. 428 ff);

c) welche den Weg des Gehorsams gegenüber dem kirchlichen Lehramte als den von Christus gewollten Weg zum Glauben und zum Heile erkennen (S. 435 540);

d) welche dem kirchlichen Lehramte die Gabe der Unfehlbarkeit zuschreiben (S. 475).

Zweiter Abschnitt.

Von der mittelbaren Glaubensregel.

Das kirchliche Lehramt, welches den Inhalt des Wortes Gottes, das in der Offenbarung an uns ergangen, in authentischer, autoritativer, unfehlbarer Weise uns vorlegt und vermittelt (principium directivum), schöpft ihn aus den beiden Quellen der Offenbarung, der Heiligen Schrift und mündlichen Überlieferung (principia constitutiva).

Conc. Trident. Sess. IV, Decretum de canonicis Scripturis: Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata, . . . hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur: quod promissum ante per Prophetas in Scripturis sanctis Dominus noster Iesus Christus, Dei Filius, proprio ore primum promulgavit; deinde per suos Apostolos, tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae, omni creaturae praedicari iussit: perspiciensque, hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis, et sine scripto traditionibus, quae (ex) ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tamquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas, et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur (Denz. n. 783). Conc. Vatic. Sess. III, Constit. dogm. de fide cath. cap. 2: Haec porro supernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiae fidem a sancta Tridentina Synodo declaratam continetur „in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut (ab) ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt“ (Denz. n. 1787).

Mit gleicher Ehrfurcht betrachtet die Kirche die beiden Quellen der Offenbarung, aus denen sie die Hinterlage des Glaubens empfängt und den Gläubigen vermittelt, aber nicht in völlig gleicher Weise. Die Heilige Schrift spricht die Wahrheit der göttlichen Offenbarung aus durch das Wort Gottes selbst, der ihr auctor primarius ist und sich des inspirierten menschlichen Verfassers als seines Organes bedient; die Offenbarung dagegen, niedergelegt in der Überlieferung, spricht zunächst durch menschliches Wort zu uns, welches zwar das Wort Gottes selbst nicht ist, aber das Wort Gottes enthält; dort das Wort Gottes im eigentlichen, engeren Sinne, hier das Wort Gottes im weiteren,

uneigentlichen Sinne. Ebendarum steht die Schrift als das vom Geiste Gottes selbst verfaßte Dokument unseres Glaubens allen andern Darstellungen weit voran, weil sie für alle Zeiten das lebendige Wort Christi und der Apostel fixiert hat, die darum eine ihr ausschließlich zukommende Erhabenheit, Heiligkeit, Würde und Kraft besitzt. Weil die Schrift das Wort Gottes selbst, ist sie unerreichbares, bleibendes Vorbild in der Darstellung der kirchlichen Lehre und darum von grundlegender Bedeutung für die ganze spätere Entwicklung in der Kirche (2 Tim 3, 16). Endlich schauen wir in ihr in wahrster, unmittelbar von Gott verbürgter, vollkommenster Weise das Bild der Lehre und des Lebens Christi und seiner Jünger, und besitzen so in der Heiligen Schrift die erhabenste, von Gott selbst gegebene Unterweisung unseres Glaubens, sowie die einfachste, allen verständliche und doch unendlich erhabene Regel und das Vorbild des christlichen Lebens. Vgl. Hieron., Ep. 108 ad Eustochium. Die Heilige Schrift bildet in der Hand der Kirche ein unüberwindliches Bollwerk des christlichen Glaubens gegenüber den Juden (August., De fide rerum, quae non videntur c. 7 [9]) sowie den Häretikern, welche die kirchliche Überlieferung verwarfen, die wir durch die Schrift selbst des Irrtums überführen. Endlich möge nicht unerwähnt bleiben, daß eine große zivilisatorische Mission nur jener Religion zukommt, welche heilige Urkunden besitzt.

Die Überlieferung dagegen ist die ursprüngliche, von Christo eingesetzte und von den Aposteln beobachtete Form der Verkündigung der göttlichen Offenbarung, ebendarum die ordentliche Weise, in welcher das kirchliche Lehramt fort und fort sich betätigt (1 Tim 1, 18; 6, 20. 2 Tim 1, 13). Während die Heilige Schrift ihrer Entstehungsweise und Aufgabe gemäß im einzelnen weder alle christlichen Glaubenswahrheiten noch diese in einer immer deutlichen Weise enthält, umfaßt die Überlieferung das Gesamtgebiet des Glaubens und bietet alle jene Mittel, welche das Wort Gottes selbst auslegen. Sind endlich die Dokumente der Tradition zunächst nur menschliche Formen, in denen die Glaubenshinterlage aufbewahrt ist, so spricht sie eben diese in einer den Entwicklungen des ganzen kirchlichen Lebens und aller Jahrhunderte entsprechenden Weise klarer und bestimmter aus, wodurch der Glaubensinhalt zwar nicht an sich, aber für unser Bewußtsein reicher gestaltet und der Irrtum direkt und energisch zurückgewiesen wird. Vincent. Lirin., Commonit. c. 22 29 ff. August., In Ps. 54, 22: Multa latebant in scripturis, et cum praecisi essent haeretici . . . asserta sunt, quae latebant. Vgl. C. Cresconium 1, 32.

Erste Abhandlung.

Von der Heiligen Schrift.

Die Literatur bei Kaulen, Einleitung in die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes, 5. Aufl. von G. Hoberg, Freiburg i. Br. 1911, 8 ff. Bellarm., Disputationes de controversiis christ. fidei I: De Verbo Dei ll. 1—3. M. Canus, De locis theol. l. 2. R. Simon, De l'inspiration des livres sacrés, Rotterdam 1699. Bonfrère, Praeloquia in totam Scripturam sacram, Antverp. 1625. Calmet, Dissertatio de divinorum librorum inspiratione, Lucae 1729. Kilber, Principia

theologica disp. 1. Franzelin, De divina Traditione et Scriptura[3] 316. Marchini, De divinitate et canonicitate sacrorum Bibliorum tractatus, Aug. Taurin. 1777. Dausch, Die Schriftinspiration, Freiburg i. Br. 1891. Chr. Pesch, De inspiratione Sacrae Scripturae, Friburgi Brisg. 1906; Theol. Zeitfragen, 3. Folge, Freiburg i. Br. 1902. Schade, Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus, Freiburg i. Br. 1910. Leitner, Die prophetische Inspiration, Freiburg i. Br. 1896.

§ 27. Existenz der Heiligen Schrift.

I. Heilige Schrift ist das menschlichen Verfassern zur Abfassung vom Heiligen Geiste im Offenbarungsakt selbst eingegebene Wort Gottes.

1. Hierdurch unterscheidet sich die Heilige Schrift von der Überlieferung, welche zwar dem Offenbarungsakt entstammt, aber nicht in ihm abgefaßt worden ist, ebenso wie von den kirchlichen Lehrentscheidungen, welche zwar unter dem Beistande (assistentia) des Heiligen Geistes abgefaßt und darum unfehlbar, aber nicht von Gott eingegeben (inspirati) sind. Die lehramtlichen Erklärungen (dogmatischen Charakters) sind gegeben im Conc. Florent. Decretum pro Iacobitis: Eodem Spiritu Sancto inspirante utriusque Testamenti Sancti locuti sunt (Denz. n. 706). Conc. Trident. a. a. O.: omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque [Testamenti] unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas . . . vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas . . . veneratur (Denz. n. 783). Conc. Vatic. a. a. O.: Qui quidem Veteris et Novi Testamenti libri integri cum omnibus suis partibus, prout in eiusdem Concilii decreto recensentur, . . . pro sacris et canonicis suscipiendi sunt. Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt (Denz. n. 1787). Frühere Bestimmungen der Kirche bei Denz. n. 28 348 421 464. Hiermit ist eine zweifache irrige Vorstellung zurückgewiesen, jene, welche, der Heiligen Schrift den Charakter als Wort Gottes im eigentlichen Sinne raubend, sie zu einem menschlichen, wenngleich durch das unfehlbare Lehramt der Kirche für irrtumslos erklärten Schriftstück erniedrigen, und die andere, von einzelnen Katholiken ausgesprochene, besonders aber im heutigen Protestantismus vielfach verbreitete Behauptung, die Heilige Schrift *sei* nicht das Wort Gottes, sondern *enthalte* nur das Wort Gottes. Vgl. Holden, Divinae fidei analysis, Par. 1782. Chrismann, Regula fidei cath. et collectio dogmatum credendorum sect. 1, c. 2, Campoduni 1792, S. 50 ff. J. Chr. K. v. Hofmann, Der Schriftbeweis II, Nördlingen 1856, 98 ff. Das Wort ist dessen, von dem es mit dem Inhalt versehen ist. Da die Heilige Schrift nicht göttliche Offenbarung neben rein menschlicher Lehre verkündet, sondern der ganze Inhalt Offenbarung ist, so *ist* sie in diesem Sinne, nicht aber im Sinne der Verbalinspiration, Gottes Wort.

2. Das Tridentinum und das Vatikanum nennen die heiligen Bücher kanonische, d. h. solche, welche zum Kanon der Heiligen Schriften gehören, gegenüber

den Apokryphen: *κανὼν τῆς ἀληθείας, τῆς πίστεως, τῆς ἐκκλησίας.* Hierbei hat Kanon sowohl die Bedeutung: Liste, Verzeichnis der inspirierten authentischen Urkunden des Glaubens (vgl. Amphilochius Icon., *Πρὸς Σέλευκον ἴαμβοι*, Schlußvers des Verzeichnisses: *οὗτος ἂν εἴη κανὼν ἀψευδέστατος;* und August., C. Cresconium 2, 31: Canon ecclesiasticus constitutus est, ad quem certi Prophetarum et Apostolorum libri pertineant), als auch den Sinn: Inbegriff des authentischen inspirierten Schrifttums, beim kirchlichen Lehramt hinterlegte Richtschnur des Glaubens, regula fidei, regula ecclesiastica (vgl. Tertull., De praescript. haeret. c. 37. Iren., Adv. haer. 4, 35, 4). Sonach fällt sachlich der Begriff „heiliges und inspiriertes Buch" mit jenem eines kanonischen zusammen. In Bezug auf das Alte Testament unterscheiden wir zwischen proto- und deuterokanonischen Büchern und verstehen unter jenen sämtliche in der hebräischen Bibel enthaltenen, welche auch die Protestanten annehmen. Deuterokanonische Bücher des Alten Testamentes (Baruch, Tobias, Judith, 1 und 2 Makkabäer, Sirach und Weisheit, sowie die nur griechisch erhaltenen Stücke von Daniel und Esther) sind jene, deren Kanonizität eine Zeitlang von einzelnen in Frage gestellt wurde.

II. Der apologetische Beweis für die Existenz einer Heiligen Schrift im Rahmen des kirchlichen Kanons muß a) durch geschichtliche Zeugnisse für die Ursprünglichkeit dieser Geltung der biblischen Bücher, b) durch authentische, geschichtlich gesicherte Deklaration des Gottmenschen, c) durch das geschichtlich gesicherte, für die Vernunft als gerecht bestätigte Bewußtsein der Apostel bzw. der biblischen Schriftsteller geführt werden. Zur Zeit Christi war die Existenz einer Heiligen Schrift, d. i. einer Sammlung heiliger Bücher, denen in besonderer Weise Ansehen zukam, eine von allen Sekten des Judentums anerkannte Tatsache. Christus selbst sowie die Apostel setzen sie voraus und bestätigen die Autorität der Heiligen Schrift ausdrücklich.

1. Solche geschichtliche Zeugnisse bieten die Profanliteratur, die Bibel selbst und die Väter. Der Glaube an die Göttlichkeit der Heiligen Schrift des Alten Testamentes bei Flav. Iosephus, C. Apionem 1, 8: *Οὐ γὰρ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ' ἡμῖν ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων· δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀπογραφὴν τὰ δικαίως θεῖα πεπιστευμένα . . . δῆλον δ' ἔστιν ἔργῳ, πῶς ἡμεῖς τοῖς ἰδίοις γράμμασι πεπιστεύκαμεν, τοσούτου γὰρ αἰῶνος ἤδη παρῳχηκότος, οὔτε προσθεῖναί τις, οὔτε ἀφελεῖν αὐτῶν, οὔτε μεταθεῖναι τετόλμηκεν. Πᾶσι δὲ σύμφυτόν ἐστι εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰουδαίοις τὸ νομίζειν αὐτὰ θεοῦ δόγματα, καὶ τούτοις ἐμμένειν καὶ ὑπὲρ αὐτῶν, εἰ δέοι, θνήσκειν ἠδέως.* Philo, De monarchia I, ed. Mangey II 222: *Ἀλλά τις ἐπιφανεὶς ἐξαπιναίως προφήτης θεοφόρητος θεσπιεῖ καὶ προφητεύσει, λέγων μὲν οἰκεῖον οὐδέν· οὐδὲ γὰρ εἰ λέγει, δύναται καταλαβεῖν ὅγε κατεχόμενος ὄντως καὶ ἐνθουσιῶν· ὅσα δ' ἐνηχεῖται διελεύσεται καθάπερ ὑποβάλλοντος ἑτέρου. Ἑρμηνεῖς γάρ εἰσιν οἱ προφῆται θεοῦ, καταχρωμένου τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις πρὸς δήλωσιν ὧν ἂν ἐθελήσῃ.* Vgl. Eccli, Prologus. Die Einteilung ist hier schon eine dreifache, in Gesetz (תּוֹרָה), Propheten (נְבִיאִים) und Hagiographa (כְּתוּבִים); zusammen werden sie bezeichnet als *αἱ γραφαὶ ἅγιαι* (Rom 1, 2), *ἱερὰ γράμματα* (2 Tim 3, 15), *τὰ βιβλία τὰ ἅγια* (1 Macc 12, 9) oder auch *αἱ γραφαί, ἡ γραφή* (Mt 21, 42. Act 8, 32). Bei den Vätern: *τὰς γραφάς* (Clem. Rom., Ep. I ad Corinth. n. 45),

οἱ λόγοι θεῖοι (Iustin., Dial. c. Tryph. n. 29), dominicae scripturae (Iren., Adv. haer. 5, 20, 2), litterae sanctae (Tertull., Apologeticum c. 22), γραφὰς θείας (Clem. Alex., Strom. 2, 2. Origen., De principibus 4, 1. Euseb., Hist. eccl. 5, 28), τὰ βιβλία (Origen. a. a. O. 4, 1; C. Celsum 5, 60), divinae litterae (Lactant., Instit. div. 5, 2; 6, 21; 7, 1), scripturae sanctae (August., Sermo 199, 2), scripturae divinae (August., Ep. 147, 6), divini libri (August., Sermo 199, 5), Spiritus Sancti eloquia (Hieron., Ep. 106, 1 ad Sunn. et Fretel.), instrumentum (Tertull., Adv. Marcionem 4, 1. August., De civ. Dei 20, 4), bibliotheca divina (Hieron., De viris illustr. n. 75), τὰς ἱερὰς βίβλους (Origen., De princ. 4, 6), θεῖα λόγια (Basil., In Ps. 59, 2), scripturae divinae (Hilarius, In Ps. 118 n. 7, 1), λόγος θεῖος (Severianus Gabalensis, De sigillis sermo 1, 1; Migne, P. gr. 63, 533), τὰ βιβλία (Chrysost., Hom. in Ep. ad Col. 9, 1).

2. Christus und die Apostel anerkennen nicht bloß den göttlichen Charakter der heiligen Schriften des Alten Bundes, sondern bestätigen denselben teils ausdrücklich teils durch die Beweisführungen, die sie denselben entnehmen. Mt 5, 18: Donec transeat caelum et terra, iota unum aut unus apex non praeteribit a lege, donec omnia fiant. Ebd. 26, 54: Quomodo ergo implebuntur Scripturae, quia sic oportet fieri? Lc 18, 31; 24, 25 f. Io 13, 18. Mt 22, 43: Quomodo ergo David in Spiritu vocat eum Dominum? Mc 12, 36. 2 Tim 3, 16: Omnis scriptura divinitus inspirata (πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος, wo θεόπνευστος wahrscheinlich Prädikat des Subjekts γραφή ist; nach der Vulgata wäre es zu beziehen als Adjektivum zu scriptura) utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia. 2 Petr 1, 21: Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines. Die Schrift (ἡ γραφή Io 2, 22; 7, 38; 19, 28; αἱ γραφαί Mt 21, 42; 26, 54; 5, 39. Io 7, 54; γραφαὶ ἅγιαι Rom 1, 2; ἱερὰ γράμματα 2 Tim 3, 15) selbst aber wird als ein Ganzes betrachtet, daher argumentierte der Apostel, wie Christus, aus der Schrift (Act 1, 16; 3, 18; 8, 32; 15, 15; 17, 2; 18, 24. Rom 1, 2; 3, 10; 4, 23; 9, 17).

3. Daß die neutestamentlichen Schriften im Dienste der Offenbarungstätigkeit, deren Organe die Apostel waren, geschrieben worden sind, geht bei den apostolischen Briefen aus den Anreden schon hervor. Häufig wird es durch die Zweckbestimmung der Briefe und die darin getroffenen autoritativen Entscheidungen (vgl. 1 und 2 Cor, Gal, Rom, Col, Iac, 1 Petr) aufs deutlichste bestätigt. Eine allgemeine Bestätigung für die paulinischen Briefe ist in 2 Thess 3, 14 und 2 Thess 2, 14 enthalten. Bezüglich der historischen Bücher ist auf Io 20, 31 hinzuweisen. Das Zeugnis der Tradition über die Entstehung der Evangelien stellt dieselben in den engsten Zusammenhang mit der Erfüllung des apostolischen Berufes, mögen dieselben nun wie Mt und Io von Aposteln selbst oder wie Mc und Lc von Apostelschülern stammen.

4. Da der göttliche Ursprung der Offenbarung und die göttliche Autorität der Kirche unabhängig vom historischen Nachweis der göttlichen Autorität der Heiligen Schrift auf Grund der geschichtlichen Autorität derselben erwiesen ist, besteht neben dem apologetischen Beweise hierfür für die Vernunft auch ein dogmatisches Beweisverfahren für den Glauben durch die Lehre der Kirche in Hinsicht auf diesen Gegenstand. Dasselbe hat in seinen oben I, 1 mitgeteilten Resultaten volles Genügen für die religiöse Stellung des Menschen zur Heiligen Schrift.

§ 28. Inspiration der Heiligen Schrift.

Erst allmählich hat der Protestantismus im polemischen Interesse die Lehre von der Inspiration ausgebildet, welche er von der katholischen Kirche her überkommen hatte. Die heiligen Schriftsteller heißen Dei amanuenses, Christi manus, Spiritus Sancti tabelliones seu notarii et actuarii (Quenstedt, Theologia didactico-polemica I: Loci 55). Daher erstreckt sich die Inspiration auf alles und jedes, nicht bloß auf den impulsus ad scribendum, die suggestio rerum (ebd. I 67), sondern auch auf die suggestio verborum. Ipsamet verba et voces omnes et singulas individualiter Spiritus Sanctus sacris scriptoribus suppeditavit, inspiravit et dictavit (ebd. I 73); den heiligen Schriftstellern ipsa quoque verba in calamum dictantur, et nihil praeter externum scribendi seu litteras pingendi laborem conferunt (ebd.). Die Verschiedenheit des Stils erklärt sich aus einer Akkommodation des Heiligen Geistes: uti in loquendo ita in scribendo pro sua liberrima voluntate suo cuiusque ingenio et generi dicendi consueto se accommodavit et attemperavit, ut ita velut ex sua cuiusque naturali indole cum sermo tum scriptura eorum flueret (Quenstedt a. a. O. I 76. Calov, Systema locorum theol. I, Vitebergae 1655, 574). Aus jener Inspiration folgerte man die Sprachreinheit des Neuen Testamentes: Stylus Novi Testamenti ab omni barbarismorum et soloecismorum labe immunis est (Quenstedt a. a. O.). Die Annahme von Barbarismen „ist eine nicht geringe Gotteslästerung" (ebd. I 84). Aliud est ἑβραΐζειν, aliud βαρβαρίζειν et σολοικίζειν; illud de Novo Testamento affirmamus, hoc negamus. ... Ad regulas grammaticorum exempla bonorum auctorum, et cum primis θεοπνεύστων, non sunt exigenda, sed potius ex exemplis sacris ac profanis ampliandas et perficiendas esse statuimus (a. a. O. I 82 84). Auch die Vokalisation des alttestamentlichen Textes wurde als inspiriert bezeichnet (Dannhauer, Hodosophia I⁴, Argentorati 1713, 58) und das gleiche Alter der hebräischen Vokale mit den Konsonanten sowie deren Inspiration in das jüngste reformierte Symbolum aufgenommen. Formula consensus Helvet. can. 2: Hebraicus Veteris Testamenti codex, tum quoad consonas, tum quoad vocalia sive puncta ipsa sive punctorum saltem potestatem θεόπνευστος. Can. 3: Eorum proinde sententiam probare neutiquam possumus, qui lectionem, quam hebraicus textus exhibet, humano tantum arbitrio constitutam esse definiunt, eamque ex LXX seniorum aliorumque versionibus graecis, codice samaritano, Targumim chaldaicis, immo quandoque ex sola ratione emendare religioni neutiquam ducunt, atque ita fidei nostrae principium eiusque auctoritatem sacrosanctam anceps in discrimen adducunt.

Eben aus diesem Grunde, der alleinigen Norm der Heiligen Schrift, hielt man es für unverträglich mit Gottes Vorsehung, daß ein inspiriertes Buch (1 Cor 5, 9. Col 4, 16) hätte verloren gehen können (Quenstedt a. a. O. I 189); ebendeswegen konnte das ursprünglich hebräisch geschriebene Evangelium des Matthäus unmöglich verloren gegangen sein (ebd. I 215). Groß war auch die Verlegenheit bezüglich der Varianten der verschiedenen Kodizes: Distingue inter lectionis varietatem et diversitatem et textus originalis falsitatem universalem. Diversas et variantes diversarum editionum lectiones in plusculis locis fontium dari concedimus, non tantum quoad dictiones, sed etiam quoad integras sententias sive omissas sive immutatas, sive transpositas. Ast inde perperam papicolae universalem codicum falsationem et depravationem inferunt, cum inter variantes illas lectiones etiam verae et genuinae asserventur. Weitsichtig zeigt sich dagegen Richard Simons Überzeugung (a. a. O. I 1; vgl. Ausgabe Rotterdam 1699, 5 f): Les catholiques, qui sont persuadés, que leur religion ne dépend pas seulement du texte de l'écriture, mais aussi de la tradition de l'église, ne sont point scandalisés de voir, que le malheur des temps et la négligence des copistes ayent apporté des changements aux livres sacrés aussi bien qu'aux livres profanes. Il n'y a que des protestants préoccupés ou ignorants, qui puissent s'en scandaliser. Bereits durch Calixt und Pfaff wurde die Inspiration auf die bloßen Heilswahrheiten beschränkt; die Arminianer erklärten die Inspiration in allem Geschichtlichen für unnütz. Durch die Bestrebungen der rationa-

listischen Kritik und Exegese löste sich ohnehin das Inspirationsdogma vollständig auf. Vgl. Kahnis, Lutherische Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt I, Leipzig 1861, 659 ff. Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis II, Würzburg 1857, 187 ff. Hettinger, Die „Krisis" des Christentums, Protestantismus und kathol. Kirche, Freiburg i. Br. 1881, 8 ff.

„So wurde die Inspiration und entsprechend die normative Autorität der Heiligen Schrift nach Inhalt und Form sukzessiv reduziert. Dem Inhalt nach: vom Gesamtinhalt der Bibel — auf das religiöse Gebiet; von der gesamten alt- und neutestamentlichen Offenbarungsgeschichte — auf die Haupttatsachen; von diesen — auf die Person Jesu Christi; von dieser auf seine Lehre; von dieser — auf den religiösen Geist der Lehre Jesu; von diesem — auf den allgemein religiös-sittlichen Gehalt darin: kurz, von der Schrift als der göttlichen Offenbarung selbst auf ihren göttlichen Kern in menschlicher Schale. Der Form nach: von der Eingebung der Wörter — auf die der Worte — auf die der Sachen — auf den supranaturalen Impuls zum Schreiben — auf die erhöhte Gewissenserregung dazu — auf die natürlich vermittelte habituelle Erleuchtung dabei — auf das Getragensein vom ursprünglichen und damit normativen Geist der religiösen Gemeinschaft" (Biedermann, Christliche Dogmatik I², Berlin 1884, § 191, S. 357).

I. Der göttliche Einfluß, unter welchem ein Buch vom menschlichen Verfasser geschrieben werden kann, ist in dreifacher Weise denkbar. Die erste ist jene eines besondern göttlichen Beistandes, kraft dessen der Verfasser in seiner Darstellung weder wissentlich noch unwissentlich von der Wahrheit abweicht; die zweite Weise ist jene der göttlichen Eingebung, welche außer dem göttlichen Beistande einen übernatürlichen innern Antrieb in sich schließt, infolge dessen der Verfasser sein Werk niederschreibt; die dritte Weise endlich ist jene der Offenbarung, welche zu der Eingebung noch die Mitteilung einer vorher unbekannten Wahrheit hinzufügt. Da die Heilige Schrift in Verbindung mit dem Offenbarungsakt selbst von Gott eingegeben ist, erschöpft die erste oben beschriebene Art des göttlichen Einflusses den Begriff der Inspiration nicht; erst die zweite entspricht dem Sachverhalt; die dritte kann mit dem Inspirationsakt verbunden sein und ist es tatsächlich vielfach, ohne ihn durchaus begleiten zu müssen.

Inspiratio ist aus 2 Petr 1, 21: Spiritu Sancto inspirati *(ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι)* locuti sunt sancti Dei homines. Inspirare heißt zunächst einhauchen (Columella, De re rustica 1, 6), einflüstern (ebd. 3, 10): Vidimus hominibus inspiratam, velut aurigam rectricemque membrorum, animam. Bei Augustinus häufig für die innere, unmittelbare Wirkung der Gnade: inspiratio caritatis (Ep. 147 [?]), inspiratio dilectionis (C. duas epist. Pelagianorum ad Bonif. 4, 5). Ebenso Conc. Trident. Sess. VI, cap. 5, can. 3; Sacramentarium Leonianum (Opp. Leonis I., ed. Ballerini II, praef. p. 12), collecta VI pro mense Maio.

1. In der ersten Weise erklärte die Inspiration Jahn (Einleitung in die göttlichen Schriften des Alten Bundes I, Wien 1792, § 19); ähnlich Bonfrère (Praeloquia c. 8, sectio 1—4) in seiner Bestimmung der inspiratio concomitans gegenüber der inspiratio antecedens, wobei der Schriftsteller nur aufzeichnet, was ihm der Heilige Geist eingibt: Ita ei (Spiritus Sanctus) adstat, ut sicubi videret eum erraturum, inspiratione sua illi esset

adfuturus. Er setzt jedoch bei (c. 6): non deesse tamen scriptori initio inspirationem quandam generalem scribendi talem historiam. Die Falschheit dieser Auffassung liegt am Tage. Es fällt hier der Unterschied zwischen einem unfehlbaren und einem inspirierten Buche vollständig weg. Unfehlbarkeit und Inspiration gehen allerdings von der Wirksamkeit desselben Heiligen Geistes aus, aber in verschiedener Weise und mit verschiedener Wirkung. Die inspirierten Bücher sind eigentlich und primär das Werk des Heiligen Geistes, ihr Urheber ist Gott; die Aussprüche des kirchlichen Lehramtes sind dies nicht, sind zunächst Menschenwerk, aber unter dem Beistande des Heiligen Geistes gegeben. Bei den inspirierten Büchern ist daher die Einwirkung des Heiligen Geistes eine positive, bei den Aussprüchen des kirchlichen Lehramtes eine negative, abwehrend den Irrtum in Fragen des Glaubens und der Sitten. Die inspirierten Bücher sind daher Gottes Wort, die Aussprüche des kirchlichen Lehramtes enthalten und verkünden nur Gottes Wort.

2. Noch weniger aber entspricht dem Begriff der Inspiration, wie ihn die Kirche festgestellt hat, die sog. inspiratio subsequens (Bonfrère a. a. O. sectio 7). Consequenter se habere posset (er behauptet demnach bloß die absolute Möglichkeit) Spiritus Sanctus, si quid humano spiritu absque Spiritus Sancti ope, directione, assistentia a quopiam scriptore esset conscriptum, postea tamen Spiritus Sanctus testaretur, omnia, quae in eo scripta essent, vera esse; certum enim est, tum totum hoc scriptum fore Dei verbum, et eandem infallibilem veritatem habiturum, quam habent cetera, quae inspiratione vel directione eiusdem Spiritus Sancti conscripta essent. Vgl. die dritte Thesis von Lessius und Du Hamel (s. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VII 1848. Pesch a. a. O. 279): Liber aliquis, qualis forte est secundus Machabaeorum, humana industria sine assistentia Spiritus Sancti scriptus, si Spiritus Sanctus postea (per aliquem prophetam vel aliter) testetur, nihil ibi esse falsum, efficitur Scriptura sacra. Hierzu jedoch ihre Apologia a. a. O.: Tertia propositio, semota parenthesi, videtur mihi esse omnino certa, nisi sit quaestio de nomine. Ponamus enim aliquam piam historiam ab aliquo pio viro, qui eam optime novit, ex instinctu Spiritus Sancti scribi . . . non video, cur talis liber non sit habiturus auctoritatem sacrae scripturae. Näheres hierüber bei Schneemann, Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus, Friburgi Brisg. 1881, 479 ff 487 ff. Fr. Schmid, De inspiratione Bibliorum vi et ratione, Brixiae 1885, 37. Kleutgen, Lessii de inspiratione doctrina (Opusc. I 7). Ähnlich Haneberg (Gesch. der biblischen Offenbarung[3], Regensb. 1863, 817): „wenn es durch die Aufnahme in den Kanon zum Worte Gottes erhoben würde". Vgl. R. Simon, Histoire critique du texte du Nouveau Testament, Rotterd. 1689, 279. Welte in Tüb. Theol. Quartalschrift 1855, 58. Eine inspiratio consequens ist eben eine contradictio in adiecto, da der Begriff inspiratio eine direkte und unmittelbare Einwirkung des göttlichen Geistes auf den menschlichen besagt, behufs Hervorbringung von Rede und Schrift; eine nachfolgende Erklärung

kann der vorausgegangenen rein menschlichen Tätigkeit nicht den Charakter einer göttlichen aufprägen. Nur dies folgt aus einer nachfolgenden Gutheißung des Heiligen Geistes, daß die Wahrheit des Inhaltes eines Buches nicht mehr bezweifelt werden kann.

3. Die Offenbarung des in dem inspirierten Buche mitgeteilten Inhaltes wird schon deswegen von dem Begriff der Inspiration nicht gefordert, da dieselbe die eigene Tätigkeit des Schriftstellers nicht ausschließt, dieser aber bezüglich dessen, was er auf Anregung des Heiligen Geistes niederschreibt, teils selbst Augenzeuge sein oder es von Augenzeugen vernommen oder endlich glaubwürdige Schriftstücke benützt haben kann (Lc 1, 1. 2 Mach 2, 24). Thom., S. th. 2, 2, q. 174, a. 2 ad 3: Si vero lumen intellectuale alicui divinitus infundatur, non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad iudicandum secundum certitudinem veritatis divinae ea, quae humana ratione cognosci possunt, sic talis prophetia est infra illam, quae est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem; cuiusmodi prophetiam habebant omnes illi, qui numerantur in ordine prophetarum; qui etiam ex hoc specialiter dicuntur prophetae . . . unde ex persona Domini loquebantur . . . quod non faciebant illi, qui hagiographa conscripserunt; quorum plures loquebantur frequentius de his, quae humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adiutorio tamen divini luminis. Vgl. ebd. a. 3. Hiermit soll jedoch nicht geleugnet werden, daß ein großer Teil der inspirierten, namentlich prophetischen Bücher infolge unmittelbarer göttlicher Offenbarung abgefaßt ist. Thom. a. a. O. Ir 36, 18: Ex ore suo loquebatur quasi legens ad me omnes sermones istos; et ego scribebam in volumine atramento. Lc 1, 68. Act 1, 16; 3, 18. Hebr 1, 1.

II. Nach Abweisung der beiden extremen, teils zu weiten teils zu engen Bestimmungen des Begriffes der Inspiration ist derselbe im allgemeinen dahin festzusetzen, daß er alle jene Momente umfassen muß, welche notwendig dazu gehören, damit die inspirierte Schrift ein Werk des Heiligen Geistes im wahren und eigentlichen Sinne sei.

1. Im weiteren Sinne kann ein Buch göttlich genannt werden wegen seines Inhaltes, der Offenbarungswahrheiten enthält, wenngleich ihre Darstellung in rein menschlicher Weise vor sich gegangen ist (Katechismus), oder auch im Sinne einer durch göttlichen, rein negativen Beistand ermöglichten irrtumslosen Darstellung (Beschlüsse allgemeiner Konzilien), oder im Sinne einer durch Antriebe der Gnade überhaupt entstandenen religiösen Schrift, bei deren Abfassung jedoch der Verfasser als causa princeps erscheint (Buch der Nachfolge Christi). Alle diese Weisen der Abfassung erscheinen auch bei jener des inspirierten Buches; was dieses jedoch insbesondere charakterisiert, ist die göttliche Ursächlichkeit selbst, welche das Schriftwerk zu einem Werke des Heiligen Geistes im eigentlichen Sinne erhebt (Deus auctor Veteris et Novi Testamenti: Conc. Florent. Decretum pro Iacobitis; Conc. Trident. Sess. IV, Decr. de canon.

Scripturis. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. dogm. de fide cath. cap. 2. Die Verwerfung der These von Lessius und Du Hamel: Non est necessarium, ut singulae veritates sint immediate a Spiritu Sancto ipsi scriptori inspiratae. In diesem Sinne hat die Kirche den Begriff eines inspirierten Buches gefaßt, so hatten es Christus und die Apostel, den Glauben der Juden bestätigend, gelehrt. Gott hat durch den Mund der Propheten geredet. Die Propheten haben im Geiste Gottes gesprochen. Mt 22, 43. Mc 12, 36. Mt 1, 22; 2, 15; 22, 31. Act 1, 16; 1, 25. Rom 9, 25; 15, 4. Hebr 4, 7; 8, 8). Das Wort der Schrift ist Gottes Wort (Mich 3, 8. Zach 7, 12. 2 Esr 9, 30); darum ist die Schrift von Gott eingegeben (2 Tim 3, 16); nicht aber geschrieben aus (rein) menschlichem Willen (2 Petr 1, 21). So ist Gott auctor princeps, der heilige Schriftsteller das bewußte und freie Werkzeug, das Schriftstück das Produkt der Inspiration.

2. Zu den biblischen Angaben kommen die geschichtlichen Zeugnisse, welche in ihrer Übereinstimmung in dieser übernatürlichen Frage als Fortleitung des überkommenen Bewußtseins der Tradition von dem Wesen der Inspiration gelten dürfen. In diesem Sinne fassen schon jüdische Schriftsteller bezüglich des Alten Testaments sowie die heiligen Väter den Begriff der Inspiration. Philo, De monarchia I (ed. Mangey II 222): *Ἑρμηνεῖς γάρ εἰσιν οἱ προφῆται θεοῦ*; Quis rerum divinarum heres c. 52 (Philonis Opp. ed. Wendland III, Berol. 1898, 59): *Προφήτης γὰρ ἰδίων μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου. . . . Ὄργανον θεοῦ ἐστιν ἠχοῦν κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὑπ᾽ αὐτοῦ.* Vgl. Flavius Iosephus, Antiquitates 12, 2; 4, 6; C. Apionem 1, 1, 8. Klemens von Rom nennt die heiligen Bücher (Ep. I ad Corinth. n. 45): *τὰς ἀληθεῖς ῥήσεις πνεύματος τοῦ ἁγίου;* nach Justin dem Märtyrer haben die heiligen Schriftsteller nicht durch menschliche Kraft solches verkündet, sondern (Cohortatio ad Gentes c. 8): *τῇ ἄνωθεν ἐπὶ τοὺς ἁγίους ἄνδρας τηνικαῦτα κατελθούσῃ δωρεᾷ, οἷς οὐ λόγων ἐδέησε τέχνης, ἀλλὰ καθαροὺς εἶναι τοὺς τῇ τοῦ θείου πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργείᾳ, ἵν᾽ αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξ οὐρανοῦ κατίον πλῆκτρον, ὥσπερ ὀργάνῳ κιθάρας τινὸς ἢ λύρας τοῖς δικαίοις ἀνδράσι χρώμενον, τὴν τῶν θείων ἡμῖν ἀποκαλύπτῃ γνῶσιν* (vgl. ebd. c. 13 35; Apologia I 31; Dial. c. Tryph. c. 7) Apologia I 36: *Κινοῦντος αὐτοὺς θείου λόγου.* Nach Athenagoras sind die Propheten mit Flöten zu vergleichen, deren sich der Heilige Geist bedient (Legatio c. 9): *οἱ κατ᾽ ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος, ἃ ἐνηχοῦντο ἐξεφώνησαν, συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος ὥσει αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεύσας* — ein Bild, welches jedoch nur eine entfernte Ähnlichkeit hat mit dem Verhältnis zwischen Gott und dem inspirierten Menschengeist, da dieser als lebendiges, bewußtes und freies Werkzeug mitwirkt. Thom., S. th. 2, 2, q. 173, a. 3 ad 4: Spiritus prophetarum dicuntur esse subiecti prophetis, quantum ad propheticam enuntiationem . . . quia scl. ex proprio sensu loquuntur ea, quae viderunt, non mente perturbata, sicut arreptitii (Montanismus); sed in ipsa prophetica revelatione ipsi subiciuntur spiritui prophetiae, i. e. dono prophetico. Hieron., In Isaiam prolog.: Neque vero, ut Montanus cum insanis feminis somniat, prophetae in ecstasi sunt locuti, ut

nescirent, quid loquerentur, et, cum alios erudirent, ipsi ignorarent, quid dicerent.

Nach Theophilus sind die Propheten *ὄργανα θεοῦ, ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες* (Ad Autolyc. 2, 9; 1, 14), die Evangelisten sind *πνευματοφόροι* (2, 22). Epiphanius (Haeres. 51, 4): *οὐ γὰρ ἦν αὐτῶν (τῶν εὐαγγελιστῶν) τὸ θέλημα, ἀλλὰ ἐκ πνεύματος ἁγίου ἡ διδασκαλία καὶ ἡ ἀκολουθία.* Irenäus dehnt in wichtigen Dingen die Inspiration auf das Wort aus (Adv. haer. 3, 16): Praevidens Spiritus Sanctus depravatores et praemuniens contra fraudulentiam eorum per Matthaeum ait usw. Die heiligen Schriften sind nach Tertullian Spiritu divino inundati (Apologeticum c. 18), divinae voces (ebd. c. 20). Die Aussprüche der Heiligen Schrift müssen in Erfüllung gehen, sagt Klemens von Alexandria (Protrepticus n. 9), weil der Heilige Geist sie ausgesprochen. Die Bedeutung der werkzeuglichen Tätigkeit und ihr Verhältnis zu dem auctor princeps bei Augustinus (De consensu Evangelistarum 1, c. 35 [54]): Cum isti scripserunt, quae ille ostendit ac dixit, nequaquam dicendum est, quod ipse non scripserit; quandoquidem membra eius id operata sunt, quod dictante capite cognoverunt. Quidquid enim ille de suis factis et dictis non legere voluit, hoc scribendum illis tamquam suis manibus imperavit. Hoc unitatis consortium quisquis intellexerit, non aliter accipiet, quod narrantibus discipulis Christi in Evangelio legerit, quam si ipsam manum Dei, quam in proprio corpore gestabat, scribentem conspexerit.

III. Der von der Kirche gebrauchte Ausdruck: Deus est auctor librorum sacrorum, ist näher dahin zu bestimmen, daß diese primäre göttliche Ursächlichkeit wenigstens sich auf alle in der Heiligen Schrift mitgeteilten Tatsachen und Gedanken (res et sententias) erstreckt, so daß sie, durch das menschliche Organ niedergeschrieben, im eigentlichen Sinne Gottes Wort ist.

1. Die in einer Schrift enthaltenen Tatsachen und ausgesprochenen Gedanken bilden eben das Wesentliche der Schrift (forma im Sinne der Schule seu substantia libri); die Art und Weise dagegen des Ausdruckes einer und derselben Tatsache oder Gedankens ist zufällig (accidentale seu materiale). Nun aber ist die Schrift nicht Menschen-, sondern Gotteswort (1 Thess 2, 13. Conc. Trident. a. a. O.: a Spiritu Sancto dictata), was nur unter der obigen Bedingung seine volle Bedeutung und Wahrheit haben kann. Darum können und sollen wir alles glauben fide divina, was in der Heiligen Schrift enthalten ist, weil es Gottes Wort ist; dies kann aber nur unter der Voraussetzung einer Inspiration der Fall sein, welche wenigstens auf alle in ihr mitgeteilten Tatsachen und Gedanken sich erstreckt. Vgl. Syllabus Pius' X: Decretum S. Off. „Lamentabili" d. 3. Iulii 1907, prop. 9 10 11 (Denz. n. 2009 ff).

2. Die gegenseitige Ansicht ward von jeher als eine häretische bezeichnet; so bei den Gnostikern (Iren. a. a. O. 3, 1); die Klementinischen Homilien

(ebd. 3, 13) lehrten, daß auch der wahre Prophet *οὐ πάντοτε, ἀλλ' ἐνίοτε . . . ὁπότε ἀγνοεῖ.* Dasselbe bezeugt Epiphanius (Haer. 56; Salutationis in fine positae confutatio 46) von Aëtius; daß die Propheten menschliche Meinung ausgesprochen, ist dagegen nach Athenagoras (Legatio 7) *ἄλογος.* Hippolyt., De Christo et Antichristo n. 2: *οὐ γὰρ ἐξ ἰδίας δυνάμεως ἐφθέγγοντο μὴ πλανῶ, οὐδὲ ἅπερ αὐτοὶ ἐβούλοντο, ταῦτα ἐκήρυττον.* Euseb., In Ps. 44, 3: *ὄργανον ἦν ἡ προφητικὴ γλῶσσα ἑτέρου τοῦ χρωμένου αὐτῇ ἁγίου πνεύματος, ὅπερ ὁ γραμματεύς, τὸ γραφεῖον καὶ κάλαμος ἐτύγχανεν ἡ τῶν προφητῶν γλῶσσα.* In Ps. 45, 3: *Ἵππους δὲ προσηγόρευσε ὄχημα θεῖον γεγενημένους τοὺς ἱεροὺς ἀποστόλους.* Alle Psalmen sind geschrieben *ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ πνεύματος ἐνεργείας.* Theodoret., In Ps., praef. Ebendarum hat jedes Wort in der Heiligen Schrift seine tiefe Bedeutung. Gregor. Naz., Oratio 2; De fuga 105: *Ἡμεῖς δὲ οἱ καὶ μέχρι τῆς τυχούσης κεραίας καὶ γραμμῆς τοῦ πνεύματος τὴν ἀκρίβειαν ἕλκοντες.* Nach Basilius (In Hexaëm. hom. 3, 1; 8, 8; 9, 1) ist nichts im Literalsinn umsonst gesagt in der Heiligen Schrift: Singuli sermones, syllabae, apices, puncta in divinis Scripturis plena sunt sensibus. Hieron., In Eph. 3, 7. Dasselbe sprechen auch Johannes Chrysostomus (Hom. 21 in Genesin: *Οὐδὲν γὰρ τῶν ἐνταῦθα γεγραμμένων ἐστί, ὃ μὴ πολὺν νοημάτων πλοῦτον ἔχει . . . πολὺν ἔχουσιν ἐγκεκρυμμένον θησαυρόν*) und Eusebius (Praeparatio evang. 11, 7) aus. Hieron., Ep. 27 ad Marcellum: Non adeo me hebetis fuisse cordis et tam crassae rusticitatis, quam illi solam pro sanctitate habent, quasi idcirco sancti sint, si nihil scierint, ut aliquid de dominicis verbis aut corrigendum putaverim aut non divinitus inspiratum. Ep. 57, 9: Haec replico, non ut Evangelistas arguam falsitatis (hoc quippe impiorum est Celsi, Porphyrii, Iuliani). August., C. Faustum Manich. 32, 19: Videtis ergo id vos agere, ut omnis de medio Scripturarum auferatur auctoritas et suus cuique animus auctor sit, quid in quaque Scriptura probet, quid improbet; vgl. ebd. 11, 5 über die Unfehlbarkeit der inspirierten Schrift. Ep. 28, 3: Admisso in tantum auctoritatis fastigium officioso aliquo mendacio, nulla illorum librorum particula remanebit, quae non utcumque videbitur vel ad mores difficilis vel ad fidem incredibilis. Ep. 82, 3: Ego eis solis scripturarum libris, qui iam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam, ac si aliquid in eis offendero libris, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam. Vgl. Contra Faustum 2, 5. Gregor. Nyss., In Eunom. 6 (Migne, P. gr. 45, 744): *ὅσα ἡ θεία γραφὴ λέγει, τοῦ πνεύματός εἰσι τοῦ ἁγίου φωναί.* Iren. a. a. O. 2, 28, 2: Scripturae perfectae sunt, quippe a Verbo Dei et Spiritu eius dictae. Gregor. M., In Iob praef. n. 2: Ipse (Spiritus Sanctus) haec scripsit, qui scribenda dictavit. August., In Ps. 90 sermo 2, 1: De illa civitate, unde peregrinamur, litterae nobis venerunt, et ipsae sunt scripturae. Ambros., Ep. 8, 1: Non secundum artem scripserunt, sed

secundum gratiam, quae super omnem artem est; scripserunt enim, quae Spiritus illis loqui dabat. Den biblischen Grund bildet Rom 15, 4.

Unter den Katholiken war es zuerst H. Holden (Divinae fidei analysis I, Paris. 1782, 5), welcher behauptete: auxilium speciale hagiographis praebitum ad ea solummodo se porrigere, quae sunt pure doctrinalia, vel proximum aliquem aut necessarium habent ad doctrinalia respectum; in iis vero, quae non sunt de instituto scriptoris vel ad alia referuntur, eo tantum subsidio illi adfuisse, quod piissimis ceteris auctoribus commune sit. Er setzt jedoch bei: quamvis falsitatis arguere non licet quidquid habetur in sacro codice, verumtamen quae ad religionem non spectant, catholicae fidei articulos nullatenus astruunt. Dagegen d'Argentré (Disput. theolog. 221; s. bei Holden a. a. O., Anhang): Constat Deum esse praecipuum auctorem Sacrae Scripturae, ita ut, quidquid in Scriptura continetur, sit proprie Dei verbum ... ergo cum in rebus historicis plerumque versetur, maxima Scripturae pars non erit verbum Dei ... praesertim cum Holdenius ipsa Christi gesta in Evangelio relata pro veritatibus catholicis, quae tamen minime sint de fide divina, eo quod scl. non Deo revelante scripta sint, traducat. Ähnlich Chrismann (Regula fidei cath. sect. 1, c. 2, Campoduni 1792, S. 50 ff): Facta, quae nec antea nec in actuali scriptione revelantur, fide divina proprie non sunt credenda. Quare tantum abest a dogmate fidei, ut ne quidem certum et necessarium sit, ut singulae veritates et sententiae immediate a Spiritu Sancto sacris scriptoribus suggerantur aut inspirentur. Sufficit ea inspiratio, qua Spiritus Sanctus auctores sacros inter scribendum direxit, ne errarent. Omnia, quae in Scripturis referuntur, vera et certissima sunt. Durch letztere Bemerkung unterscheiden sich jedoch beide sowohl von der Anschauung des Rationalismus, welcher die Schrift als eine menschliche Büchersammlung betrachtet, „deren Inhalt die Entstehungsgeschichte der christlichen Religion bildet", wie des laxen Supranaturalismus, welcher zugesteht, „daß die Art, wie man die Irrtumslosigkeit des Wortes der Heiligen Schrift gefaßt hat, eine unhaltbare ist" (Philippi, Kirchliche Glaubenslehre I, Gütersloh 1854, 181). Dieckhoff in Kirchliche Zeitschrift, herausgeg. von Kliefoth und Meyer 1858, 757.

In dem Rundschreiben Leos XIII. Providentissimus Deus vom 18. November 1893 wird aus der Tatsache der Inspiration die inhaltliche Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift in ihrem Ursprung gefolgert (Denz. n. 1951 f). Diese Irrtumslosigkeit ist aber nicht auf alle Abschriften und Übersetzungen auszudehnen (vgl. ebd. n. 1950), weil die Hersteller derselben nicht auch inspiriert waren. Gegenüber neueren Versuchen, die Inspiration auf das religiöse Gebiet zu beschränken und die profanen Dinge auszunehmen, wendet sich der elfte Satz des Syllabus Pius' X. (Denz. n. 2011). Immerhin ist der Standpunkt der heiligen Schriftsteller in naturwissenschaftlichen Dingen zu beachten und demgemäß die naturwissenschaftliche Wahrheit im Sinne ihrer Zeit und nicht im Sinne der fortgeschrittenen Gegenwart und ihrer Forschungsmethoden zu begrenzen (vgl. das Rundschreiben Providentissimus Deus, Denz. n. 1947—1950). Wo in geschichtlichen Dingen ein heiliger Schriftsteller nur Nachrichten als Aussagen anderer mitteilte, ohne sich dieselben zu eigen zu machen (vgl. Mt 26, 61), wären solche nicht als inspirierter Inhalt zu betrachten. Jedoch muß dies sicher erwiesen sein und ist nicht auf die angenommenen citationes implicitae anzuwenden (vgl. die Entscheidung der Bibelkommission vom 13. Februar 1905, bei Denz. n. 1979). Noch weniger darf die Absicht, geschichtlichen Inhalt mitzuteilen, den einzelnen biblischen Geschichtsschriftstellern überhaupt abgesprochen werden, gleich als hätten sie den geschichtlichen Inhalt nur zur Erbauung erdichtet (vgl. die Entscheidung der

Bibelkommission vom 23. Juni 1905, bei Denz. n. 1980. Vgl. Syllabus Pius' X. prop. 13—18, bei Denz. n. 2013—2018).

IV. Der von der Kirche definierte Satz: Gott ist Urheber der Heiligen Schrift, fordert dagegen keineswegs eine Inspiration sämtlicher Wörter und Redewendungen, deren die heiligen Schriftsteller sich bedienen; denn „nicht im Wortklang besteht das Evangelium, sondern in dessen Sinn".

1. Vgl. Fr. Schmid, De inspirationis Bibliorum vi et ratione n. 258 ff, S. 282 ff. Hieron., In Gal. 1, 11: Nec putemus in verbis Scripturarum esse Evangelium, sed in sensu, non in superficie, sed in medulla, non in sermonum foliis, sed in radice rationis. Hierfür spricht die Anschauung der Väter. Schon in der Zurückweisung der Inspiration als einer mantisch-ekstatischen Begeisterung (Montanisten) durch Miltiades (Euseb., Hist. eccl. 5, 17: *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*), Klemens von Alexandria (Strom. 6, 5, 18), Origenes, Epiphanius, Basilius, Chrysostomus, Hieronymus liegt eine Betonung der freien menschlichen Tätigkeit auch unter der Inspirationsgnade. Nicht bloß Origenes (Euseb. a. a. O. 6, 16), sondern auch die Väter, welche die höchste Autorität in der Kirche haben, erklären den sprachlichen Unterschied aus der Eigentümlichkeit der Verfasser. August., De consensu Evangelistarum 2, c. 11 (27 28): Ut enim quisque meminerat, et ut cuique cordi erat, vel brevius vel prolixius eandem tamen explicare sententiam, ita eos explicasse manifestum est ... non tam verborum quam rerum quaerendam vel amplectendam esse veritatem. Ebd. 2, 66: Ne putemus, quasi consecratis sonis ita muniri veritatem, tamquam Deus nobis, quemadmodum ipsam rem, ita verba commendet. Hieron., Ep. 57, 6 ad Pammachium: Alii syllabas aucupentur, tu quaere sententias ...; obtrectatores mei quaerant et intelligant, non verba in Scripturis consideranda, sed sensus. In Is. praef.: De Isaia sciendum, quod in sermone suo disertus est, quippe ut vir nobilis et urbanae eloquentiae, nec habens quidquam in eloquio rusticitatis admistum. In Ierem. praef.: Ieremias quidem sermone ... videtur esse rusticior, sed sensibus par, quippe qui eodem Spiritu prophetaverit. Porro simplicitas eloquii a loco ei, in quo natus est, accidit. Fuit enim Anathotites, qui est usque hodie viculus. Arnob., Adv. nationes 1, 58: trivialis et sordidus sermo. In der ersten Zeit des Mittelalters entgegnete dem Abt Fredegisus gegenüber (turpe est credere Spiritum Sanctum ... rusticitatem potius per eos quam nobilitatem uniuscuiusque linguae locutum esse) Agobard von Lyon: Patet nobilitatem sacrae Scripturae non secundum philosophos in disertitudine esse verborum, in quo nulla est sapientia, sed in potentia et astutia sensuum atque virtute sententiarum (Contra obiectiones Fredegisi Abbatis c. 12; Migne, P. lat. 105, 167). Laus divinae sapientiae in sacris mysteriis et in doctrina spiritus invenitur, non in inventionibus verborum (ebd.

c. 13). Ludwig Habert (Theologia dogmatica et moralis in usum seminarii Catalaunensis I[12], August. Vindel. 1751, Prolegomena) nennt darum auch unsere Meinung die sententia probabilior et communior. Suarez, De fide disp. 5, sect. 3, n. 14 (nicht wörtlich): Non videtur necessarium, ... ut semper dictentur verba hoc peculiari modo, sed ... satis videtur, quod Spiritus illum ... custodiat ab omni errore et falsitate et ab omnibus verbis, quae non expediunt ... permittendo, ut scriptor sua diligentia utatur in scribendo. Ebenso Gregor. de Valentia, Comment. theol. t. III, disp. 1 de fide, q. 1, punct. 7, § 42. Die oben angegebenen Väterstellen, welche scheinbar eine Wortinspiration aussprechen, empfangen ihren Sinn durch Zweck und Zusammenhang ihrer Rede; sie wollen nämlich auf die Bedeutsamkeit selbst des Ausdruckes der Heiligen Schrift hinweisen, da vieles auch im Ausdruck inspiriert, nichts aber unnütz und ohne Bedeutung ist.

2. Hierfür sprechen innere Gründe. „Jede Sprache besitzt eine singuläre Färbung, den sog. Sprachgeist oder die innere Form als konstitutives Merkmal; dieses ist nur demjenigen zugänglich und verständlich, welcher vollständig im Besitz der Sprache ist, und läßt sich in einer andern Sprache gar nicht wiedergeben. Wäre nun die Form des biblischen Ausdrucks buchstäblich von Gott eingegeben, so wäre das völlige Verständnis derselben einem großen Teil der Menschheit verwehrt" (Kaulen, Gesch. der Vulgata, Mainz 1868, 48). Goldhagen, Introductio in s. Scripturam Veteris ac Novi Test. Pars 1, sect. 1, q. 3 (ed. Moguntiae 1765—1768, I 137 ff). Dagegen lehrt die Kirche, daß die Versio vulgata eine authentische sei, d. h. getreu, vollständig und unverfälscht die Heilige Schrift wiedergibt. Es werden im Neuen Testamente daher nicht selten Stellen aus dem Alten Testamente teils nach den LXX, teils in freier Periphrase zitiert (Act 2, 17; 15, 16. Hebr 10, 38). Die Heilige Schrift selbst gibt in der Verschiedenheit des Stils der einzelnen heiligen Schriftsteller hinlänglichen Anhaltspunkt hierfür, und der Verfasser von 2 Mach spricht dies offen aus (15, 39; vgl. 2, 27): Si quidem bene et ut historiae competit, hoc et ipse velim; sin autem minus digne, concedendum est mihi. Ebenso Lc 1, 3. Die Enantiophanien bei den Evangelisten haben hierin ihre Erklärung. Wenn sie ausdrücken wollen, der Herr habe bei den Missionsreisen den Evangelisten so wenig als möglich mitzunehmen befohlen, so ist die Darstellung bei Mt 10, 10 (neque virgam) verschieden von jener bei Mc 6, 8 (ne quid tollerent, nisi virgam); ähnlich bei dem Bericht über die Einsetzung des heiligen Abendmahls Mt 26, 28. Mc 14, 24. Lc 22, 20. 1 Cor 11, 25, wozu Augustinus (De consensu Evangelistarum 2, c. 11 [27 28]) bemerkt: non tam verborum, sed rerum quaerendam vel amplectendam esse veritatem, quando eos, qui non eadem locutione utuntur, cum rebus sententiisque non discrepant, in eadem veritate constitisse approbamus. Wie der sprachliche und nationale, so findet auch der persönliche Charakter seinen Ausdruck in der Schrift; es ist dies die menschliche Seite an dem Gotteswerk der Heiligen Schrift, die aber immer nicht eine bloß menschliche, sondern vom Göttlichen getragen ist und in seinem Dienste steht (Thom., Quaest. disp. de veritate q. 12. De prophetia a. 7 ad 5).

3. Hiermit ist selbstverständlich nicht geleugnet, daß in manchen Fällen auch das Wort inspiriert ist; so bei manchen wörtlichen Anführungen des Gotteswortes, das an die Propheten erging (Ex 5, 1), dem Wort ἐστί bei den Einsetzungsworten, dem Namen Gottes oder des Messias (Ex 3, 14. Is 7, 14). Anderseits muß als möglich gelten, daß naturgeschichtliche, zeit- und kulturgeschichtliche Dinge vom heiligen Autor oder Schriftsteller nur als Darstellungsmittel gebraucht wurden, und daß dabei die inhaltliche Inspiration auf diese Dinge nicht Anwendung findet, z. B. die geographische Anschauung in Mt 12, 42, die naturgeschichtliche in Mt 13, 32.

V. Fassen wir alle wesentlichen im Begriffe der Inspiration notwendig gegebenen Momente zusammen, so schließt dieselbe in sich:

a) einen übernatürlichen Antrieb zur Abfassung des betreffenden Schriftwerkes; b) eine übernatürliche Erleuchtung des Verstandes und Anregung des Willens, c) infolge deren der heilige Schriftsteller alles in dem Geiste niederschreibt, was und wie der Heilige Geist es will, so daß d) derselbe von jedem Irrtum bewahrt bleibt.

1. Bellarm., Disp. de controversiis christ. fidei I, controv. 1, l. 1, c. 15: Respondeo Deum quidem esse auctorem omnium divinarum scripturarum, sed aliter tamen adesse solitum prophetis, aliter aliis, praesertim historicis. Nam prophetis revelabat futura, et simul assistebat, ne aliquid falsi admiscerent in scribendo . . . aliis autem scriptoribus Deus non semper revelabat ea, quae scripturi erant, sed excitabat, ut scriberent ea, quae vel viderant vel audierant, quorum recordabantur, et simul assistebat, ne falsi aliquid scriberent; quae assistentia non faciebat, ne laborarent in cogitando vel quaerendo, quid et quomodo scripturi essent. Perrone (Praelectiones theol.: Loci theol. P. II, sectio 1, c. 2, n. 102 nach Marchini): Inspiratio dicenda est ea singularis Spiritus Sancti moventis ad scribendum impulsio, directio ac praesentia mentem animumque scriptoris gubernans, quae eum non sinit errare, efficitque ut scribat, quae velit Deus.

2. Stünde es fest, daß bei den Angaben der inspirierten Schriftsteller auch nur in unbedeutenden Dingen Irrtümer vorhanden sind, so würde dem Zweifel an der Heiligen Schrift selbst Tür und Tor geöffnet. Denn es ist unmöglich, genau zu begrenzen, sowohl was in der betreffenden Darstellung Haupt- und Nebensache ist, als auch, inwieweit die Glaubwürdigkeit der einzelnen Nebendinge mit der des Hauptgegenstandes zusammenhängt. Die Behauptung, daß die heiligen Schriftsteller bei ihrer Darstellung sich in natürlichen Dingen geirrt hätten, ist nicht zu erweisen. Es gilt hier der Satz Augustins (C. Faustum 11, 5): Ibi, si quid absurdum moverit, non licet dicere: auctor huius libri non tenuit veritatem; sed aut codex mendosus, aut interpres erravit, aut tu non intelligis. Daß die heiligen Schriftsteller nach der Anschauung ihrer Zeit schrieben, bemerkt schon Hieronymus (In Ierem. 28, 10): Multa in Scripturis sanctis dicuntur iuxta opinionem illius temporis. Vgl. Thom., S. th. 1, q. 69, a. 2 ad 3: Moyses ea tantum

proposuit, quae in manifesto apparent. Vgl. Fr. Schmid a. a. O. n. 35, S. 27. Egger, Absolute oder relative Wahrheit der Heiligen Schrift? Brixen 1909. Holzhey, 75 Punkte zur Beantwortung der Frage: Absolute oder relative Wahrheit der Heiligen Schrift? München 1909. Al. Schmitt, Bibel und Naturwissenschaft, Münster 1910.

§ 29. Kanon der Heiligen Schrift.

Vincenzi, Sessio IV Concilii Trident. vindicata, Romae 1842. Welte, Über das kirchliche Ansehen der deuterokanonischen Bücher: Tüb. Theol. Quartalschrift 1839, 224 ff. Dausch, Der Kanon des Neuen Testamentes, Münster 1908. Kaulen-Hoberg, Einleitung in die Heilige Schrift I⁵, Freiburg i. Br. 1911, Nr 22 ff, S. 23 ff.

I. Kanon ist das Verzeichnis sämtlicher inspirierten Schriften; wir unterscheiden den Kanon des Alten und des Neuen Testamentes.

Den Gegensatz zu einem kanonischen Buche bildet das apokryphe; *ἀπόκρυφα* (גנוז bei den Rabbinen; vgl. Buxtorff [iun.], Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum, ed. Fischer, Lipsiae 1869, i. h. l.), d. h. ursprünglich geheim gehaltene Bücher, mit dem Nebenbegriff des Häretischen. Zwischen den *κανονιζόμενα*, auch *ἐνδιάθηκα* und *ἀπόκρυφα*, stehen die *ἀναγινωσκόμενα*, libri ecclesiastici, die in der Kirche vorgelesen werden, aber mit den kanonischen Büchern nicht in gleichem Range stehen. Die Einteilung in *ὁμολογούμενα*, *ἀντιλεγόμενα* und *νόθα* schon bei Eusebius (Hist. eccl. 3, 25) und Origenes (In Ioan. 13, 17; vgl. Euseb. a. a. O. 6, 25). Vgl. August., De civ. Dei 18, 38.

II. Wie für die Inspiration, so haben wir auch für den kanonischen Charakter eines heiligen Buches nur durch die unfehlbare Autorität der Kirche, welche denselben auf Grund der Tradition verbürgt, ausreichende Gewißheit.

Doch vermag die Vernunft 1. darzutun, daß den kirchlichen Feststellungen über den Kanon auch eine große geschichtliche Glaubwürdigkeit zukommt. Denn es erhellt bei geschichtlicher Betrachtung, daß die kanonischen Bücher immer sehr sorgfältig überliefert worden sind, daß neu hinzugekommene Bücher vorsichtig geprüft und oft erst nach langem Widerstand anerkannt wurden, sowie daß alle zum Kanon zählenden Bücher in der Kirche von Uranfang an bei bedeutenden Kirchen und Gelehrten Aufnahme gefunden haben, also eine ununterbrochene Tradition besitzen. Kein kanonisches Buch ist je allgemein abgelehnt worden. 2. Die Vernunft vermag von den kanonischen Büchern die Glaubwürdigkeit, vielfach auch die Authentie zu erweisen oder doch die Angriffe zu widerlegen. 3. Die kirchliche Heilighaltung dieser Bücher selbst als historische Tatsache ist ein Zeugnis für ihren ursprünglichen Wert.

1. Der Kanon des Alten Testamentes läßt sich mit Gewißheit aus dem Neuen Testament nicht erkennen, da dasselbe nirgends ein vollständiges Verzeichnis der kanonischen Schriften enthält. Der Kanon der palästinensischen oder hebräisch redenden Juden umfaßt (Flav. Iosephus, C. Apionem 1, 8) nur die hebräisch und aramäisch geschriebenen Bücher, vierundzwanzig der Zahl nach; die Hellenisten nehmen aber hierzu auch die sog. deuterokanonischen Bücher, nämlich Baruch, Tobias, Buch der Weisheit, Jesus Sirach (Ecclesiasticus), die beiden Bücher der Makkabäer, sowie die griechischen Bestandteile von Daniel und Esther. Daß die Palästinenser sich absolut ablehnend gegen die deuterokanonischen Schriften verhielten, kann nicht behauptet werden; „daß Esra

(2 Mach 2, 13) den Kanon abgeschlossen habe, läßt sich nicht erweisen" (Kahnis, Luth. Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt III 124); vielmehr weichen die alten Verzeichnisse der von den Juden allgemein anerkannten Bücher voneinander ab, einzelne deuterokanonische Bücher werden von ihnen anerkannt (Hieron., Praef. in Iudith, in Tobiam. Iunilius, Instituta regularia divinae legis c. 3); aus dem Neuen Testament aber erhellt aus Zitaten und Anspielungen die Anerkennung dieser Schriften von seiten der Apostel (Hebr 1, 3 zu Sap 7, 25. Mt 11, 29 zu Ir 6, 16. Lc 14, 12 zu Tob 4, 7. Rom 5, 12 zu Sap 2, 24. Rom 13, 1 zu Sap 6, 4. 1 Cor 2, 14 zu Sap 1, 3—4. Gal 3, 9 zu Eccli 44, 20. Vgl. Vincenzi a. a. O. I 13 f). Nach Flavius Josephus hatten die deuterokanonischen Bücher nicht die allgemeine Anerkennung (C. Apionem 1, 8): *διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν*, und war der Kanon noch nicht vollständig abgeschlossen, wie er denn auch deuterokanonische Schriften als heilige gebraucht und anführt. Wenn Hieronymus (Prologus galeatus), Melito von Sardes (bei Euseb., Hist. eccl. 4, 26) und Origenes (Comment. in Ps. 1; Euseb. a. a. O. 6, 25) sich an das Verzeichnis der palästinensischen Juden anschließen, so erklären sie zugleich, daß sie den Kanon der hebraisierenden Juden mitteilen wollen: *αἱ παρά τε Ἰουδαίοις καὶ ἡμῖν πεπιστευμέναι θεῖαι γραφαί*. Da aber die LXX bei den Griechen, die Itala bei den Lateinern in frühester Zeit in Übung war, welche beide die deuterokanonischen Bücher enthielten, so finden wir bei den Vätern und Kirchenschriftstellern der ersten drei Jahrhunderte die deuterokanonischen Schriften in gleicher Weise und mit gleichem Ansehen wie die protokanonischen zitiert (Vincenzi a. a. O. I 70 f), namentlich durch Klemens von Rom (Ep. I ad Corinth. n. 55), Polykarp (Ep. c. 10), Barnabas (Ep. c. 19), Irenäus (Adv. haer. 4, 5; 5, 35), Hippolytus (Adv. Iudaeos n. 9), Dionysius von Alexandria (s. Migne, P. gr. 10, 1243 ff 1319; vgl. Trenkle, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg i. Br. 1897, 312), Tertullian (De praescript. haeret. c. 7, 16 ff), Origenes (besonders in seinem Schreiben an Jul. Africanus (Migne, P. gr. 11, 47 ff), Eusebius (wiewohl er die von den Juden anerkannten Bücher [*οἱ ἐκ περιτομῆς*] kennt, zitiert er doch die deuterokanonischen), Methodius (Convivium orat. 1, 5; 2, 3), der späteren Cyprian, Ambrosius, Hilarius, Optatus von Mileve nicht zu gedenken, wie ein Blick in den Index der von ihnen angeführten Bibeltexte beweist. Augustinus (De doctrina christ. 2, 8) hat bereits den tridentinischen Kanon (totus canon scripturarum). Daß sie aber nicht bloß einen wissenschaftlichen und historischen, sondern auch dogmatischen Gebrauch von ihnen machten, beweist die Formel: *ἡ γραφὴ λέγει, φησί, εἴρηται, γέγραπται γάρ* usw.

2. Wenn einzelne Väter, besonders Hieronymus (Prologus galeatus), Athanasius (Epist. festales), Cyrill von Jerusalem (Catech. 4, 33—36), Gregor von Nazianz (Carm. l. 1, sect. 1, n. 12), Rufinus (Comment. in Symbolum Apostolorum c. 37 38), die protokanonischen Bücher den deuterokanonischen gegenüber als *κανονιζόμενα*, canonicae scripturae, diese als *ἀναγινωσκόμενα*, ecclesiastici libri bezeichnen, so geschah dies auf Grund dessen, daß die protokanonischen Bücher unbestritten auch von den Juden angenommen waren und

daher ad auctoritatem fidei confirmandam (Rufin. a. a. O. Hieron. a. a. O.) dienten, eine allgemein gültige Entscheidung dagegen von der Kirche noch nicht gegeben war; tatsächlich zitieren sie jedoch auch die deuterokanonischen Bücher. Eine Entscheidung trafen erst die Bestimmungen des Conc. Rom. (a. 382) Hippon. c. 27 (a. 393), Carthag. IV. c. 47 (a. 397); Innoc. I., Ep. 6 ad Exsuperium c. 7 (a. 405; bei Coustant, Epist. Rom. Pont. 795 f); ebenso das sog. Decretum Gelasii (vom Jahre 496, wahrscheinlich des Papstes Hormisdas vom Jahre 514, vgl. Hefele, Konziliengeschichte II² 618. Über die Herkunft des Dekrets vgl. A. Koch, Der hl. Faustus, Bischof von Riez, Stuttgart 1895). Die orientalische Kirche sowie die verschiedenen Sekten des Orients sind in der Annahme auch der deuterokanonischen Bücher einig. Die lutherische Konfession druckte die deuterokanonischen Bücher dem Alten Testamente bei als „Apokryphe, das sind Bücher, so nicht der Schrift gleichgehalten, und doch nützlich und gut zu lesen sind", während die Reformierten sie wegließen. Die Kontroverse bei den Protestanten über ihre Bedeutung bei Reusch, Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament⁴, Freiburg i. Br. 1870, 167.

3. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Unterschied zwischen den proto- und deuterokanonischen Schriften nur ein zufälliger, äußerer, historischer, kein wesentlicher, innerer, sachlicher ist. Über diesen zufälligen Unterschied vgl. Sixtus Senensis, Bibliotheca sancta I, Venetiis 1566, 1: Libri canonici primi ordinis, quos protocanonicos appellare libet, sunt indubitatae fidei libri, h. e. de quorum auctoritate nulla umquam in Ecclesia catholica fuit dubitatio. . . . Canonici secundi ordinis, qui olim ecclesiastici vocabantur et nunc a nobis deuterocanonici dicuntur, illi sunt, de quibus . . . inter Catholicos fuit aliquando sententia anceps.

III. Um allem Zweifel vorzubeugen, hat die Kirche als kanonische Bücher des Alten Testamentes alle jene bezeichnet, welche die Vulgata enthält, ohne in Bezug auf ihren Charakter zwischen den proto- und deuterokanonischen Büchern zu unterscheiden.

1. Conc. Trident. Sess. IV, Decretum de canonicis Scripturis: Sacrorum vero librorum indicem huic decreto adscribendum censuit [sacros. Synodus], ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint, qui ab ipsa Synodo suscipiantur. Sunt autem infra scripti:

Testamenti Veteris: quinque Moysis, i. e.: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; Iosuae, Iudicum, Ruth, quattuor Regum, duo Paralipomenon, Esdrae primus et secundus, qui dicitur Nehemias, Tobias, Iudith, Esther, Iob, Psalterium Davidicum centum quinquaginta Psalmorum, Parabolae, Ecclesiastes, Canticum Canticorum, Sapientia, Ecclesiasticus, Isaias, Ieremias cum Baruch, Ezechiel, Daniel, duodecim prophetae minores, i. e.: Osea, Ioël, Amos, Abdias, Ionas, Michaeas, Nahum, Habacuc, Sophonias, Aggaeus, Zacharias, Malachias; duo Maccabaeorum, primus et secundus. . . . Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit, a. s. (Denz. n. 783 f).

2. Noch Sixtus Senensis (a. a. O. l. I, 3 und l. VIII, ed. 1566; vgl. Köln 1626, S. 11 789) verweist die acht letzten Kapitel von Esther unter die Apokryphen, was in den späteren Ausgaben verbessert wurde. Auch Lamy (Apparatus ad biblia sacra II,

Gratianopoli 1686, 5) hält die deuterokanonischen Bücher für non eiusdem auctoritatis; ähnlich Jahn, Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes I. Tl, 2. Kap., § 29 (s. I. Bd, S. 132 ff); II. Tl, 4. Abschn., § 216 (s. IV. Bd, S. 857). Mit wie wenig Grund, ergibt sich aus Pallavicini (Istoria del s. Concilio di Trento l. VI, c. 11): Il terzo capo, eccitato dal Bertano e dal Seripando fu, se mettesse a bene il dividere i santi libri in due classi: l'una che appartenesse alla sola edificazione del popolo, ed inverso di quella solamente accettati per buoni. ... L'altra, che valesse eziandio a sostegno della dottrina. Ma tal divisione quantunque fatta innanzi da qualche autore, ed allora promossa dal Seripando in una scrittura eruditissima ... come in verità non avesse sossistenza, così non ebbe apparenza: onde appena retrovò approvatore, e però di essa non favellaremo più avanti. C. 14: Non piacque in ciò di mutare il decreto; richiedendo ogni gravezza di parola lo stabilmento di un articolo in cui sostiensi tutta la fede. Auch Sarpi (Istoria del concilio Tridentino II 157 159) erklärt den Sinn des Dekretes dahin, die Väter hätten sämtlichen heiligen Schriften gleiche kanonische Geltung zugeschrieben.

3. Treffend bemerkt Stapleton (De principiis fidei doctrinalibus controv. 6, l. 9, c. 4, IX, p. 340): De tali auctoritate et iudicio Ecclesiae hic disputatur, ut illa est testis divina et certissima custos et magistra totius veritatis. Schon Augustinus hat diese Frage den Manichäern gegenüber behandelt (C. Faustum 11, 2), welche einzelne heilige Bücher verwarfen: Vides in hac re quid Ecclesiae catholicae valeat auctoritas, quae ab ipsis fundatissimis sedibus Apostolorum usque ad hodiernum diem succedentium sibimet episcoporum serie et tot populorum consensione firmatur. C. ep. Manichaei, quam dicunt fundamenti c. 5: Si ergo inveneris aliquem, qui Evangelio nondum credit, qui faceres dicenti tibi, non credo? Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas. Quibus ergo obtemperavi dicentibus, crede Evangelio. In locum traditoris Christi quis successerit, in actibus Apostolorum legimus; cui libro necesse est me credere, si credo Evangelio, quoniam utramque Scripturam similiter mihi catholica commendat auctoritas. C. Faustum 13, 5: Nostrorum porro Librorum auctoritas, tot gentium consensione, per successiones Apostolorum, episcoporum, conciliorumque roborata, vobis adversa est. Ebd. 32, 19: Cur non potius evangelicae auctoritati, tam fundatae, tam stabilitae, tanta gloria diffamatae, atque ab Apostolorum temporibus usque ad nostra tempora per successiones certissimas commendatae non te subdis? Ebd. 33, c. 6: De quo libro certum erit, cuius sit, si litterae quas Apostolorum dicit et tenet Ecclesia ab ipsis Apostolis propagata et per omnes gentes tanta eminentia declarata utrum Apostolorum sint, incertum est? Ebd. 28, 2: Cui nos (librorum) censes fidem accommodare debere? Eine quem illa Ecclesia ab ipso Christo inchoata et per Apostolos provecta certa successionem serie usque ad haec tempora, toto terrarum orbe dilatata, ab initio traditum atque conservatum agnoscit atque approbat: an ei, quem eadem Ecclesia incognitum reprobat? Ebd. 33, 9: Quapropter ... breviter vos admoneo ... ut, si auctoritatem Scripturarum omnibus praeferendam sequi vultis, eam sequamini, quae ab ipsius praesentiae Christi temporibus per dispensationes Apostolorum et certas ab eorum sedibus successiones episcoporum usque ad haec tempora toto orbe terrarum custodita, commendata, clarificata, pervenit. Es ist dies nur die weitere Durchführung desselben Gedankens bei Tertullian (Adv. Marcionem 4, 5): Etsi Apocalypsin eius Marcion respuit, ordo tamen Episcoporum ad originem recensus in Ioannem stabit auctorem. ... Eadem auctoritas Apostolicarum Ecclesiarum ceteris quoque patrocinabitur Evangeliis, quae proinde per illas et secundum illas habemus. ... His fere compendiis utimur, cum de Evangeliis adversus haereticos expedimus; defendentibus et temporis ordinem posteritati falsariorum praescribentem et auctoritatem Ecclesiarum traditioni Apostolorum patrocinantem.

IV. Für die Bücher des Neuen Testamentes stand zu Ende des 2. Jahrhunderts der Kanon fest, mit Ausnahme der von Eusebius als zweifelhaft (ἀντιλεγόμενα) bezeichneten, welche aber immer mehr

zu allgemeiner Annahme gelangten, bis die Entscheidungen der Synoden zu Rom, Hippo und Karthago das vom Konzil von Trient wiederholte Verzeichnis feststellten.

Conc. Trident. a. a. O.: Testamenti Novi: quattuor Evangelia, secundum Matthaeum, Marcum, Lucam et Ioannem; Actus Apostolorum a Luca Evangelista conscripti; quattuordecim Epistolae Pauli Apostoli: ad Romanos, duae ad Corinthios, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, duae ad Thessalonicenses, duae ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebraeos; Petri Apostoli duae; Ioannis Apostoli tres; Iacobi Apostoli una; Iudae Apostoli una, et Apocalypsis Ioannis Apostoli (Denz. n. 784).

Eusebius (Hist. eccl. 3, 25) versuchte es, die zu seiner Zeit noch nicht fixierte Anschauung in der Kirche darzustellen; zu den *ὁμολογούμενα* zählte er sämtliche Bücher des Tridentinerkanons mit Ausnahme von Iac, 2 Petr und Iud, 2 und 3 Io, die er zu den *ἀντιλεγόμενα* rechnet. Von der Apokalypse sagt er, daß sie einige zu den *νόθα* zählen, andere zu den *ὁμολογούμενα* (*ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις*). Während die Itala (2. Jahrh.) bereits den Tridentinerkanon enthält, auch Origenes (Hom. 7, 1 in Ios) denselben anerkennt und gebraucht, enthält die Peschito (2. Jahrh.) weder Iud noch 2 Petr, noch 2 und 3 Io, noch die Apokalypse, das Muratorische Fragment dagegen sämtliche mit Auslassung des Hebräerbriefes, der beiden (?) Briefe Petri und des Briefes Jakobi. Doch gewannen die *ἀντιλεγόμενα* immer mehr allgemeine Anerkennung mit Ausnahme der Apokalypse, worüber man im Orient noch schwankte (Gregor. Naz., Carm. l. 1, sect. 1, n. 12, ohne Apok. Athanas., Ep. fest. 39, mit Apok. Cyrill. Hieros., Catech. 4, 36, ohne Apok. Epiphan., Haer. 76, confut. 5; Migne, P. gr. 42, 560, mit Apok.), bis die obengenannten Synoden den Kanon in seinem gegenwärtigen Umfange feststellten. Grund des Zweifels bezüglich des Hebräerbriefes war der Mißbrauch desselben zum Zwecke der häretischen Tendenz der Montanisten und des Novatianus (Hebr 6, 4 5); vgl. Epiphan., Haer. 59, 2. Hieron., Adv. Iovin. 2, 3. Theodor. i. h. l. Tertull., De pudicitia c. 20. Euseb., Hist. eccl. 6, 20. Ebenso verwarf man mehr aus dogmatischen Bedenken die Apokalypse (Dionysius von Alexandria gegen den Chiliasten Nepos, Euseb. a. a. O. 7, 24); daß die alte Kirche sowohl den Hebräerbrief wie die Apokalypse annahm, beweist Hieronymus (Ad Dardanum ep. 129, 3): Quodsi eam (Hebräerbrief) Latinorum consuetudo non recipit inter Scripturas canonicas nec Graecorum quidem ecclesiae apocalypsin Ioannis eadem libertate suscipiunt, et tamen nos utramque suscipimus. nequaquam huius temporis consuetudinem, sed veterum scriptorum auctoritatem sequentes.

Man würde fehlgehen, wenn man die Meinungsverschiedenheiten über die kanonischen Bücher als Anzeichen betrachtete, daß in der Kirche die objektive Sicherung für den kanonischen Charakter einzelner neutestamentlicher Bücher gemangelt habe (s. Harnack, Lehrb. der Dogmengeschichte II⁴, Freiburg i. Br. 1905, 70 ff); diese Meinungsverschiedenheiten sind nur Kennzeichen dafür, daß im subjektiven Bewußtsein der Gläubigen die objektive Sicherung für die Kanonizität nicht überall gleichmäßig zur Kenntnis gekommen ist.

Die Reformation schloß sich der katholischen Tradition an, wenngleich Luther den Hebräerbrief, jenen des Jakobus und die Apokalypse beanstandete, nicht aus historischen, sondern dogmatischen Gründen; wegen Hebr 6, 4 ff; 12, 17 ff, des vermeintlichen Widerspruches des Briefes Jakobi mit der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung („eine recht strohherne Epistel", Vorwort zum Neuen Testament, 1524, und Vorwort zur Apokalypse: „Mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken"). Neuere Protestanten (Philippi, Kirchl. Glaubenslehre I 118 ff; Kahnis, Luther. Dogmatik I 545 ff 661 ff) wollen diese Bücher deswegen als deuterokanonische bezeichnen.

§ 30. Erklärung der Heiligen Schrift.

Stapleton, De principiis fidei doctrinalibus controversia VI, l. 10. Patrizi, De interpretatione Scripturarum sacrarum ll. II, Romae 1844. Reithmayr, Lehrbuch der biblischen Hermeneutik (herausgegeben von Thalhofer), Kempten 1874. Telch, Introductio generalis in S. Scripturam, Ratisbonae 1908.

I. Da die Heilige Schrift zu demselben Zwecke geschrieben worden ist, zu dem Christus die Kirche stiftete, nämlich zur übernatürlichen Belehrung der Menschheit zur Erlangung des Heiles, so ist auch die Kirche im Umfange des Zweckes der Heilserlangung die von Gott gesetzte Anstalt zur Auslegung der Heiligen Schrift. Beauftragt, alle Völker zu lehren, muß sie auch berufen sein zur autoritativen und unfehlbaren Entscheidung über den Sinn der Heiligen Schrift in Sachen der Glaubens- und Sittenlehre im einzelnen.

1. Conc. Trident. Sess. IV, Decr. de editione et usu sacr. librorum: Ad coercenda petulantia ingenia decernit [sacros. Synodus], ut nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi huiusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent (Denz. n. 786). Conc. Vatic. Sess. III, Constit. dogm. de fide cath. cap. 2: Quoniam vero, quae sancta Tridentina Synodus de interpretatione divinae Scripturae ad coercenda petulantia ingenia salubriter decrevit, a quibusdam hominibus prave exponuntur, Nos, idem decretum renovantes hanc illius mentem esse declaramus, ut in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Spripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari (Denz. n. 1788).

Die Feststellungen der beiden Konzilien müssen auch von der Vernunft als die logische Folgerung aus der Sendung der Kirche zur Ausübung des Lehramtes angesehen werden. Ihre Lehrtätigkeit wäre vereitelt oder gehemmt, wenn sie des Rechtes und der Befähigung zur authentischen Auslegung der Heiligen Schrift ermangelte.

a) Ausdrücklich schreibt sich hier die Kirche die Berufung zur entscheidenden Auslegung in Sachen des Glaubens und der Sitten bei, weil diese das direkte Gebiet der ihr von Gott zugewiesenen Lehrtätigkeit ist. b) Einer ausdrücklichen

Auslegung des kirchlichen Lehramtes kommt die übereinstimmende Erklärung der Väter bezüglich eines Schrifttextes in Sachen der Glaubens- und Sittenlehre gleich. — Denn kraft der Unfehlbarkeit der Kirche auf diesem Gebiete ist es ausgeschlossen, daß eine irrige Erklärung allgemein zur Annahme gelangte. c) Für die Entscheidung des Sinnes bei Stellen, die nicht diesem Gebiete angehören, haben die Aussprüche der beiden Konzilien keine direkte Bindung geltend gemacht, sondern die wissenschaftliche Untersuchung frei gelassen. Vgl. Stapleton a. a. O. l. 10.

Die übereinstimmende Lehre der Väter ist entweder Entscheidung des Lehramtes, sofern die Väter Bischöfe sind, oder ein Zeugnis dessen, was allgemeiner kirchlicher Glaube ihrer Zeit war. Eine verpflichtende Übereinstimmung scheint nicht vorhanden zu sein, wo dieselbe sich allgemein nur als Meinung und Vermutung der Väter darstellt, auch nicht wo nicht Feststellung des Wortsinns, sondern nur erbauliche Betrachtung angestrebt wird. Als Väter sind hier die durch Alter, Heiligkeit und Rechtgläubigkeit bewährten, von der Kirche als zuverlässig anerkannten Schriftsteller des christlichen Altertums zu verstehen.

Den Sinn dieses unanimis consensus erklärt Vinzentius von Lerin (Commonit. c. 39): Quidquid vel omnes vel plures uno eodem sensu manifeste, frequenter, perseveranter vel quodam consentiente sibi magistrorum consilio accipiendo, tenendo, tradendo firmaverint, id pro indubitato, certo ratoque habeatur. Näher bezeichnet dies Du Perron (Responsio ad Regem Britanniae): Tunc unanimis consensus Patrum cumulate probatus aestimari debet, cum singularum nationum eminentissimi in alicuius rei assertione conveniunt, ita ut inter illos nemo, qui semper orthodoxus semperque orthodoxis adhaesit, dissentiat.

Pallavicini bemerkt jedoch (a. a. O. l. VI, c. 18): Deesi intendere, quando i Padri affermano quel significato della Scrittura come certo; làdove quantunque concordassero fra di loro sopra una interpretazione della sacra Scrittura, ma in maniera di opinare, già insegnerebbero col proprio esempio di opinare e così di dubitarne anche agli altri: onde sarebbe temerario bensì, chi senza nuova e grave ragione sostenesse per migliore il contrario sentimento, ma non per questo sarebbe eretico.

Nach der gemeinsamen Lehre der Theologen ist nur jene Erklärung einer Schriftstelle gläubig festzuhalten, welche als solche ausdrücklich vom kirchlichen Lehramte erklärt wird (depositivum arresti seu contenti in capite aut canone), nicht jedoch gilt dies von jenen Stellen, welche dasselbe nur vorübergehend berührt, oder zur Erklärung und Beweisführung anführt (Veronius, Regula fidei § 4, n. 5. Melch. Canus, De locis theol. l. 5, 5). Dies hat jedoch seine Anwendung nur dann, wenn die außer den Kanones gegebene Erklärung nicht das Fundament der dogmatischen Bestimmung selbst ist; in letzterem Falle ist wenigstens implicite der Schrifttext authentisch erklärt und gehört auch die Beweisführung (motivum arresti) mit zum Glauben, weil außerdem der Inhalt der Bestimmung selbst der logischen Schlußfolge entbehren würde.

2. Stapleton, De principiis fidei doctrinalibus controversia VI, l. 10, praef.: Observandum est agi hic de interpretatione Scripturarum non quacumque, sed de ea,

quae ad fidem vel ingenerandam vel conservandam necessario pertinet. Etenim illa Scripturarum expositio, quae vel ad exhortandum et formandum in melius mores vel ad subtilia investiganda (de quibus salva fidei regula aliter sentire licet) adhibetur, hoc in loco in quaestionem non vocatur. Rursum agitur de illa interpretatione etiam eorum, quae sunt fidei, non qua fidem ipsam quam firmiter iam quis habet, legendo et exponendo sibi soli nutriat atque confirmet, sed qua aut fidem de novo inquirimus aut etiam iam acceptam alios docere contendimus. Denique de huiusmodi omnino interpretatione Scripturarum hic disputatur, quae adhibita auctoritatem habet, et quae pro certo et germano Scripturae sensu necessario tenenda est. Vincent. Lirin. a. a. O. c. 1 2: Atque idcirco multum necesse est, propter tantos et tam varii erroris anfractus, ut pene quot homines sunt, tot illinc si ex sacris Scripturis sententiae erui posse videantur.

Vincent. Lirin. a. a. O. c. 1 2: Atque idcirco multum nescesse est, propter tantos et tam varii erroris anfractus, ut pene quot homines sunt, tot illinc si ex sacris Scripturis sententiae erui posse videantur . . . ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur. August., In Ioan. tract. 18, 1: Neque natae sunt haereses, . . . nisi dum Scripturae bonae intelligantur non bene, et quod in eis non bene intelligitur, etiam temere et audacter asseritur. Itaque carissimi . . . hanc tenentes regulam sanitatis, ut quod secundum fidem, qua imbuti sumus, intelligere valuerimus, tamquam de cibo gaudeamus.

II. Aus dieser dem kirchlichen Lehramte zustehenden Befugnis der authentischen Interpretation der Heiligen Schrift in allen Fragen des Glaubens und der Sitten ergibt sich die Pflicht der Gläubigen, die von der Kirche gegebene Auslegung als den allein richtigen Sinn der Heiligen Schrift zu erkennen.

Iren., Adv. haer. 3, 4, 1: Oportet, quae sunt Ecclesiae, cum summa diligentia diligere et apprehendere veritatis traditionem. Quid enim! Et si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, . . . nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus commiserunt Ecclesias? Ebd. 4, 26, 5: Ubi igitur charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea, quae est ab Apostolis Ecclesiae successio. . . . Hi enim et fidem nostram custodiunt, . . . et Scripturas sine periculo nobis exponunt. Vgl. besonders Clemens Alex., Strom. 6, 7 (oben S. 616); die Häretiker, welche den *κανὼν τῆς πίστεως* nicht besitzen, haben darum nicht den wahren Schlüssel zum Schriftverständnis, und treten nicht ein durch die Pforte der Überlieferung, während der wahre Gnostiker in Lesung der Bibel ergraut, *ἐκκλησιαστικὴν σώζων ὀρθοτομίαν τῶν δογμάτων* (ebd. 7, 16). Ebenso Origenes, De principibus 4, 9: *τοῦ κανόνος τῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ διαδοχὴν τῶν Ἀποστόλων οὐρανίου ἐκκλησίας*. In Ps. 36 hom. 4, 1: Cum (haeretici) Scripturas carnaliter, non spiritualiter intelligant, declinant in sinistram. Si vero spiritualiter intelligant, in ipso autem spirituali intellectu Apostolicam non teneant regulam veritatis, decidunt nihilominus et ipsi ad dexteram diabolo

(ut ita dixerim) gressus eorum non dirigente, sed detorquendo a via recta. Tertull., De praescript. haeret. c. 19: Ubi enim apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei christianae, illic erit veritas Scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum. Ebd. c. 14: Fides, inquit (Christus), tua salvum te fecit, non exercitatio Scripturarum. Fides in regula posita est; habet legem et salutem de observatione legis, exercitatio autem in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiae studio.

Die Annahme Jahns (Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes IV, Wien 1802; vgl. I 318) u. a., daß das angeführte Dekret des Konzils von Trient nur disziplinär sei und keine innere Zustimmung zur kirchlichen Auslegung fordere, wenn man nur kein Dogma leugne, widerspricht dem Wesen der kirchlichen Auslegung als Ausübung des Lehramtes und ist schon von Pius IV. in der Professio fidei Tridentina (durch positive Fassung: admitto; s. Denz. n. 995) und die angeführte Erklärung des Vatikanischen Konzils abgewiesen worden. Vgl. auch Syllabus Pius' X.: Decr. „Lamentabili" n. 2 3 4 6 (Denz. n. 2002 ff).

III. Beispiele authentischer Schrifterklärung durch die Kirche: Innoc. I., Ep. 6 ad Exsuper. (Iac 5, 14); Conc. Milev. can. 2 (Rom 5, 12) und besonders Conc. Trident. Sess. II, can. 2 de baptismo (Io 3, 5); Sess. XIV, can. 3 de poenitentia (Io 20, 23); ebd. can. 1 und 4 de extrema unctione (Iac 5, 14); Sess. XXII, de sacrificio Missae can. 2 (Lc 22, 19); Sess. V, Decr. de peccato originali (Rom 5, 12. Io 3, 4). Daß die Bestimmung des Konzils von Trient im Wesen des kirchlichen Lehramtes wurzelt und darum weder als rein disziplinärer Natur noch als Neuerung bezeichnet werden kann, hat schon Pallavicini (a. a. O. l. VI, c. 18) bemerkt: Il Concilio non prescrisse o restrinse con legge nuova il modo d' intendere la parola di Dio; ma dichiarò per illecito ed ereticale ciò che era tale di sua natura, e per tale sempre reputato e dichiarato dai Patri, dai Pontefici e dai Concilii.

IV. Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß die wissenschaftliche Kritik und Hermeneutik der Heiligen Schrift, wie die Wissenschaft überhaupt, soll sie dem wahren Fortschritt in der Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheit dienen, nicht in der Weise Freiheit und Selbständigkeit beanspruchen kann, daß sie die Analogie des katholischen Glaubens, die Autorität der Väter und des kirchlichen Lehramtes vollständig ignoriert.

Conc. Vatic. Sess. III, Constit. dogm. de fide cath. cap. 4: Ecclesia, quae una cum apostolico munere docendi mandatum accepit fidei depositum custodiendi, ius etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam [cf. Col 2, 8]. Quapropter omnes Christiani fideles huiusmodi opiniones, quae fidei doctrinae contrariae esse cognoscuntur, maxime si ab Ecclesia reprobatae fuerint, non solum prohibentur

tamquam legitimas scientiae conclusiones defendere, sed pro erroribus potius, qui fallacem veritatis speciem prae se ferant, habere tenentur omnino (Denz. n. 1798). Vgl. ebd. cap. 4, can. 2 f. Die Analogie des Glaubens nennt Augustinus regulam fidei, quam de Scripturarum planioribus locis et Ecclesiae auctoritate percepit (De doctrina christ. 3, 1). Beispiele für diese Erklärung der Heiligen Schrift nach der Analogie des Glaubens gibt er selbst De baptismo 2, 4: Nec nos ipsi tale aliquid (Gültigkeit der Ketzertaufe) auderemus asserere, nisi universae Ecclesiae auctoritate firmati. De Genesi ad lit. 1, 21: Cum divinos libros legimus, in tanta multitudine verorum intellectuum, qui de paucis verbis eruuntur et sanitate catholicae fidei muniuntur, id potissimum deligamus, quod certum apparuerit eum sensisse, quem legimus; si autem hoc latet, id certe quod circumstantia Scripturae non impedit et cum sana fide concordat; si autem et Scripturae circumstantia pertractari ac discuti non potest, saltem id solum, quod fides sana praescribit. Aliud est enim, quid potissimum scriptor senserit, non dignoscere; aliud autem a regula pietatis errare. De civ. Dei 11, 33: Etsi voluntatem auctoris huius libri indagare nequivimus, a regula tamen fidei non aberravimus. Tract. 18, 2 in Ioan.: Ad hanc regulam sanam Catholicam, quam praecipue nosse debetis, . . . dirigamus ea, quae intelligimus, et quae forte non intelligimus dirigenda ad hanc regulam, quandoque differamus, cum idonei fuerimus. Vgl. ebd. 7, 2, 9; De doctrina christ. 3, 3; De civ. Dei 19, 9. Näheres bei Stapleton a. a. O. l. 11, c. 3—5. Vgl. hierzu das Motuproprio Pius' X. „Sacrorum Antistitum" vom 1. September 1910: Reprobo pariter eam Scripturae Sanctae diiudicandae atque interpretandae rationem, quae, Ecclesiae traditione, analogia fidei et Apostolicae Sedis normis posthabitis, rationalistarum commentis inhaeret et criticen textus velut unicam supremamque regulam haud minus licenter quam temere amplectitur (Denz. n. 2146).

V. Es hat aber diese dem kirchlichen Lehramte zustehende Pflicht und das Recht der authentischen Bibelauslegung die notwendige Folge, daß sie selbst den wissenschaftlichen Fortschritt in der Exegese der Heiligen Schrift begünstigt, indem sie dieselbe vor Irrtümern bewahrt, durch das Licht des Glaubens leitet und erleuchtet und so ihr dauernde Resultate sichert.

Vgl. Conc. Trident. Sess. V, Decr. de Reform. cap. 1: Ne caelestis ille sacrorum librorum thesaurus, quem Spiritus Sanctus summa liberalitate hominibus tradidit, neglectus iaceat: statuit et decrevit [sacrosancta Synodus] quod . . . [lectores] ad ipsius sacrae Scripturae expositionem et interpretationem . . . [Episcopi] cogant et compellant.

§ 31. Authentie der Vulgata.

Branca, De vulgatae lat. editionis auctoritate, Mediol. 1791. Ioan. Mariana, Dissertatio pro editione vulgata, Coloniae Agripp. 1608. Brunati, De nomine, auctore, emendatoribus et authentia Vulgatae, Vindob. 1827. Martianay, Proleg.

in S. Hieronymi Bibliotheca divina (Migne, P. lat. t. 28). Vercellone, Dissertazioni accademiche, Roma 1864; Variae lectiones Vulgatae lat. bibliorum I, Romae 1860. Berger, Hist. de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge, Paris 1893. Rönsch, Itala und Vulgata[2], Marburg 1875. Kaulen, Geschichte der Vulgata, Mainz 1869, woselbst eine eingehende Literaturangabe.

I. Aus dem Rechte zur Bestimmung des Kanons der heiligen Schriften und zur authentischen Interpretation derselben, welches dem kirchlichen Lehramte zusteht, folgt die Befugnis, eine bestimmte Übersetzung zum allgemeinen Gebrauche vorzuschreiben und dieser den Charakter der Authentie zu verleihen, da jede Übersetzung die nächste und ursprüngliche Form der Auslegung ist.

1. Für den Gebrauch der Heiligen Schrift in der römisch-katholischen Kirche kommt zunächst nur die lateinische Ausgabe mit den in ihr enthaltenen Büchern in Betracht. Mit der Bildung der ersten christlichen Gemeinden in den lateinisch redenden Ländern (Afrika, Italien, Gallien) entstand nämlich alsbald zum liturgischen Gebrauche wie zur Erbauung das Bedürfnis einer lateinischen Übersetzung, welche bereits zur Zeit Tertullians alle heiligen Schriften umfaßte. Augustinus berichtet von einer Menge von Übersetzungen aus den ersten Zeiten der Kirche (De doctrina christ. 2, 11): Ut enim cuique in manus venit (primis fidei temporibus) codex graecus . . . ausus est interpretari. Unter diesen Übersetzungen bezeichnet er eine, Itala genannt, als die vorzüglichere, weil et verborum tenacior cum perspicuitate sententiae (a. a. O. 2, 15). Er meint hiermit eine von Italien herübergekommene und dort allgemein gebrauchte Übersetzung, welche auch vetus editio (Hieron., Ep. 49 ad Pammach.), translatio vetus (Ep. 57, 11 ad Pammach.), antiqua interpretatio (Ep. 106, 66 ad Suniam et Fretelam), vulgata editio (Ep. 57, 7 ad Pammach.; Comment. in Ion. 25) genannt wurde. Diese Anschauung hat mehr Gründe für sich als jene, welche nur eine Übersetzung vor Hieronymus und zwar in Afrika entstanden annimmt, die dann durch verschiedene Überarbeitungen verändert worden sei (Kaulen a. a. O. 119. Heer, Die Versio Latina des Barnabasbriefes und ihr Verhältnis zur altlatein. Bibel, Freiburg i. Br. 1908, XIX ff).

2. Durch Papst Damasus veranlaßt, unterzog Hieronymus die Itala einer Revision. Er revidierte zuerst die lateinische Übersetzung des Alten Testamentes (mit Ausnahme der deuterokanonischen Bücher) nach dem hexaplarischen Text der LXX, später übersetzte er aus dem Hebräischen und Chaldäischen alle protokanonischen Bücher, sowie Tobias und Judith; seine Übersetzung wurde im 7. Jahrhundert allgemein rezipiert — vulgata — mit Ausnahme des Psalterium, das nach der revidierten Itala beibehalten wurde, sowie der deuterokanonischen Bücher. Für das Neue Testament hatte er die Itala zu Grunde gelegt und nur graecorum codicum collatione, sed veterum emendiert (Hieron., Praef. in Evang.). Später besorgten Alkuin (9. Jahrh.), Lanfrank von Canterbury (11. Jahrh.), der Kardinal Hugo a Sancto Charo und Abt Stephan von Citeaux (12. Jahrh.) neue kritische Ausgaben. Trotz der „Korrektorien", d. i. Ausgaben der Vulgata mit einem kritischen Apparat, welche die Pariser theologische Fakultät (1230) und der Dominikanerorden veranstalteten (1230; vgl. Denifle, Die Handschriften der Bibelkorrektorien des 13. Jahrh., im Archiv für Literatur- und Kirchengesch. des Mittelalters IV, Freiburg i. Br. 1888), befand sich der Text der Vulgata zur Zeit der Erfindung der Buchdruckerkunst in großer Verwirrung, welche durch die Einwirkung der Reformation

vermehrt wurde, die nach dem Grundtext zu verbessern suchte, während die Komplutenser-Bibel (1517), Rob. Stephanus (1540), Joh. Benediktus (1541) den Text nach den Handschriften festzustellen bestrebt waren (Kaulen a. a. O. 314 f 364 ff 373 ff).

3. Als so eine allgemein gültige Übersetzung nicht mehr vorlag, nahm die Kirche selbst diese Angelegenheit in ihre Hand. Das Ergebnis ihrer Tätigkeit sind die beiden Dekrete der Sess. IV. Conc. Trident. (Denz. n. 783—786). deren erstes die kanonischen Bücher prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata Latina editione habentur deklariert, deren zweites, in dem ersten bereits indirekt ausgesprochen, dieselbe Übersetzung als eine authentische erklärt und deren Gebrauch bei öffentlichen Akten vorschreibt. Insuper eadem sacrosancta Synodus considerans, non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si ex omnibus Latinis editionibus, quae circumferuntur, sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat: statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et ut nemo illam reicere quovis praetextu audeat vel praesumat. Der dogmatische Charakter auch dieses zweiten Dekretes ergibt sich einfach daraus, daß die Tatsache der Übereinstimmung der Vulgata mit der Urschrift des Wortes Gottes als Glaubensquelle von höchster dogmatischer Bedeutung ist. Vgl. Kilber, Theol. Wirceburg. I: Principia theologica disp. 1, c. 1, a. 4, n. 26. Dagegen Kaulen a. a. O. 387.

II. Fragen wir nach dem Sinn und der Tragweite dieses Dekretes, so enthält dasselbe:

a) nicht ein Urteil über den Wert der Urschriften und der bestehenden Rezensionen derselben, sondern es bezieht sich bloß auf die Wahl der Vulgata aus den verschiedenen lateinischen Bibelausgaben; b) ebensowenig schreibt es derselben eine absolute Konformität mit den Urschriften zu, sondern nur eine dogmatische, gemäß welcher die in der Vulgata enthaltene Glaubens- und Sittenlehre derjenigen der Urschriften inhaltlich konform ist, auch ohne daß der Wortlaut der Vulgata kritisch durchaus dem Wortlaut der Urschriften entspräche, so daß c) die Vulgata, vom kirchlichen Lehramte seit so vielen Jahrhunderten tatsächlich als reine Quelle der Offenbarung in der bezeichneten Ausdehnung betrachtet, nun als solche förmlich erklärt wird; d) ohne daß jedoch deren kritische Mangelhaftigkeit und Verbesserungsfähigkeit in Abrede gestellt werden soll.

1. *Αὐθεντία* = auctoritas, Selbständigkeit, Vollgewalt, *αὐθεντικός*, rechtsgültig, zuverlässig. Authentica heißt bei den Juristen (Paul. Dig. L. XXII, tit. 4, l. 2) die Urschrift; wenn diese nicht vorgelegt werden kann, so wird die Abschrift unter den vom Gesetz bestimmten Bedingungen für authentica erkannt. In Anwendung dieses Begriffes auf die Heilige Schrift ist liber authenticus eine wirklich inspirierte Schrift gegenüber den Apokryphen, im

kirchlichen Sprachgebrauch die biblische Urkunde in der Sprache der Kirche, d. h. der Übersetzung, welche diese als solche anerkannt hat. Es schließt demnach der Begriff einer editio authentica ein Zweifaches in sich: die tatsächliche Konformität mit der Urschrift (authentica intrinseca) in der bezeichneten Ausdehnung und die amtliche Bezeugung dieser Tatsache (authentica extrinseca), welche entweder eine ausdrückliche und amtliche (explicita et iudicialis) oder eine stillschweigend und durch die Übung bestätigte (implicita et vulgaris) sein kann. Authentisch erklärt darum die Synode die Vulgata, d. h. konform der Urschrift zum Zwecke eines dogmatischen Beweises. Bellarm., Disputationes de controversiis christ. fidei I, controv. 1 de verbo Dei, l. 2, c. 11. In diesem Sinne ist das Comma Iohanneum für authentisch erklärt worden (vgl. Weber in Kaulen-Hoberg, Einleitung in die Heilige Schrift I[5] 56).

2. Daß die Synode die Vulgata der Urschrift nicht vorzog, beweist der Wortlaut des Dekretes selbst. Bellarm. a. a. O. c. 10: Nec enim Patres fontium ullam mentionem fecerunt, sed solum ex tot latinis versionibus, quae nunc circumferuntur, unam delegerunt, quam ceteris anteponerent; et (quod Ecclesiae gravitatem et constantiam decebat) antiquam novis, probatam longo usu recentibus adhuc, ac ut sic loquar, crudis, denique unam multis inter se dissidentibus atque pugnantibus praetulerunt. Dasselbe bezeugen Pallavicini (Istoria del Concilio di Trento, Roma 1656 f, l. VI, c. 15 17) sowie die beim Konzil gegenwärtigen Salmeron (Commentarii in evang. historiam et Acta Apostol. I, Coloniae Agr. 1602, Proleg. 3, S. 28) und Andreas de Vega (De iustificatione doctrina universa ll. XV absolute tradita, Venet. 1548, c. 9). Jener sagt: Ostendamus non ita fuisse vulgatam Hieronymi editionem probatam, ut propterea reiecta sint intelligenda vel graeca vel hebraica volumina.... Liberum reliquit omnibus, qui Scripturas profundius meditantur, fontes graecos aut hebraeos, quatenus opus sit, consulere. Dieser: Nec cohibuit nec cohibere voluit studiosorum linguarum industriam, qui aliquando docent, melius potuisse aliqua verti ... sed ... ut certo scirent fideles, ... nullum inde haberi posse perniciosum errorem, et tuto illam et citra periculum posse legi, et ad coercendam etiam confusionem. Vgl. Leo XIII., Constitutio „Officiorum ac munerum" d. 25. Ian. 1896 über den Gebrauch der Ausgaben des biblischen Urtextes. Darum bleibt der Satz des Augustinus (De civ. Dei 15, 13) in seiner vollen Wahrheit bestehen: Cum diversum aliquod in utrisque codicibus invenitur, quandoquidem ad fidem rerum gestarum utrumque esse non potest verum, ei linguae potius credendum, unde est in aliam per interpretes facta translatio; und des Hieronymus (Ep. 106, 9 ad Sun. et Fret.): Quia veritati studemus, si quid vel transferentis festinatione, vel scribentium vitio depravatum est, simpliciter confiteri et emendare debemus. Es übt demnach hier die Kritik ihr volles Recht, wobei jedoch bei der außerordentlichen Mannigfaltigkeit der Varianten in den Manuskripten des Urtextes, der erst herzustellen ist, die Bemerkung Tischendorfs für das Neue Testament gilt (Proleg. ad Novum Test. graecum ex Codice Sinaitico): Antiquissima textus sacri historia et ipsum studium restituendi antiquissimam eius scripturam a nullis testimoniis magis pendet quam a veterrimo latino interprete. So gebrauchen auch die Griechen und Syrer ihre von der Vulgata teilweise abweichenden Editionen. Vgl. hierüber B. de Rubeis (de Rossi), Introduzione alla sacra Scrittura § 74—75.

3. Dieselbe Anschauung spricht Bellarmin (a. a. O. controv. 1 de verbo Dei, l. 2, c. 11) aus: Admittimus enim interpretem non esse Prophetam et errare potuisse, tamen dicimus eum non errasse in illa versione, quam Ecclesia approbavit. . . . Non igitur auctores illos (vulgatae versionis) canonizavit Ecclesia, sed tantum hanc ver-

sionem approbavit; nec ita tamen approbavit, ut asseruerit nullos in ea librariorum errores reperiri, sed certos nos reddere voluit in iis praesertim, quae ad fidem et mores pertinent, nulla esse in hac versione interpretum errata. Den Beweis dieser Auffassung bieten die Worte des Dekretes selbst und der oben erörterte Begriff der Authentie. Den Grund dieser Erklärung gab das Recht der Kirche, Bestimmungen zu treffen in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium. Zweck derselben war, der Konfusion durch viele Bibelausgaben und Übersetzungen Einhalt zu tun, die Gläubigen vor solchen, die vom Geiste der Häresie berührt waren, zu schützen und ihnen eine das Wort Gottes unverfälscht enthaltende Bibel in die Hand zu geben. Die Tradition, auf welche das Konzil hinweist, erstreckt sich nicht auf kritische Fragen, sondern nur auf jene, die den Glauben und die Sitten berühren; außerdem supponiert die Bestimmung, die dem Dekrete beigefügt ist, ut posthac haec ipsa vetus et vulgata editio quam emendatissime imprimeretur, die Möglichkeit von Irrtümern in untergeordneten Dingen. Vgl. Vercellone, Dissertat accad. 79 f. Sarpi, Gesch. des Konzils von Trient, deutsch von Winterer I, Mergentheim 1839, 298. Dom. Soto, In Ep. ad Rom. prol. III. Ioan. Mariana, Dissert. pro edit. vulg. c. 21. Didacus Andrada (de Payva), Defensio vulg. l. 4. A. Vega a. a. O. l. XV. Ja nicht einmal andere Übersetzungen sind durch dieses Dekret vom Gebrauche ausgeschlossen, sondern können von den Bischöfen bewilligt werden, selbst jene der Häretiker, modo huiusmodi versionibus tanquam elucidationibus vulgatae editionis ad intelligendam sacram Scripturam, non autem tanquam sano textu utantur (Regula III de libris prohibitis). Vgl. Vercellone, Sulla autenticità delle singole parti della Bibbia volgata secondo il decreto Tridentino, Roma 1866, und in Prolegomena ad Varias lectiones vulgatae edit. II, Romae 1864. Wenngleich darum keinem zusteht, aus eigener Machtvollkommenheit den offiziellen Text der Vulgata zu ändern, so können und sollen doch Vorarbeiten hierzu gemacht werden; è da desiderarsi . . . che sorga un nuovo pontefice, il quale ce ne dia una nuova e più corretta edizione (Bern. de Rubeis [de Rossi] a. a. O. § 78). Vercellone, Sulla autenticità etc. § 73: Se la scienza, secondo l'ipotesi al tutto inverosimile che ho fatto, sembrasse veramente dimostrare apocrifi i luoghi expunti dal Tischendorf, ed altri simili, non avrei difficoltà d'accettarne le conclusioni; nè le crederei opposte al decreto tridentino per le ragioni allegate, purchè non s'intacasse con ciò la sostanziale integrità dei libri santi.

4. „Es ist klar, daß die Kirche die übrigen Formen der biblischen Schriften, wie die alte hebräische, chaldäische, griechische, syrische oder die neu entstandenen Übersetzungen nicht als authentische bezeichnen konnte. Erstens konnte sie nicht ein Faktum anerkennen, wo keines bestand; im Abendlande hatte keiner der genannten Texte authentische Geltung. Zweitens konnte sie de iure für die Zukunft dieselben nicht als authentisch deklarieren. Einerseits konnte sie den Nutzen, den sie im Auge hatte, von keiner andern als einer lateinischen Bibelübersetzung erwarten. Anderseits fehlten für die nichtlateinischen Texte der

Heiligen Schrift jene traditionellen Zeugnisse, um derentwillen einer derselben auch für das Abendland hätte als authentisch promulgiert werden können" (Kaulen, Gesch. der Vulgata 403). Für die Gewißheit der absoluten Integrität der betreffenden Texte, welche jene Zeugnisse hätte ersetzen können, müssen erst die Gründe noch nachgewiesen werden.

Über den kritischen Wert der Vulgata vgl. Welte, Rechtfertigung des kirchlichen Ansehens der Vulgata (Tüb. Theol. Quartalschr. 1844). Kaulen a. a. O. 292. Al. Schäfer, Einleitung in das Neue Testament, Paderb. 1898, 51.

§ 32. Die Lesung der Heiligen Schrift, besonders in der Landessprache.

Jak. Hoffmann, Die Heilige Schrift ein Volks- und Schulbuch in der Vergangenheit. Soll sie dieses auch in Gegenwart und Zukunft sein? Kempten 1902; sonstige Literatur s. Heimbucher, Bibliothek des Priesters[6], Regensburg 1911, 50.

I. Mit dem Formalprinzip des Protestantismus von der Suffizienz der Heiligen Schrift fällt zugleich die aus demselben abgeleitete absolute Verpflichtung aller zur Lesung der Heiligen Schrift. Ist gleich diese unter bestimmten Bedingungen und nach Maßgabe der Zeit-, Orts- und Personalverhältnisse nicht bloß erlaubt, sondern auch nützlich und heilsam, so kann doch eine Verpflichtung zu derselben nicht einmal durch ein Gebot (necessitate praecepti), noch weniger aber als an und für sich zum Heile notwendig (necessitate medii) nachgewiesen werden.

1. In die Fußstapfen der Reformatoren trat der Jansenismus. Vgl. Constitutio „Unigenitus" prop. 79: Utile et necessarium est omni tempore, omni loco et omni personarum generi, studere et cognoscere spiritum, pietatem et mysteria sacrae Scripturae. 80. Lectio sacrae Scripturae est pro omnibus. 81. Obscuritas sancti verbi Dei non est laicis ratio dispensandi se ipsos ab eius lectione. 82. Dies Dominicus a Christianis debet sanctificari lectionibus pietatis et super omnia sanctarum Scripturarum. Damnosum est, velle Christianum ab hac lectione retrahere. 83. Est illusio sibi persuadere, quod notitia mysteriorum religionis non debeat communicari feminis lectione sacrorum librorum. Non ex feminarum simplicitate, sed ex superba virorum scientia ortus est Scripturarum abusus, et natae sunt haereses. 84. Abripere e Christianorum manibus Novum Testamentum seu eis illud clausum tenere auferendo eis modum illud intelligendi, est illis Christi os obturare. 85. Interdicere Christianis lectionem sacrae Scripturae, praesertim Evangelii, est interdicere usum luminis filiis lucis et facere, ut patiantur speciem quandam excommunicationis (Denz. n. 1429—1435). Vgl. Constitutio „Auctorem fidei" prop. 67: Doctrina perhibens, a lectione sacrarum Scripturarum nonnisi veram impotentiam excusare; subiungens, ultro se prodere obscurationem, quae ex huiusce praecepti neglectu orta est super primarias veritates religionis: — falsa, temeraria, quietis animarum perturbativa (Denz. n. 1567).

2. Die Widerlegung dieser Anschauung bietet a) die Geschichte der Predigt und Ausbreitung des christlichen Glaubens in den ersten Jahrhunderten. Lc 10, 16. Col 1, 6 23. Gal 1, 6 9. 2 Petr 3, 16 ff. Iren., Adv. haer. 3, 4, 2: Cui ordinationi (traditionis) assentiunt multae gentes barbarorum eorum, qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes

per Spiritum in cordibus suis salutem et veterem traditionem diligenter custodientes, in unum Deum credentes . . . et propter fidem placent Deo. Tertull., De praescript. haeret. c. 14. August., De doctrina christ. 1, 39: Homo fide, spe et caritate subnixus, eaque inconcusse retinens, non indiget scripturis, nisi ad alios instruendos . . . itaque multi per haec tria in solitudine sine codicibus vivunt. Ebenso erscheint b) der Irrtum evident im Lichte des katholischen Glaubensprinzips. Denn von der Kirche hat der einzelne die Auslegung der Heiligen Schrift zu empfangen, nicht aber unabhängig durch eigene Deutung und unabhängig vom Lehramte derselben: qui cum Episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt . . . apud eos (legendas esse Scripturas), qui in Ecclesia sunt presbyteri, apud quos est Apostolica doctrina. . . . Hi enim Scripturam sine periculo nobis exponunt. Iren. a. a. O. 4, 26, 2 5; 32, 2. August. a. a. O. Prol. 6: Caveamus tales tentationes superbissimas et periculosissimas, magisque cogitemus et ipsum Apostolum Paulum, licet divina et caelesti voce prostratum et instructum, ad hominem tamen missum esse, atque sacramentum acciperet et copularetur Ecclesiae; et centurionem Cornelium quamvis exauditas orationes eius eleemosynasque respectas ei Angelus nuntiaverit, Petro tamen traditum imbuendum, per quem non solum Sacramenta perciperet, sed etiam quid credendum, quid sperandum, quid diligendum esset, audiret.

3. Ebensowenig läßt sich eine necessitas ex praecepto hierfür nachweisen. Io 5, 39 bezieht sich zunächst nur auf das Alte Testament und weist auf das Zeugnis der Propheten für Christus hin, ist demnach nichts weniger als ein Ausspruch von allgemeiner Tragweite, wie denn selbst im Alten Bunde die Vorlesung der Schrift nicht ohne die Erklärung der gesetzlichen Behörde statthatte (Act 13, 27; 15, 21). Der mündliche Unterricht war die ordentliche Quelle der religiösen Erkenntnis (2 Paral 17, 9. 4 Rg 22, 8; 23, 2). So leitete immer die Kirche die Lesung der Heiligen Schrift. Was die Väterstellen betrifft, so empfehlen diese in keiner andern Weise das Lesen der Heiligen Schrift, als es die Kirche überhaupt empfiehlt, nämlich für die geeigneten Personen, in der rechten Absicht und in der rechten Weise.

Die Personen sind dann geeignet, wenn sie ihrer geistigen und sittlichen Beschaffenheit nach nicht Nachteile, sondern Früchte für ihr Seelenheil daraus gewinnen können. Der Zweck ist der rechte, wenn die Lesung geschieht zur Pflege des frommen Sinnes, Bestärkung des Glaubens und Widerlegung falscher Meinungen. In der rechten Weise findet die Lesung statt im Geiste der Demut und im Gehorsam gegenüber der Kirche. Daß ohne diese Bedingungen das Lesen der Heiligen Schrift eher Verachtung derselben als Hochschätzung erzeugt, ja sittenverderbend wirkt, haben selbst Protestanten eingestanden.

II. Wenn aber die Zeit-, Orts- und Personalverhältnisse einen wahren Nutzen für das Seelenheil aus der unbedingten Lesung der Heiligen Schrift nicht erwarten lassen, so hat die Kirche die Pflicht

und das Recht, die Erlaubtheit dieser Lesung von gewissen Bedingungen abhängig zu machen.

Regula IV de libris prohibitis: Cum experimento manifestum sit, si sacra biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde ob hominum temeritatem detrimenti quam utilitatis oriri, hac in parte iudicio episcopi aut inquisitoris stetur, ut cum consilio parochi vel confessarii bibliorum a catholicis auctoribus versorum lectionem in vulgari lingua eis concedere possint, quos intellexerint ex huiusmodi lectione non damnum, sed fidei atque pietatis augmentum capere posse, quam facultatem in scriptis habeant. Diese Regeln wurden von den durch die Synode von Trient gewählten Vätern verfaßt und sollten in einer öffentlichen Sitzung approbiert werden, was der Schluß derselben hinderte (vgl. Conc. Trident. Sess. XXIV de Reform., cap. 21). Sie wurden veröffentlicht am 24. März 1564.

Ist die Lesung der Heiligen Schrift nicht Pflicht für alle und ist die Frage über die Bedingungen und Modalitäten der Bibellesung der kirchlichen Disziplin unterstellt, so kann diese dabei nach Maßgabe der Zeiten und Umstände wechseln. Wohl gilt immer der Satz Augustins (Tract. 18, 1 in Ioan. 5, 19): Neque enim natae sunt haereses . . . nisi dum Scripturae bonae intelliguntur non bene; et quod in eis non bene intelligitur, etiam temere et audacter asseritur; doch gab wegen dieser Gefahr für einzelne die Kirche kein allgemeines Bibelverbot; den Beweis hierfür liefern für Deutschland die Übersetzungen einzelner Bücher seit dem 12. Jahrhundert, die 14 hochdeutschen und 4 niederdeutschen Bibeldrucke von 1466 bis 1521 und 34 Drucke von Psalterien und einzelnen Büchern. Der Bestand ehemaliger deutscher Bibelhandschriften wird auf 3600 Exemplare geschätzt (Janssen, Geschichte des deutschen Volkes I[19 u. 20], Freiburg i. Br. 1913, 78 ff. Falk, Bibelstudien, Bibelhandschriften und Bibeldrucke in Mainz vom 8. Jahrh. bis zur Gegenwart, Mainz 1901, 142 ff. Wilh. Walther, Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters, 3 Tle, Braunschweig 1889—1892). Erst Innozenz III. (Regest. l. 2 Ep. 141 142; Migne, P. lat. 214 695 ff) sowie die Synode von Toulouse (1229), veranlaßt durch die Waldenser und Albigenser, später jene von Oxford (1408) gegen die Wiclifiten (Pallavicini, Istoria del Conc. di Trento l. VI, c. 12. Hurter, Geschichte Papst Innozenz' III. und seiner Zeitgenossen II 245; III 508) verboten nichtapprobierte Übersetzungen; doch galt ihr Verbot nur für bestimmte Länder.

Das Zeitalter der Reformation gebot aus naheliegenden Gründen doppelte Vorsicht. So erschien denn die Regula IV de libris prohibitis, approbiert von Pius IV. Doch ergibt sich schon aus Lucius Ferraris (Prompta Bibliotheca canonica etc. t. VII, s. v. Scriptura Sacra n. 63) die Feststellung: Non ubique locorum usu recepta fuit, sicuti neque additiones, quibus rigor eiusdem vel augebatur vel moderabatur; vgl. Hilgers, Der Index der verbotenen Bücher, Freiburg i. Br. 1904, 45. Die Päpste haben jedoch niemals, und sehr mit Recht, eine Bibelübersetzung ohne Anmerkungen erlaubt. Weil Gegenstand der Disziplin, wurde diese Indexregel von Klemens VIII. verschärft, von Benedikt XIV. im Jahre 1757 (Decr. Congreg.

Indicis 13. Iunii 1757) gemildert, indem er die Lesung allen erlaubte, vorausgesetzt, daß die Übersetzung von der zustehenden Behörde geprüft und mit Anmerkungen aus den Vätern oder theologischen Schriftstellern begleitet ist (vgl. Malou, La lecture de la Sainte Écriture, Louvain 1846, 62). Bei diesem Wechsel in der Disziplin bleibt das Verbot der Bibellesung nach natürlichem und göttlichem Rechte überall dort bestehen, wo es mit Gefahr für den Glauben oder die guten Sitten verbunden ist, was auch unter den Protestanten viele anerkennen.

III. Unter der gegenwärtigen Disziplin der Kirche bleibt daher erlaubt die Lesung der Heiligen Schrift im Urtexte des Alten und Neuen Bundes, in der Übersetzung der LXX und der Vulgata wie in allen alten orientalischen Übersetzungen, und in der Landessprache beim Gebrauche einer von den Behörden approbierten und mit Anmerkungen versehenen Übersetzung.

Auch akatholische Ausgaben des Urtextes sind erlaubt, vgl. Leo XIII., Constitutio „Officiorum ac munerum". Dagegen ist durch die gegenwärtige Gesetzgebung verboten das Lesen der Bibel in protestantischen Übersetzungen, die entweder offenbar gefälscht oder mit Recht verdächtig sind (vgl. Regula III de libris prohibitis; Dekret Pius' VII. bei Denz. n. 1602—1606; Dekret Leos XII. bei Denz. n. 1607 f), sowie in Übersetzungen, die zwar von katholischen Schriftstellern abgefaßt, aber nicht approbiert und nicht mit Anmerkungen versehen sind; doch ist das zweite Verbot dem Ermessen des Bischofs oder Inquisitors anheimgegeben (Reg. IV de libris prohibitis; Dekret Gregors XVI. bei Denz. n. 1630—1633).

IV. Weil in dem protestantischen Formalprinzip wurzelnd, ist das Werk der Bibelgesellschaften von vornherein der katholischen Glaubensregel sowie der kirchlichen Übung entgegengesetzt. Die Unterdrückung der deuterokanonischen Bücher in den Bibeln dieser Gesellschaften, die gefälschten Übersetzungen und die durch dieselben veranlaßte unehrerbietige Behandlung der Heiligen Schrift rechtfertigen zur Genüge die Verwerfung derselben durch den Apostolischen Stuhl.

Die erste Bibelgesellschaft wurde zu London 1804 gegründet. Sie wurde verworfen durch Pius VII. (29. Jan. 1816), Leo XII. (5. Mai 1824), Pius VIII. (24. Mai 1829), Gregor XVI. (15. Aug. 1840 und 6. Mai 1844), Pius IX. (9. Nov. 1846).

Zweite Abhandlung.

Von der Überlieferung.

Außer den angeführten Kontroversisten und Handbüchern bes. Stapleton, De principiis fidei doctrinalibus ll. 7 12. M. Canus, De locis theol. l. 3. Bellarm., Disput. de controversiis christ. fidei I, controv. 1, l. 4. Franzelin, Tractatus de divina Traditione et Scriptura, Romae 1870. Tanner, Über das katholische Traditions- und protestantische Schriftprinzip, Luzern 1862. Cl. Schrader, De theologico

testium fonte commentarius, Par. 1877. Winkler, Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian, München 1897.

Bereits in der Lehre von der ersten, mittelbaren Glaubensregel, der Heiligen Schrift, wurde der lebendigen und autoritativen Lehrüberlieferung gedacht, durch das Organ des kirchlichen Lehramtes als der von Christus gewollten und von den Aposteln befolgten ordentlichen Art und Weise der kirchlichen Verkündigung. Sie ist vor der Heiligen Schrift, und nur von ihr empfängt diese ihre Beglaubigung, ihre Erklärung und ihren Schutz gegen jede Entstellung von seiten der Häresie. Sie ist und bleibt aber auch nach Abfassung der Heiligen Schrift die ordentliche Art und Weise der kirchlichen Verkündigung, so daß im Prinzip das katholische Dogma von der Tradition als selbständiger, mittelbarer Glaubensregel neben der Heiligen Schrift bereits feststeht. Eben hieraus ergibt sich in weiterer Folgerung das Präjudiz, daß das Gebiet der in der Überlieferung enthaltenen Glaubenswahrheiten, weil sie die erste und ordentliche Weise der Verkündigung ist, weiter sich erstreckt als bloß auf jenes, was auch in der Heiligen Schrift enthalten ist, daher nur durch sie die ganze und volle Hinterlage des Glaubens gewonnen und gewahrt werden kann. In diesem Sinne wurde die Überlieferung von den Reformatoren verworfen und vom Tridentinum betont, als selbständige Quelle des Glaubens neben der Schrift.

§ 33. Begriff und Wesen der Überlieferung.

I. In der Frage über Begriff und Wesen der Überlieferung ist zu unterscheiden zwischen der Überlieferung als Tätigkeit (traditio) und dem Inhalt der Überlieferung (traditum); jene findet statt durch die Predigt des kirchlichen Lehramtes, diesen bildet die von ihm bewahrte und verkündete Lehre.

1. Im weitesten Sinne bezeichnet Tradition jede Lehre oder Veranstaltung, welche in irgend einer Weise auf andere übergeht. 2 Thess 2, 14: State et tenete traditiones *(τὰς παραδόσεις)*, quas didicistis sive per sermonem sive per epistolam nostram. Im weiteren Sinne bezeichnet sie eine zunächst mündlich mitgeteilte Lehre oder Einrichtung. Tertull., De corona militis c. 4: Harum disciplinarum, si legem expostules Scripturarum, nullam invenies; traditio tibi praetenditur auctrix. Im eigentlichen und streng theologischen Sinne bezeichnet sie eine religiöse Lehre oder Einrichtung, welche ursprünglich mündlich mitgeteilt wurde, daher wenigstens ausdrücklich in der Heiligen Schrift nicht enthalten und so auf die Nachfolger übergegangen ist, mag sie nun später aufgezeichnet worden sein oder nicht.

Den Begriff der konkreten Tradition der Kirche umschreibt Möhler, Symbolik § 38, passend: „Was ist also Tradition? Der eigentümliche in der Kirche (zunächst dem kirchlichen Lehramte) vorhandene und durch die kirchliche Erziehung (unter dem Beistande des Heiligen Geistes) sich fortpflanzende kirchliche Sinn, der jedoch nicht ohne seinen Inhalt zu denken ist. . . . Die Tradition im objektiven Sinne ist der in äußeren, historischen Zeugnissen vorliegende Gesamtglaube der Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch; in diesem Sinne wird die

Tradition die Glaubensregel genannt." Perrone, Der Protestantismus und die Glaubensregel III², Regensburg 1857, 36: „Die Tradition ist ein Lehrinhalt, der in und mit der neu auflebenden Kirche alsbald sozusagen sich verkörperte, sie durchdrang, in sie hineinwuchs und der in ihr immer lebendig sich erhielt, den sie bewahrte und durch alle Jahrhunderte verbreitete." Staudenmaier, Die christliche Dogmatik I 20): „Tradition ist das zu allen Zeiten lebendig durch die Kirche hindurchgehende Wort, das nie alternde Selbstbewußtsein der Kirche als ihr göttlich gewirktes Bewußtsein."

2. Die oben gegebene Unterscheidung zwischen Tradition im subjektiven (active) und objektiven (passive) Sinne bei Möhler a. a. O. § 33; Franzelin a. a. O. 11; jene garantiert diese. Tertull. a. a. O.: Traditio auctrix, consuetudo confirmatrix, fides observatrix.

3. Daß die Tradition ein für alle Ordnungen des menschlichen Lebens (Staat und Gesellschaft, Wissenschaft, Kunst) geltendes Recht bilde, entwickeln Möhler (a. a. O.), Montesquieu (De l'esprit des lois l. 19, 4), Cousin (Introduction à l'histoire de la philosophie, 10ᵉ sect.).

II. Weitere Einteilungsmomente bilden Ursprung, Inhalt, Subjekt, Zeit und Ort, Verpflichtung und Weise der Überlieferung sowie ihr Verhältnis zur Schrift.

1. Ihrem Ursprung nach (ratione principii seu originis) ist die Überlieferung eine göttliche oder menschliche (traditio divina, humana); jene, wenn sie von Gott unmittelbar ausgegangen ist, diese, wenn sie von Menschen herrührt. Ist sie von Menschen verkündet unter Eingebung des Heiligen Geistes (dictante Spiritu Sancto, Conc. Trident. Sess. IV), dann ist sie eine göttlich-menschliche Tradition (divino-humana, divino-apostolica); geht sie aus von den Aposteln als Gliedern der Kirche, aber nicht im Namen Gottes und unter Eingebung des Heiligen Geistes, sondern in ihrem eigenen Namen unter dem Beistande des Heiligen Geistes, dann ist sie eine apostolische (apostolica); ausgegangen von den Vorstehern der Gesamtkirche oder mit deren Zustimmung von den Gläubigen, ist sie kirchliche Überlieferung (ecclesiastica). So ist die Einsetzung der Sakramente mit Materie und Form traditio divina; die Bestimmung des Apostels bezüglich der Ehe mit einem ungläubigen Weibe (1 Cor 7, 10 12) humano-apostolica; die Einführung von Festen und Fasten in der Kirche ecclesiastica. Während die divina Glaubenssätze enthält, bezieht letztere sich auf Gegenstände der Disziplin; jene ist darum notwendig universalis, während diese temporalis et localis sein kann. Den Unterschied zwischen der traditio apostolica und ecclesiastica gibt Augustinus (De baptismo contra Donatistas 4, 24): Quod universa tenet Ecclesia, nec Conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate Apostolica traditum rectissime creditur.

Bei den Vätern finden wir häufig die traditio Apostolica und ecclesiastica als göttliche bezeichnet, weil ihre Autorität auf jener Gottes ruht und Apostel und Kirche unter dem Beistande des Heiligen Geistes lehren; und umgekehrt die traditio divina als apostolische und kirchliche, weil von den Aposteln im Auftrage Christi promulgiert.

2. Dem Inhalte nach zerfällt die Überlieferung in eine dogmatische und moralische. Jene betrifft entweder als traditio fidei (Überlieferung eines Glaubensgegenstandes) eine Glaubenssache im strengen Sinne, oder als traditio credulitatis (Überlieferung der Glaubensübung) einen Gegenstand, der zurzeit noch nicht zur Substanz des Glaubens gehört und nicht als Glaubenssatz vorgelegt ist, wohl aber tatsächlich (vielfach) geglaubt wird; z. B. die Lehre von der unbefleckten Empfängnis der allerseligsten Jungfrau vor der Definition. Die moralische Überlieferung pflanzt als traditio morum (Überlieferung der Sitten) die christliche Sitte im eigentlichen Sinne fort, oder sie bezieht sich als traditio disciplinae (Überlieferung der kirchlichen Schutzmaßregeln) auf das äußere Kirchenregiment; oder als traditio rituum (Überlieferung der Kultvorschriften) auf die Liturgie.

3. Nach Maßgabe des Subjekts unterscheiden wir zwischen traditio universalis und particularis; jene gehört der Gesamtkirche an (vierzigtägiges Fasten), diese nur einem bestimmten kirchlichen Kreise.

4. Der Zeit nach ist die Tradition eine bleibende (perpetua), die immer war und ist, wie alle Traditionen, die sich auf den christlichen Glauben beziehen, oder zeitweilige (temporanea), z. B. die Agapen, das dreimalige Untertauchen bei der Taufe, die Kommunion unter beiden Gestalten.

5. Bezüglich der Verpflichtung ist sie eine notwendige (necessaria), welche eine Vorschrift für alle bildet (Glaubens- und Sittenlehren), während die freie (libera) eine solche nicht enthält (Kreuzzeichen usf.).

6. In Hinsicht auf die Weise der Überlieferung endlich unterscheidet sich die geschriebene (scripta) von der nicht geschriebenen (non scripta), welch letztere entweder eine oralis oder practica ist.

7. Bezüglich ihres Verhältnisses zur Schrift wird die Überlieferung eingeteilt in eine inhaesiva, declarativa und mere oralis. Die erste verkündet dasselbe, was die Heilige Schrift klar ausspricht; die zweite verkündet, was die Schrift nur andeutungsweise ausspricht, z. B. den sakramentalen Charakter der Ehe (Eph 5, 32; vgl. Conc. Trident. Sess. XXIV init.); die dritte verkündet, was in der Schrift nicht enthalten ist, z. B. Inspiration und Kanonizität der heiligen Bücher.

III. Aus dem soeben gegebenen Begriffe der Überlieferung ergibt sich, daß ihr so viel Ansehen zukommt als dem Prinzip, aus dem sie stammt; der göttlichen Überlieferung demnach eine göttliche Autorität in gleicher Weise wie der Heiligen Schrift.

Conc. Trident. Sess. IV, Decretum de canon. Scripturis: Synodus . . . omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti . . . nec non traditiones ipsas, tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tamquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu et reverentia suscipit et veneratur. . . . Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit, a. s. (Denz.

n. 783 f). Paulus fordert gleiche Ehrfurcht für sein mündliches wie geschriebenes Wort. 2 Thess 2, 14: State et tenete traditiones, quas didicistis sive per sermonem sive per epistolam nostram. 2 Tim 1, 13: Formam habe sanorum verborum, quae a me audisti in fide et dilectione in Christo Iesu. Die gleiche Würde der Tradition mit der Schrift hebt Basilius hervor (mit Berufung auf 2 Thess 2, 14. 1 Cor 11, 2): *Ἀποστολικὸν δὲ οἶμαι καὶ τὸ ταῖς ἀγράφοις παραδόσεσι παραμένειν* (De Spiritu Sancto c. 29).

§ 34. Existenz der Überlieferung.

Gegenstand des Beweises ist:

1. Es existieren Traditionen außer der Heiligen Schrift (Conc. Trident. a. a. O.), während Palmer (A Treatise on the Church of Christ P. II, p. 12) behauptet, der christliche Gesamtglaube ist ganz in der Tradition, aber auch ganz in der Heiligen Schrift enthalten.

2. Diese Traditionen haben Lehren des Glaubens und der Sitten zum Gegenstand (traditiones divinae et dogmaticae).

3. Dieser Gesamtinhalt der Tradition, durch das kirchliche Lehramt verkündet, bildet daher eine zweite, selbständige Glaubensregel neben und außer der Heiligen Schrift (gegenüber der traditio inhaesiva und declarativa).

I. Sowohl die Lehrweise Christi und der Apostel als die ausdrückliche Erklärung der letzteren, ebenso die Lehren der Väter und die Anschauung und Handlungsweise der Kirche beweisen die Überlieferung als Grund und Form der kirchlichen Lehrverkündigung.

1. Vgl. oben S. 240 615 ff 628. Da Christus das Evangelium in mündlicher Predigt verkündete (Act 1, 3: per dies quadraginta apparens eis, et loquens de regno Dei) und zugleich wollte, daß alle diese seine das Reich Gottes betreffenden Reden bis ans Ende aufbewahrt blieben (Io 14, 16 17 25 26; 16, 7 8 12—14), da auch die Apostel in mündlicher Predigt die ihnen gewordene Offenbarung verkündeten (Act 20, 20), so hat der Protestantismus den Beweis zu erbringen, daß alle diese Lehren des Herrn und seiner Apostel in der Heiligen Schrift niedergelegt seien. Dies ist jedoch geradezu unmöglich, da die Heilige Schrift eine solche Eigenschaft sich nicht beilegt, sondern Zweck und Anlaß ihrer Abfassung, Charakter und Darstellungsweise (2 Tim 4, 12 13 20) vielmehr beweisen, daß sie eine vollständige Darlegung der christlichen Offenbarung nicht geben will. Johannes (21, 25) bekennt ausdrücklich, daß vieles in seinem Evangelium nicht verzeichnet sei; kein Evangelist, kein Apostel sagt von seinen Briefen aus, daß aus ihnen allein der ganze Glaube zu schöpfen sei. Auch in den Evangelien fehlen manche Reden Jesu (Act 20, 35: Beatius est magis dare quam accipere. Constit. Apost. 2, 36: *γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι.* Socrates, Hist. eccl. 3, 16). Daß aber durch Gottes Fügung ohne und selbst gegen den Willen der heiligen Schriftsteller sie dennoch den Gesamtinhalt der göttlichen Offenbarung dargestellt hätten, ist noch weniger zu beweisen.

Nach jüdischer Anschauung ist die Thora verschlossen; von den Weisen empfängt das Volk den Sinn der Thora, diese allein genügt nicht zur religiösen Unterweisung. Aber auch der Gelehrte hat außer der Schrift noch die Mischna und Gemara notwendig; der Sinn der göttlichen Gesetze wird in der Halacha, jener der geschichtlichen und prophetischen Abschnitte in der Haggada erklärt und fortgepflanzt (תורה שבעל פה, gegenüber dem geschriebenen Gesetz תורה שבכתב); die Überlieferung hat ihre Quelle unmittelbar von Gott, der sie dem Moses mündlich mitteilte. Organ der Überlieferung war das Synedrium. Der gesamte Stoff der Überlieferung hieß מדרש. Das mündliche Gesetz heißt משנה, als erklärende Wiederholung des schriftlichen. Da die Thora bei den völlig geänderten späteren Verhältnissen der Juden nicht unmittelbar im Leben verwirklicht werden konnte, so gewann das mündliche Gesetz einen höheren Wert und bildet den wichtigsten Gegenstand des Unterrichts. Vgl. J. Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie, Leipzig 1880, 100 ff.

2. Was so von vornherein ein Präjudiz bildet für die Tradition, sprechen die heiligen Schriftsteller ausdrücklich aus. 1 Cor 11, 2: Laudo autem vos, fratres, quod per omnia mei memores estis; et sicut tradidi vobis, praecepta mea tenetis *(καθὼς παρέδωκα ὑμῖν, τὰς παραδόσεις κατέχετε)*. Ebd. 23: Ego enim accepi a Domino, quod et tradidi vobis, quoniam Dominus Iesus, in qua nocte tradebatur, accepit panem usw. (hier die Rede von dogmatischer Tradition, Einsetzung des Abendmahls). 2 Thess 2, 14: Itaque fratres, state et tenete traditiones, quas didicistis, sive per sermonem, sive per epistolam nostram (die Tradition steht sonach in gleicher Linie mit der Schrift). Ebd. 3, 6: ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate, et non secundum traditionem, quam acceperunt a nobis. 1 Tim 6, 20 21: O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae, quam quidam promittentes circa fidem exciderunt. Vgl. 2 Tim 1, 13 f: Formam *(ὑποτύπωσιν)* habe sanorum verborum, quae a me audisti in fide et in dilectione in Christo Iesu. Bonum depositum custodi per Spiritum Sanctum.... Ebd. 2, 1 f: Tu ergo ... confortare in gratia, quae est in Christo Iesu; et quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere. So ist für Timotheus die Tradition die Art und Weise, durch welche er den Glauben selbst empfing und andern mitteilen sollte. Paulus, der den zweiten Brief an Timotheus in der zweiten römischen Gefangenschaft schrieb, hatte den größten Teil des Neuen Testamentes vor sich; dennoch bezeichnet er die Tradition als das Organ der Glaubensverkündigung. 2 Io 12: nolui per chartam et atramentum ... os ad os loqui (vgl. 3 Io 13).

3. So ergibt sich die Bedeutung und Stellung der Tradition in der Ökonomie des Heils. Bei dem Apostolat und seinem Erben, dem Episkopat, ist der von Christus geoffenbarte Glaube hinterlegt; er bezeugt, lehrt und entscheidet in Glaubensfragen, getragen von dem Beistande des Heiligen Geistes, und bewahrt so das Glaubensgut bis ans Ende der Tage. In diesem Sinne ist schon Ignatius zu verstehen, wenn er (Ad Smyrn. c. 8) erklärt: *μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν*, und wenn er (Ad Trall. c. 3) mit Bezug auf die kirchlichen Amtsinhaber sagt: *χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται*. Vgl. Iren., Adv. haer. 3, 3, 1: Traditionem itaque Apostolorum in toto mundo manifestatam

in omni Ecclesia adest respicere omnibus, qui vera velint videre, et habemus enumerare eos, qui ab Apostolis instituti sunt Episcopi et successores eorum usque ad nos. Vincent. Lirin., Commonit. c. 22: Quid est depositum? Id est, quod tibi creditum est, non quod a te inventum; quod accepisti, non quod excogitasti; rem non ingenii, sed doctrinae; non usurpationis privatae, sed publicae traditionis; rem ad te perductam, non a te prolatam; in qua non auctor debes esse, sed custos; non institutor, sed sectator; non ducens, sed sequens . . . catholicae fidei talentum inviolatum illibatumque conserva. So bilden die beiden Momente, der überlieferte Glaubensinhalt und die Art und Weise seiner Überlieferung durch das kirchliche Lehramt unter dem Beistande des Heiligen Geistes, den vollen Begriff der Tradition. Sie heißt daher: sensus Christi (*νοῦς κυρίου*, 1 Cor 2, 16), *ἐν γνώμῃ θεοῦ (καὶ Χριστοῦ)* (Ignat., Ad Eph. c. 3), veritatis praedicatio (Iren. a. a. O. 3, 3, 4), regula veritatis immobilis (ebd. 1, 9, 4; 3, 2, 1), regula fidei (Tertull., De velandis virginibus c. 1; Adv. Praxeam c. 2 3; De praescript. haeret. c. 37), *κανὼν τῆς ἐκκλησίας* (Clem. Alex., Strom. 6, 11 15. Origen., De principibus 4, 9), fidei regula, regula sanitatis, pietatis (August., De doctrina christ. 3, 2; In Ioan. tract. 18, 1; De Genesi ad lit. 1, 21), ecclesiastici et catholici sensus norma (Vincent. Lirin. a. a. O. c. 2).

4. Unter den apostolischen Vätern bezeugt mit Ignatius Polykarpus das Traditionsprinzip (Ad Philipp. c. 7): *Ἀπολιπόντες τὴν ματαιότητα τῶν πολλῶν καὶ τὰς ψευδοδιδασκαλίας ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον ἐπιστρέψωμεν.* Von ihm berichtet Irenäus (a. a. O. 3, 3, 4): Multos haereticos convertit in Ecclesiam Dei, unam et solam hanc veritatem annuntians ab Apostolis percepisse se, quam et Ecclesiae tradidit. Unter den Antignostikern führen besonders Klemens von Alexandrien (Strom. 7, 17 18) und Irenäus den Beweis aus der Tradition.

Die Anhänger Valentins verwarfen den Schriftbeweis und beriefen sich auf die Tradition. Vgl. Iren. a. a. O. 3, 2, 2: Cum autem ad eam iterum traditionem, quae est ab Apostolis, quae per successiones presbyterorum in Ecclesiis custoditur, provocamus eos, adversantur traditioni dicentes, se non solum presbyteris, sed etiam Apostolis exsistentes sapientiores sinceram invenisse veritatem. . . . Evenit itaque, neque Scripturis iam, neque Traditioni eos consentire. Ebd. 3, 3, 1: Traditionem itaque Apostolorum in toto mundo manifestatam in omni Ecclesia adest respicere omnibus, qui vera velint videre, et habemus enumerare eos, qui ab Apostolis instituti sunt Episcopi et successores eorum usque ad nos. . . . Ebd. 2: Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus Apostolis Petro et Paulo Romae fundatae Ecclesiae eam, quam habet ab Apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successiones Episcoporum usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos, qui quoquo modo . . . colligunt . . . in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae est ab Apostolis traditio. . . . Ebd. 3: Hac ordinatione et successione ea, quae est ab Apostolis in Ecclesia traditio et veritatis praeconatio pervenit usque ad nos. . . . Ebd. 3, 4, 1: Tantae igitur ostensiones cum sint, non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem quam facile est ab Ecclesia sumere, cum Apostoli, quasi in depositorium dives, plenissime

in eam contulerint omnia, quae sint veritatis, uti omnis qui velit, sumat ex ea potum vitae. . . . Propter quod oportet devitare quidem illos; quae autem sunt Ecclesiae cum summa diligentia diligere et apprehendere veritatis traditionem. Quid enim? Et si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere Ecclesias, . . . et ab eis de praesenti quaestione sumere, quod certum et re liquidum est? Ebd. 3, 5, 1: Traditione igitur . . . sic se habente in Ecclesia et permanente apud nos, revertamur ad eam, quae est in Scripturis ostensionem . . . ostendentes etc. Hierauf folgt die Hinweisung auf jene Völker, welche ohne Tinte und Papier veterem traditionem diligenter custodientes den katholischen Glauben bewahren.

Hieraus ergibt sich: a) Nach Irenäus bildet die Tradition eine zweite, selbständige Glaubensregel außer der Schrift; b) diese ist das primäre, ordentliche, allgemeine Medium der Glaubensmitteilung; c) sie ist ausgesprochen durch das kirchliche Lehramt, repräsentiert in den Bischöfen, d) und bildet das Kriterium zur Beurteilung der wahren katholischen Lehre.

Tertullian erwähnt (De praescript. haeret. c. 15 f) an verschiedenen Stellen die Tradition, welche die Häretiker widerlegt, und durch welche wir den Kanon wie die Auslegung der Heiligen Schrift empfangen. De corona militis c. 3: Quomodo usurpari quid potest, si traditum prius non est? Etiam in traditionis obtentu exigenda est, inquis, auctoritas scripta. Ergo quaeramus, an et traditio nisi scripta non debeat recipi. Folgen nun teils dogmatische teils disziplinäre Gegenstände, welche auf der Tradition beruhen. . . . Ter mergitamur. . . . Oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus. . . . Harum et aliarum eiusmodi disciplinarum, si legem expostules scripturarum, nullam invenies; traditio tibi praetenditur auctrix, consuetudo confirmatrix et fides observatrix. Rationem traditioni et consuetudini et fidei patrocinaturam aut ipse perspicies aut ab aliquo, qui perspexit, disces. Interim nonnullam esse credes, cui debeatur obsequium. Die Meinung Hugo Kochs (Cyprian und der römische Primat, Leipzig 1910, 135), Cyprian habe keine Tradition als Glaubensquelle neben der Heiligen Schrift angenommen, wird durch das Verhalten des afrikanischen Bischofs selbst widerlegt, der in Kult und Lehre einen Inhalt festhielt, welcher über die Darbietung der Heiligen Schrift hinausging und prinzipiell sich an das anschloß, quod a Christo et ab Apostolis traditum est (Ep. 75).

Von den Antimonarchianern weist Athanasius beständig auf die Tradition hin. Die Kanones und Verordnungen *ἐκ τῶν πατέρων ἡμῶν καλῶς καὶ βεβαίως παρεδόθησαν* (Ep. encycl. ad episc. n. 1); ebenso Apol. c. Arianos n. 37: *διδασκαλίαν, τὴν παρὰ τῶν πατέρων αὐτοῖς παραδοθεῖσαν*; Ep. ad episc. Aegyptiae et Libyae c. 8: *τὴν ἐκ πατέρων πίστιν;* C. Arian. orat. 1, n. 8; Ep. 1, 28 ad Serap.; Ep. ad Epict. n. 3. Es genügt, den Häretikern zu sagen: *οὐδὲ ταῦτα οἱ πατέρες ἐφρόνησαν* (Ep. ad Adelph. n. 6). Basil., Ep. 140, 2: *ἅπερ παρὰ τῶν πατέρων δεδιδάγμεθα. ταῦτα τοῖς ἐρωτῶσιν ἡμᾶς διαγγέλλομεν.* Er legt ausdrücklich der Tradition dasselbe Ansehen bei wie der Heiligen Schrift (De Spiritu Sancto 27, 66): *ἅπερ ἀμφότερα* (Schrift und Überlieferung) *τὴν αὐτὴν ἰσχὺν ἔχει πρὸς τὴν εὐσέβειαν.* Er führt zur Bestätigung verschiedene teils rein disziplinä-

näre, teils der dogmatischen Disziplin angehörende Übungen in der Kirche auf und begründet die Tradition dadurch, daß sie als nicht geschrieben den Heiden und Katechumenen verborgen blieb (a. a. O.). Gregor. Nyss., C. Eunom. l. 4 (Migne, P. gr. 45, 653): *Ἀρκεῖ γὰρ εἰς ἀπόδειξιν τοῦ ἡμετέρου λόγου, τὸ ἔχειν πατρόθεν ἥκουσαν πρὸς ἡμᾶς τὴν παράδοσιν, οἷόν τινα κλῆρον δι' ἀκολουθίας ἐκ τῶν ἀποστόλων διὰ τῶν ἐφεξῆς ἁγίων παραπεμφθέντα.* Epiph., Haer. 61, 6: *Δεῖ δὲ καὶ παραδόσει κεχρῆσθαι, οὐ γὰρ πάντα ἀπὸ τῆς θείας γραφῆς δύναται λαμβάνεσθαι· διὰ τὰ μὲν ἐν γραφαῖς, τὰ δὲ ἐν παραδόσει παρέδωκαν οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι.* Ebd. 75, 9: *Ἀναγκαίως ἡ ἐκκλησία τοῦτο ἐπιτελεῖ, παράδοσιν λαβοῦσα παρὰ πατέρων* usw. Cyrill von Alexandria (Hom. paschal. 8, 1) mahnt zu bewahren *τῆς ἐκκλησίας τὴν παράδοσιν καθάπερ τι κειμήλιον ἐν τοῖς τῆς καρδίας ταμιείοις ἐντίθεις;* er beruft sich dem Nestorius gegenüber (C. Nestor. 2, 1) auf *τῶν τῆς ἐκκλησίας διδασκάλων . . . τὸν τρόπον*, will nur befolgen (De recta fide n. 17) *καὶ ἐξ αὐτῶν τῶν ἁγίων ἀποστόλων διήκουσαν εἰς ἡμᾶς παράδοσιν.* Das Dogma der Gottesmutterschaft Marias (Ep. 1, 3) sowie die Bestimmungen des Nicänums stammen von den Vätern her (Ep. 17 39 [Schluß]). Die Tradition ist für Gregor von Nazianz die *βασιλικὴ ὁδός* (Or. 31, 12; 32, 27). Joh. Chrysostomus (In 2 Thess. hom. 4, 2): Hieraus ist zu ersehen, daß die Apostel nicht alles brieflich überliefert haben, sondern vieles auch mündlich *(ἀγράφως)*, und auch dieses ist zu glauben . . . *παράδοσίς ἐστι, μηδὲν πλέον ζήτει* (In 2 Tim. hom. 3, 1): *Οὐ διὰ γραμμάτων μόνον τὰ πρακτέα ὑπετίθετο τῷ μαθητῇ, ἀλλ' ἤδη καὶ διὰ ῥημάτων· πολλὰ γὰρ αὐτῷ καὶ ἀγράφως παρέδωκαν.* Die Tradition betont besonders Augustinus (Sermo 172, 2) bezüglich des Gebetes für Verstorbene: Hoc enim a patribus traditum, universa observat Ecclesia (vgl. Sermo 159, 1). Die Gültigkeit der Ketzertaufe wird durch die Tradition begründet (De baptismo c. Donatistas 2, 7 [12]): Quam consuetudinem credo ex apostolica traditione venientem; sicut multa, quae non inveniuntur in litteris eorum [Apostolorum] neque in conciliis posteriorum, et tamen, quia per universam custodiuntur Ecclesiam, non nisi ab ipsis tradita et commendata dicuntur. Vgl. ebd. 4, 23 (30); 5, 23. Hieronymus (Adv. Luciferanos n. 3): Nam et multa alia quae per traditionem in Ecclesia observantur, auctoritatem scriptae legis usurpaverunt. Petrus Chrysologus (Sermo 60): Fidem, quam credimus et docemus non atramento, sed spiritu, commendamus pectori, non chartae, damus memoriae, non libro; vgl. Sermo 62. In der Tradition finden die Väter die letzten Entscheidungsgründe für alle das Dogma und die Liturgie betreffenden Fragen (Iren. a. a. O. 3, 4. Basil., De Spiritu Sancto 27, 66 f. Tertull., De corona militis c. 3); sie bildet das Fundament des Glaubens an Christus (Basil. a. a. O. 10, 26; 27, 67) und an die Trinität (Basil. a. a. O.; Adv. Eunom. 1, 4 5. Gregor. Naz., Orat. 31, 12 23) und bezeugt den Kanon der Heiligen Schrift (Tertull., De praescript. haeret. c. 37. Euseb., Hist. eccl. 3, 25. Hieron., Ep. ad Damasum. August., C. Faustum 33, 6 9; 28, 2. Origen. bei Euseb. a. a. O. 6, 25). Die Literatur der altarmenischen

Kirche bewahrt lebhafte Zeugnisse für den Glauben an die Tradition als Glaubensquelle; vgl. Katholik 1898, I 323 und S. Weber, Die katholische Kirche in Armenien, Freiburg i. Br. 1903, 216 330 516 ff.

5. Dem entsprach die Handlungsweise der Kirche. Die Regel des heiligen Papstes Stephanus im Streite über die Ketzertaufe gegenüber subjektiven Schriftdeutungen war maßgebend für alle spätere Zeit: Nihil innovetur, nisi quod traditum est (Cyprian., Ep. 74, 1 ad Pompeium). In allen Konzilien wurden die Neuerungen auf Grund der von den Vätern ererbten Tradition abgewiesen. Vincent. Lirin., Commonit. c. 23: Hoc inquam semper, nec quidquam praeterea, haereticorum novitatibus excitata, conciliorum suorum decretis perfecit Ecclesia, nisi ut, quod prius a maioribus sola traditione susceperat, hoc deinde posteris etiam per Scripturae chirographum consignaret, magnam rerum summam paucis litteris comprehendendo, et plerumque propter intelligentiae lucem, non novum fidei sensum novae appellationis proprietate signando. Nach dem Zeugnis von Athanasius (Ad Afros n. 6 9), Theodoret (Hist. eccl. 1, 7) und Cyrill von Alexandria (a. a. O.) verwarf die Synode von Nizäa auf Grund der Tradition die arianische Lehre; auf der Synode von Ephesus war die Tradition der Väter maßgebend, wie die Briefe Cyrills an Nestorius, Papst Cölestins an Nestorius und die Verhandlungen selbst (Mansi, S. Concil. coll. IV 1026 1086 1138 1210; V 1 ff) beweisen; vgl. Hefele, Konziliengeschichte II^2 178 ff 208. Das dem Konzil von Chalzedon vorausgehende Schreiben des Papstes Leo an Flavian enthält eine Darlegung des Dogmas von der Inkarnation auf Grund der Väter; auch das fünfte Konzil beruft sich in seiner Entscheidung neben der Heiligen Schrift auf die Aussprüche der Väter. Die zweite Synode von Nizäa will alle Traditionen, sowohl die geschriebenen wie die ungeschriebenen, unverletzt bewahren (Mansi a. a. O. XIII 410).

6. Das Prinzip der Überlieferung anerkannten auch die Häretiker, indem sie entweder geheime und falsche Traditionen geltend zu machen suchten (Gnostiker) oder die kirchlichen in ihrem Sinne auslegten (Arianer).

Ausführlich behandelte Vinzentius von Lerin a. a. O. das Verhältnis der Tradition zur Heiligen Schrift und beider zur Kirche. Nach ihm wird der Häresie gegenüber der Glaube auf zweifache Weise befestigt: durch die Autorität des göttlichen Gesetzes (Schrift) und die Tradition der Väter (Praef. c. 1); letztere dient dazu, namentlich bei der Dunkelheit (c. 29) und dem Mißbrauch der Heiligen Schrift durch die Häretiker, die ecclesiastici et catholici sensus norma herzustellen (c. 2 25). Aber nicht jede beliebige Tradition ist ihm Glaubensquelle, so wenig als ein beliebiges apokryphes Buch, das als Werk des Apostels ausgegeben wird. Wie für die Heilige Schrift, so ist auch für die Tradition die Kirche die Richterin.

II. Die Existenz von Traditionen, d. i. nur durch Überlieferung ohne das Zeugnis der Heiligen Schrift in der Kirche festgehaltener Glaubenssätze und dogmatischer Disziplinen beweist:

a) die Lehre von der Inspiration und dem Kanon der Heiligen Schrift; b) die Lehre von der Gültigkeit der Ketzertaufe; c) die Lehre von der Rechtmäßigkeit und Gültigkeit der Kindertaufe; d) die Lehre

von der gültigen Taufformel; e) die Abrogation des Gesetzes der Enthaltung vom Blute und Erstickten (Act 15, 29), des Gesetzes der Sonntagsfeier statt des Sabbats usf.

1. Eusebius (Hist. eccl. 6, 12), Origenes (a. a. O.), Augustinus (C. ep. Manichaei, quam dicunt fundamenti c. 4 [5]) u. a. erkennen nur in der Tradition der Kirche die Bürgschaft für den Kanon der Heiligen Schrift. Bezüglich der Ketzertaufe sagt Augustinus (De unitate Eccl. c. 22 [63]): Hic forte dicis, lege mihi, quemadmodum Christus suscipi iusserit eos, qui ab haereticis transire ad Ecclesiam volunt. Hoc aperte atque evidenter neque ego lego neque tu. ... Cum hoc nusquam legatur, credendum est testimonio Ecclesiae, quam veracem esse Christus testatus est. De baptismo 5, c. 23: Apostoli nihil quidem exinde praeceperunt (in der Heiligen Schrift); sed consuetudo illa, quae opponebatur Cypriano, ab eorum traditione exordium sumpsisse credenda est, sicut sunt multa, quae universa tenet Ecclesia, et ob hoc ab Apostolis praecepta bene creduntur, quamquam scripta non reperiantur. Vgl. ebd. 2, 7; 4, 6; C. Crescon. 1, 33. Hieron., C. Luciferanos 23, 26. Bezüglich der Kindertaufe Origen., In Rom. 5, 9: Ecclesia ab Apostolis traditionem accepit, etiam parvulis baptismum dari. Vgl. Hom. 8, 3 in Lev. August., De peccatorum meritis et remissione 1, 26): Parvulos baptizandos esse concedunt (die Pelagianer), qui contra auctoritatem universae Ecclesiae procul dubio per Dominum et Apostolos traditam venire non possunt. Vgl. ebd. 3, 2; De Genesi ad lit. 10, 23; Sermo (294, 14) 176, 2 und sein allgemeiner Grundsatz De baptismo 4, c. 24. Iren., Adv. haer. 2, 22, 5. Den Beweis für die verschiedenen dogmatisch-disziplinären Traditionen (Taufgelöbnis, dreimaliges Untertauchen, Kreuzzeichen usf.) bei Tertull., De corona militis c. 3 4, und Basil., De Spiritu Sancto c. 27 (Konsekrationsform, Segnung des Weihwassers und Öles usf.).

Biedermann, Christl. Dogmatik I², Berlin 1884, 350 (§ 185, 4): „Es war innerlich unmöglich, diesen Grundsatz (‚die Schrift allein') vollständig durchzuführen. Die Tradition faßt doch die ganze kirchliche Entwicklung des Christentums in sich.... Die beiden protestantischen Konfessionen gingen in der Anerkennung der Tradition tatsächlich weiter, als ihr Grundsatz aussprach. Nicht nur nahmen sie aus derselben dogmatische Lehrbestimmungen der alten Kirche, ... sondern — die Hauptsache — der Kanon der Heiligen Schrift selbst, auf den sie hinter die Tradition zurückgingen, war ja auch ein Produkt derselben." Möhler, Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten², Mainz 1835, 482: „Nehmet die katholische Kirche auch nur im Gedanken aus der Geschichte des Christentums hinweg, und fragt euch, was ihr alsdann vom Christentum noch wisset."

2. So erscheint in der Ökonomie des Neuen Bundes wie in jener des Alten die Tradition als Medium des Besitzes göttlich geoffenbarter Lehren und Übungen; in dieser war bis Moses die Tradition die einzige Quelle des Glaubens, und nach Moses die Hüterin der Schrift selbst wie ihres Verständnisses, repräsentiert besonders durch die Propheten (Ios. Flavius, C. Apionem 1, 8),

sowie denn auch die Juden vor Christus neben dem geschriebenen Gesetze (תורה שבכתב) ein mündliches Gesetz (תורה שבעל פה) anerkannten, das gar nicht geschrieben werden durfte (Halachoth Olam I, c. 1). Hieraus entstand später (Ende des 2. Jahrhunderts) der Talmud (vgl. oben S. 410 u. 670). Christus (Mt 15, 3. Mc 7, 8) verwirft nur die falschen menschlichen Überlieferungen, welche gegen den Geist des Gesetzes geltend gemacht werden, nicht aber die Überlieferung überhaupt (Act 6, 14. Gal 1, 14). Er rügte die Verkehrtheiten einzelner, vielleicht auch ganzer Schulen; davon war aber die herrschende Lehre unabhängig, welche in den Reden und Voraussetzungen Christi und der Apostel ihre Bestätigung fand. Was über Auferstehung, Paradies, Gehenna geglaubt wurde, floß großenteils aus der Tradition, ebenso manches über die Engel und gefallenen Geister. Vgl. Hebr 9, 4. Gal 4, 26. Hebr 11, 10. 2 Tim 3, 8. 2 Petr 2, 4. Iud 6.

III. Wenn auch die Traditionen in der Kirche nicht in gleicher Weise wie die Lehren der Heiligen Schrift unter Eingebung des Heiligen Geistes niedergeschrieben wurden, so ist doch deren Integrität nicht weniger gewährleistet dadurch,

a) daß sie schon in den ersten Jahrhunderten in den Verhandlungen der Synoden, den Werken der heiligen Väter, den liturgischen Büchern usf. schriftlich niedergelegt worden sind; b) daß die Neuerungen der Häresien sich ihr gegenüberstellten, was eine genauere Prüfung der in der Kirche lebenden Tradition nötig machte; c) daß ferner der öffentliche, allgemeine Glaube sowie die unausgesetzte Übung und Betätigung desselben eine stete Erneuerung und Überwachung der Tradition bildete, welche zur sichern Erkenntnis und alsbaldigen Verwerfung jeder abweichenden Meinung führte; d) endlich dadurch, daß amtliche Organe in Ausübung von Christus selbst eingesetzter Ämter mit der vollen Ausrüstung der dazu nötigen Gewalten und in organischer Einheit unter Oberleitung des Primates die Tradition überwachten und ihre Verkündigung und Anwendung betrieben.

Die Unklarheiten, welche in Hinsicht auf Inhalt und Träger der Tradition in der Kirche sich beobachten lassen (vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III[4] 84 ff) sind keine Einwände gegen sie als Glaubensquelle, da dieselben nur Mängel des Bewußtseins einzelner oder einzelner Gruppen, nicht der Gesamttradition selber sind.

Die Sorge des kirchlichen Lehramtes für Reinerhaltung der Tradition bei Augustinus (De baptismo 5, 22). Die Ansicht des Cyprian und seiner Anhänger sei dem Bekenntnis der Gesamtkirche keineswegs vorzuziehen, cuius se illi membra esse gaudebant et unde se neque ipsi praeciderunt neque diversa sentientes praecidi passi sunt, donec aliquando in Domini voluntate per plenarium Concilium licet post multos annos quid esset rectius eluceret, non aliqua novitate instituta, sed antiquitate roborata. Iren. a. a. O. 3, 4, 1: Nonne oporteret in antiquissimas re-

currere Ecclesias . . . et ab eis de praesenti quaestione sumere, quod certum et re liquidum est? Vgl. ebd. 4, 26. Optat. Milev., De schismate Donatist. 2, 3. August., Ep. 53, 2. Tertull., De praescript. haeret. c. 21: Quid praedicaverint Apostoli; non aliter probari debere . . . nisi per easdem Ecclesias, quas ipsi Apostoli condiderunt; die Bischöfe dieser Kirchen sind (c. 32) apostolici seminis traduces. Ihnen kommt es zu, zu überliefern (De carne Christi c. 2): Quod traditum erat, id erat verum, ut ab iis traditum, quorum fuit tradere. Vincent. Lirin., Commonit. c. 29: [Concilium Ephesinum,] cum de sanciendis fidei regulis disceptaretur, . . . universis sacerdotibus, qui illo ducenti fere numero convenerunt, hoc catholicissimum, fidelissimum atque optimum factu visum est, ut in medium sanctorum patrum sententiae proferrentur, quorum alios martyres, alios confessores, omnes vero catholicos sacerdotes fuisse et permansisse constaret; ut scilicet rite atque sollemniter ex eorum consensu atque decreto antiqui dogmatis religio confirmaretur et profanae novitatis blasphemia condemnaretur.

§ 35. Kriterien für Erkenntnis der echten Überlieferung.

Bellarm., Disputationes de controversiis christ. fidei I, controv. 1 de verbo Dei, l. 4, c. 9. M. Canus, De locis theol. l. 3, c. 4. Kilber, Theologia Wirceburg. I: Principia theol. 74 f.

I. Da die christliche Offenbarungslehre den mit dem Lehramt betrauten Organen als Depositum anvertraut wurde, so ist die Bewahrung der echten Tradition Sache des Lehramtes. Demselben steht daher in seinen verschiedenen Betätigungsformen das Urteil zu über die Echtheit und den Inhalt einer Tradition über die Glaubens- und Sittenlehre. Die Verheißungen Jesu garantieren dem Christen, daß das Lehramt hierbei vom Heiligen Geiste geleitet wird. (Für das gläubige Bewußtsein bestätigt die kirchliche Lehre die Unfehlbarkeit des Lehramtes bei amtlicher, allgemein entscheidender Beurteilung dieser Frage.)

1. Vgl. 2 Tim 2, 2: Quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus. Iren., Adv. haer. 3, 4, 1. Tertull., De praescript. haeret. c. 32: Hoc enim modo ecclesiae Apostolicae census suos deferunt, sicut Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Ioanne collocatum refert, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum itidem. Perinde ubique et ceterae exhibent, quos ab Apostolis in episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant. So ist der Kirchenvorsteher, namentlich jener der apostolischen Kirchen, Organ der Tradition, in letzter Entscheidung der Vorsteher der römischen Kirche (c. 36: quorum fuit tradere), und wie alle Kirchen nur eine Kirche bilden (c. 20: una omnes), so ist auch die Tradition der Apostelkirchen nur eine (vgl. Iren. a. a. O. 3, 3), ganz besonders aber jene der römischen Kirche, in welche die Apostel Petrus und Paulus mit ihrem Blute totam doctrinam (c. 36) ausgossen. Letzte Garantie der Wahrheit ist der Heilige Geist. Tertull.

a. a. O. c. 28: Age nunc omnes (ecclesiae) erraverint, deceptus sit et Apostolus de testimonio reddendo; nullam respexerit Spiritus Sanctus, ut eam in veritatem deduceret, ad hoc missus a Christo, ad hoc postulatus a Patre, ut esset doctor veritatis; neglexerit officium et villicus, Christi vicarius sinens Ecclesias aliter interim intelligere, aliter credere, quod ipse per Apostolos praedicabat. So bildet allerdings auch der gemeinsame Glaube der Gesamtkirche ein Kriterium der echten Tradition, aber nur in Abhängigkeit und Einheit mit dem kirchlichen Lehramt, nicht in selbständiger Weise — öffentliche Meinung, Wissenschaft — in demokratischer Auffassung. Das kirchliche Lehramt ist Organ Christi, nicht Organ und Repräsentant der Gemeinde.

2. Die Berechtigung des kirchlichen Lehramtes zur Entscheidung über die Tradition schließt es nicht aus, daß auch wissenschaftlich der Bestand einer Lehre in der Tradition festgestellt werde. Vielmehr wird der Tatbestand einer solchen Tradition in der Vergangenheit wissenschaftlich in den meisten Fällen nachweisbar sein. Gemäß der göttlichen Sendung des Lehramtes muß aber der Widerspruch eines auf wissenschaftlichem Wege gesuchten Ergebnisses zur Feststellung als Zeichen gelten, daß die wissenschaftliche Untersuchung geirrt hat.

3. Somit ergibt sich auch für das vernünftige Denken die volle Berechtigung der lehramtlichen Bestimmungen über die Grenzen der wissenschaftlichen Autorität in Hinsicht auf die Feststellung der Tradition, wie sie vorliegen in Prop. 30 damn. ab Alexandro VIII.: Ubi quis invenerit doctrinam in Augustino clare fundatam, illam absolute potest tenere et docere, non respiciendo ad ullam Pontificis bullam (Denz. n. 1320). Vgl. Viva, Damnatae Theses ab Alexandro VIII. . . . ad theolog. trutinam revocatae Pars III, Francof. 1711, 213 f. Pius IX. d. 28. Oct. 1870: ut ipsa dogmatis definitio haberi debeat per se sola sufficiens, certissima et omnibus fidelibus accommodata demonstratio, doctrinam definitam contineri in deposito revelationis scriptae vel traditae. Motuproprio Pius' X. Sacrorum antistitum, 1. Sept. 1910 (Modernisteneid): Sententiam praeterea illorum reicio, qui tenent, doctori disciplinae historicae theologicae tradendae aut iis de rebus scribenti seponendam prius esse opinionem ante conceptam sive de supernaturali origine catholicae traditionis, sive de promissa divinitus ope ad perennem conservationem uniuscuiusque revelati veri; deinde scripta Patrum singulorum interpretanda solis scientiae principiis, sacra qualibet auctoritate seclusa eaque iudicii libertate, qua profana quaevis monumenta solent investigari (Denz. n. 2146). Nach Natur und Beschaffenheit der Quellen, aus denen die Tradition fließt, ist die endgültige Entscheidung über ihren Inhalt durch das kirchliche Lehramt in einem gewissen Sinne noch mehr ein Bedürfnis als für den Sinn der Schrift; darum ist es wohl wahr, die Heilige Schrift ist durch die Tradition zu erklären, aber die Tradition selbst bedarf einer Erklärung, da bis zur Häresie des Protestantismus alle Häresien und nach jenem der Jansenismus sich auf eine falsche oder falsch gedeutete Tradition stützten.

II. Für Prüfung der Traditionen und Unterscheidung der echten von den falschen gelten folgende Regeln:

A. Bezüglich der dogmatischen Tradition:

a) Eine Lehre, welche die Gesamtkirche als Glaubenssatz festhält, kann nur echte Tradition sein. b) Eine Lehre, welche die Kirche zu jeder Zeit festgehalten hat, kann ebenfalls nur echte Tradition sein. c) Eine dogmatische Disziplin, welche nicht natürlich instituiert sein kann und von der Gesamtkirche beobachtet wird, stammt von Christus und den Aposteln. d) Eine Lehre, welche alle oder die meisten Väter und Kirchenlehrer in oder außer dem Konzil im Angesicht der Kirche als göttliche Tradition bezeichnen, während sie die entgegengesetzte Behauptung als häretische verwerfen, kann nur echte Tradition sein. e) Auch die Tradition einer Partikularkirche, wenn diese eine apostolische ist (Rom), welche in der ununterbrochenen Reihe ihrer Bischöfe bis zu ihrem Gründer hinaufreicht, ist eine echte.

B. Bezüglich der apostolischen Tradition:

a) Wenn eine Übung, obgleich sie durch das kirchliche Vorsteheramt eingeführt werden konnte, nachweisbar weder durch ein Konzil noch durch den römischen Papst eingeführt worden ist, überall aber und seit unvordenklichen Zeiten sich findet, so ist sie als apostolische Institution zu bezeichnen. b) Wenn eine Übung von den Vätern allgemein als apostolische bezeichnet wird, so ist dieser ihr Ausspruch für den apostolischen Charakter derselben maßgebend.

C. Bezüglich einer rein kirchlichen Tradition:

Sie ist diese, wenn die Natur der Übung selbst eine spätere Zeit voraussetzt, oder der Zeitpunkt der Einführung angegeben werden kann, oder nur eine partikuläre Kirche diese Übung hat.

1. Bellarmin (a. a. O. l. 4, c. 9) gibt fünf Wege an, auf welchen man zur Erkenntnis wahrer Überlieferung gelangt: Quando Ecclesia universa aliquid tamquam fidei dogma amplectitur. . . . Quando universa Ecclesia aliquid servat, quod nemo constituere potuit nisi Deus. . . . Id quod in ecclesia universa et omnibus retro temporibus servatum est, merito ab Apostolis creditur institutum. . . . Cum omnes doctores Catholici communi consensu docent aliquid ex Apostolica traditione descendere. . . . Id [tandem] sine dubio credendum est ex Apostolica traditione descendere, quod pro tali habetur in illis Ecclesiis, ubi est integra et continuata ab Apostolis successio. Die Regeln des Melchior Canus und Alfons von Liguori stimmen im wesentlichen hiermit überein. Über den sachgemäßen Gang des Traditionsbeweises s. A. M. Weiß, Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart II, Freiburg i. Br. 1911, 203 ff.

2. Zu A. a) vgl. Iren. a. a. O. 3, 2. Tertull., De praescript. haeret. c. 28. August., De baptismo 2, 2. Hieron., Ad Vigil. ep. 61. Vincent. Lirin., Commonit. c. 2: Sequemur universalitatem ... si hanc fidem veram esse fateamur, quam tota in orbe terrarum confitetur Ecclesia. b) August. a. a. O. 2, 7; De Genesi ad lit. 10, 23. Vincent. Lirin. a. a. O. c. 2. c) Leo I., Ep. 13 ad Aug. Hieron., Ep. ad Pammach. 48, 15. d) Iren. a. a. O. 3, 3. Tertull. a. a. O. c. 36.

Zu B. a) August., De baptismo 3, 7; 4, 24. b) Tertull., De corona militis c. 3 4. Basil., De Spiritu Sancto c. 27.

Zu C. Vincent. Lirin. a. a. O. c. 20—22 28.

Zur Beurteilung der Verläßlichkeit dieser Kriterien vgl. S. Weber, Christl. Apologetik § 93 94.

§ 36. Quellen und Zeugen der Überlieferung.

I. Die Quellen, aus welchen von der Vernunft die als verpflichtenden Gegenstand des übernatürlichen Glaubens hinzunehmende Tradition der Kirche zu jeder Zeit erkannt wird, sind viele und verschiedene. Zu ihnen zählen wir vor allem die öffentliche Lehre der Kirche, ausgesprochen

a) in den dogmatischen Lehrentscheidungen der Päpste (definitiones dogmaticae ex cathedra); b) den Entscheidungen der allgemeinen Konzilien sowie der vom Römischen Stuhle approbierten Partikularkonzilien; c) den von beiden erlassenen Bekenntnissen und approbierten Katechismen; d) den Liturgien, vor allem der ältesten Kirchen; e) der Übung der Kirche in der öffentlichen Sakramentenspende und dem religiösen Kultus überhaupt.

1. Die Lehre der Kirche ist die stets in ihr lebende Tradition und eins mit ihr selbst. Tertull., De praescript. haeret. c. 20: [Apostoli] eandem doctrinam eiusdem fidei nationibus promulgaverunt, ac proinde Ecclesias apud unam eandemque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde Ecclesiae mutuatae sunt et cotidie mutuantur, ut Ecclesiae fiant. Was gegen die Lehre der Kirche ist, ist ebendarum falsch. Außer den eigentlichen Entscheidungen der Päpste ex cathedra bilden die übrigen Schreiben, Akte und Bestimmungen des Heiligen Stuhles ein Zeugnis für die Lehre der römischen Kirche. Wenngleich die Entscheidungen der Kongregationen (S. Officii, Indicis) als solche auf Unfehlbarkeit keinen Anspruch machen können, so sind sie doch wegen der lehramtlichen Autorität, der sie entstammen, mit Ehrfurcht aufzunehmen. Pius IX., Ep. ad Archiepisc. Monaco-Frising. d. 21. Dec. 1863: Opus esse, ut (viri catholici) se subiciant decisionibus, quae ad doctrinam pertinentes a Pontificiis Congregationibus proferuntur (Denz. n. 1684). Die Bestimmungen der Partikularkonzilien sind, auch wenn sie nicht vom Römischen

Stuhle ausdrücklich approbiert wurden, dennoch von großer Bedeutung als Zeugnisse des Glaubens für die betreffenden Länder und Zeiten. Ausdrücklich dagegen anerkannt geben sie den unfehlbaren Ausdruck der Kirchenlehre, wie das zweite Konzil von Orange (523). Über das allgemeine Konzil vgl. § 42.

2. Zu den von der Gesamtkirche anerkannten Symbolen gehört vor allem außer der Taufformel das Symbolum Apostolicum in seiner verschiedenen Fassung (Denz. n. 1 ff), das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum, das sog. Symbolum Athanasianum, Symbolum Tridentinum von Pius IV. Der Catechismus Tridentinus oder Romanus (Pius V. und Gregor XIII.) hat zwar hohe Autorität, doch nicht jene eines Symbolums; die übrigen Landeskatechismen kommen an Autorität ihm nicht gleich (vgl. S. 415). Aus der Liturgie argumentierte schon Augustinus gegen die Pelagianer (De dono perseverantiae c. 23; Ep. 217 ad Vital.), denn lex supplicandi legem statuit credendi (Zaccaria, De liturgico in rebus theol. usu s. Bibliotheca ritualis I, Romae 1776, LVIII). Ihre Beweiskraft gilt namentlich auch für die Liturgien der älteren orientalischen Sekten, als Ausdruck des von der Mutterkirche her bewahrten gemeinsamen Glaubens. Selbstverständlich haben weder sie noch die Liturgien einzelner Kirchen unbedingte Autorität. Der öffentliche, tägliche Kultus der Kirche, namentlich in Ausspendung der Sakramente, und die Erscheinung des religiösen Lebens überhaupt (Kreuzzeichen, Reliquien, Weihwasser, Bilder) stellen den Glauben der Vorzeit unzweideutig vor Augen.

Über Werke über Liturgie vgl. Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik[2] (von Eisenhofer), Freiburg i. Br. 1912.

II. Neben den Urkunden, welche den allgemeinen Glauben der Kirche öffentlich und authentisch darstellen, haben die Schriften der Väter ein großes Ansehen als Zeugen der kirchlichen Überlieferung. Als Regel für den Traditionsbeweis auf Grund der Väter gilt:

a) Das Ansehen ist nicht bei allen Vätern gleich; aber auch der, welchem das höchste Ansehen zukommt, ist, für sich allein betrachtet, nicht unfehlbar. b) Was die Väter als erbauliche Betrachtung und Anregung vortragen, steht hinter den wissenschaftlich und kirchenamtlich als Glaubens- und Sittenlehre direkt bezeugten, gelehrten und begründeten Sätzen zurück. c) Was mehrere Väter in gleicher Weise aussagen, während andere, wenn auch in Minderzahl, widersprechen, hat ein größeres Gewicht als die Aussage eines einzelnen, ist jedoch nicht unfehlbar. d) Die gemeinsame Lehre der Väter in Sachen des Glaubens und der Sitte hat das höchste Ansehen und ist unfehlbar.

1. Vor allem erscheint in den Vätern ein doppelter Charakter; sie sind Privatpersonen und Gelehrte, sowie Träger der Überlieferung in Auslegung der Heiligen Schrift, in Bezeugung der Dogmen, christlichen Moralgesetze und der kirchlichen Disziplin. Nur in der zweiten Beziehung kommen

sie für uns in Betracht; aber auch hier ist zu unterscheiden zwischen dem, was zur kirchlichen Lehre gehört, und jenen Fragen, welche salva fide in verschiedener Weise beantwortet werden können. Die Autorität der Väter anerkannte schon die alte Kirche. August., C. Iulianum Pelag. 2, 10 (34): Quod invenerunt in Ecclesia, tenuerunt; quod didicerunt, docuerunt; quod a Patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt. Ebd. c. 10 (37): Hos . . . ab Oriente et Occidente congregatos vides, non in locum, quo navigare cogantur homines, sed in librum, qui navigare possit ad homines. Quanto tibi essent isti iudices optabiliores, si teneres catholicam fidem, tanto tibi sunt terribiliores, quia oppugnas catholicam fidem. Vincent. Lirin. a. a. O. c. 33 in fin.: Necesse est proinde omnibus deinceps catholicis, qui sese Ecclesiae matris legitimos filios probare student, ut sanctae SS. Patrum fidei inhaereant, adglutinentur, immoriantur; profanas vero profanorum novitates detestentur, horrescant, insectentur, persequantur. Besonders aber erscheint die Autorität der Väter auf den Konzilien, namentlich auf dem Conc. Ephesinum, Chalcedonense (Mansi, S. Concil. coll. VII 116) und Nicaenum II. Vincent. Lirin. a. a. O. c. 29: Cum de sanciendis fidei regulis disceptaretur . . . universis Sacerdotibus ibi congregatis hoc catholicissimum, fidelissimum atque optimum factu visum est, ut in medium SS. Patrum sententiae proferrentur . . . ut scl. rite atque sollemniter ex eorum consensu atque decreto antiqui dogmatis religio confirmaretur.

2. Je größer die Heiligkeit und Gelehrsamkeit eines Vaters, desto größer sein Ansehen. August. a. a. O. 1, 6 (23): Absit, ut tu aliud saperes (als die katholische Kirche) et in ea tam praecipuus emineres; sowie auch jene vorzüglicher erscheinen, die in größerem Verkehr mit den Bischöfen ihrer Zeit lebten und dem apostolischen Zeitalter nahestanden (ebd. 1, 5). Ebenso die Vorkämpfer der Kirche in Bezug auf ein bestimmtes Dogma (Athanasius, Cyrill von Alexandria, Basilius, Augustinus), die Nachfolger auf den apostolischen Stühlen (Klemens, Ignatius, Polykarpus), jene, deren Schriften die Väter selbst hervorhoben (August., De praedestinatione Sanctorum c. 3 [7] 4 [8]; De dono perseverantiae c. 21 [55]) und sich gewissermaßen aneignen (die Briefe Leos d. Gr., die Werke Augustins über die Gnade usf). Jene Väterschriften, welche auf den Konzilien öffentliche Zustimmung fanden und als Glaubensregel angesehen wurden, haben unfehlbares Ansehen (Leo I., Ep. 28 ad Flavianum. Cyrill. Alex., Ep. 17 [3] ad Nestor.). Im übrigen bleibt falsch Prop. 30 damn. ab Alexandro VIII. (vgl. S. 678). Dies bekannte Augustinus von sich selbst (De dono persever. c. 21 [55]): Neminem velim sic amplecti omnia mea, ut me sequatur nisi in iis, in quibus me non errare perspexerit. Ad Hieronymum ep. 82 (19), c. 1 (3): Solis iis Scripturarum libris, qui iam canonici appellantur, didici hunc deferre honorem, ut nullum eorum auctorum scribendo aliquid errasse firmissime credam; alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate et doctrina polleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt; sed quia mihi, quod a vero non abhorrent, persuadere potuerunt. Vgl. De baptismo c. Donat. 2, 3 (4); C. Crescon. 2, 32 (40):

Non accipio, quod de baptizandis haereticis beatus Cyprianus sensit, quia hoc Ecclesia non accipit, pro qua beatus Cyprianus sanguinem fudit. Thom., S. th. 2, 2, q. 10, a. 12: Ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia catholica auctoritatem habet; unde magis standum est auctoritati Ecclesiae, quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cuiuscumque doctoris. Die kirchliche Approbation von Väterschriften kann ihnen ebensowenig den Charakter der Infallibilität verleihen, aber sie bietet die Garantie, daß der Verfasser in der Gemeinschaft der katholischen Kirche lebte und starb (Vincent. Lirin. a. a. O. c. 3 29. Concil. Rom. sub Gelasio I. a. 494 [Mansi a. a. O. VIII 148]. Coelestin. I., Ep. 21 bezüglich Augustinus c. 2 13 [Denz. n. 128]); sie beurkundet ferner die hervorragende Wissenschaft desselben, schließt jedoch geringere Irrtümer nicht aus (Facundus Hermian., Pro defensione trium Capitulorum 6, 5 [Migne, P. lat. 67, 678]. Viva, Damn. Theses ... ad theol. trut. revocatae Pars III, Francof. 1711, 274).

3. Der Consensus unanimis Patrum ist moralisch, nicht mathematisch zu fassen. Vincent. Lirin. a. a. O. c. 2. Es ist aber wohl zu beachten, ob sie nicht in der sub II a beschriebenen Weise an Autorität differieren und mit gleicher Sicherheit für die Lehre eintreten oder ob sie nur Vermutungen äußern und als wahrscheinlich vortragen. Augustinus führt elf Väter an (C. Iulian. Pelag. 2, 10 [33 37]), das Conc. Ephes. zwölf (Mansi a. a. O. IV 1183—1195); selbst die Aussage weniger und hervorragender Väter in einer wichtigen Glaubensfrage genügt, wenn die übrigen nicht widersprechen (Bellarm. a. a. O. I, controv. l. 4, c. 9). Vincent. Lirin. a. a. O. c. 30 (vom Konzil zu Ephesus): Quamquam multo amplior maiorum numerus adhiberi potuerit, sed necesse non fuit, quia neque multitudine testium negotii tempora occupari oportebat, et decem illos non aliud vere sensisse quam ceteros omnes collegas suos nemo dubitabat. Das Nichtwidersprechen ist einer Zustimmung gleichzuachten, wenn die Aussprache der andern Väter öffentlich in einer Form geschah, welche den andern Veranlassung geben mußte, sich zu äußern. Wo die Äußerung eines Vaters oder mehrerer Väter nur in Privatbriefen geschah, die erst später veröffentlicht wurden, wo sie in einem Werke geschah, das kaum Beachtung fand, oder wo sie nur als erbauliche Anregung oder Vermutung getan wurde, scheint dies nicht vorzuliegen. Den Grund für diese Autorität des Väterkonsenses gibt Tertullian (De praescr. haeret. c. 28): Quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum; ausführlich August., C. Iulian. Pelag. 2, 37. Conc. Nicaenum II. gegen die Ikonoklasten (Mansi a. a. O. XIII 273) bezeichnet dies als das Verbrechen derselben, daß sie „sich erheben gegen die heiligen Väter und den kirchlichen Überlieferungen widerstehen". Ihre gemeinsame Lehre ist deswegen unfehlbarer Glaubenssatz (Vincent. Lirin. a. a. O. c. 3); könnten sie nämlich irren, so könnte die Gesamtkirche, da sie ihrer Lehre folgt, in den Irrtum fallen (ebd. c. 31). Conc. Constantinop. III. (Mansi a. a. O. XI 632): *τῇ τῶν ἁγίων καὶ ἐκκρίτων πατέρων ἀπλανῶς εὐθείᾳ τρίβῳ κατακολουθήσασα;* vgl. Conc. Constantinop. II. (ebd. IX 201), Chalcedon. (ebd. VII 466 116),

Ephes. (ebd. IV 1183); Athanas., Ep. ad Afros n. 6 (vom Konzil zu Nizäa).

4. Diese Autorität, welche dem Consensus Patrum zukommt, haben die auf den Konzilien approbierten und als Glaubensnorm anerkannten Väterschriften. Der unanimis consensus der abendländischen Väter auf der einen, der morgenländischen auf der andern Seite genügt, da die Kirche eine ist. August., C. Iulianum Pelag. 1, 4 (13): Puto tibi eam orbis partem sufficere debere, in qua primum Apostolorum suorum voluit Dominus gloriosissimo martyrio coronare. . . . Non est ergo cur provoces ad Orientis antistites, quia et ipsi utique Christiani sunt, et utriusque partis terrarum fides ista una est, quia et fides ista christiana est.

5. In Fragen rein profaner Wissenschaft hat das Wort der Väter als solches keine Autorität. Thom., In II. Sent. dist. 14, a. 2; S. th. 1, q. 1, a. 8.

III. Nach den Schriften der heiligen Väter haben die Akten der Märtyrer, die Kirchen- und Ketzergeschichte eine große Bedeutung für die kirchliche Überlieferung.

Zur Literatur der Märtyrerakten vgl. Bardenhewer, Patrologie[3], Freiburg i. Br. 1910, § 59. Sie enthalten das Bekenntnis, welches den Grund der Anklage bildete, in einfacher, die reine Lehre der Kirche wiedergebender Rede. Weil Personen jedes Alters, Geschlechtes, Standes und jeder Bildungsstufe dem Richter Rede standen, so bilden sie an sich schon eine überaus schätzbare Quelle für Erkenntnis der Kulturzustände der heidnischen und christlichen Welt; außerdem haben wir in den Bekenntnissen der Märtyrer in ganz besonderer Weise das Walten des Heiligen Geistes zu verehren (Mt 10, 19. Lc 12, 12. Mc 13, 11). Die Ketzergeschichte bildet eine Fundgrube für die Ermittlung der dogmatischen Tradition, indem sie sowohl in Bezug auf das, was sie mit der katholischen Kirche gemeinsam anerkannten, als auch in Bezug auf solche Lehrpunkte, welche sie bestritten, den katholischen Glauben bestätigen. Tertull., De praescript. haeret. c. 30—32; C. Marcionem 4, 5. Iren., Adv. haer. 1, 5. Hilar. Pict., De Trinitate 7, 4: Inter haec fidem nostram, dum sibi [haeretici] adversantur, affirmant (von den verschiedenen Fraktionen der Antitrinitarier). Auch heidnische Schriftsteller (vgl. Plinius Sec., Ep. l. 10, 96) können Zeugen der katholischen Lehre werden.

IV. Die gemeinsame Lehre der theologischen Schulen in Fragen des Glaubens und selbst die allgemeine Übereinstimmung der Gläubigen bildet ein sicheres Zeugnis der kirchlichen Tradition.

1. Über das Ansehen der Theologen vgl. M. Canus, De locis theol. l. 8, c. 4: Concordem theologorum scholae de fide aut moribus sententiam contradicere, si haeresis non est, at haeresi proximum est. . . . Nullum tam proprium scholae decretum est, quod vel ex sacris litteris vel ex Apostolorum traditione vel ex Conciliorum et Pontificum definitionibus non habeat certum originem. . . . Praeterea, si qua in quaestione universi theologi eadem inter se concinunt, profecto si in eo errant, Ecclesiam item errandi periculo exponunt. Sive enim qui confes-

siones audiunt, sive qui ad populum habent contiones, utrique plebem instituunt, ut a theologis acceperunt. Ita fit, ut Ecclesia eorum in fide communem errorem dissimulando Christi fideles suo silentio deciperet. ... Si quas Ecclesia haereses condemnavit, si qua de fide et moribus decreta tulit, in utrisque scholasticorum studio et diligentia vehementer adiuta est. ... Quamdiu Christi corpus, i. e. Ecclesia fuerit, ad divinam procurationem pertinebit, ut ii, qui in Ecclesia sacrae doctrinae doctores habentur, tamquam a Deo dati veritatem in fide teneant, ne populus parvulorum more circumferatur. Hierauf ruht das Recht der Schule, ihren gemeinsamen Lehrsätzen Autorität zu vindizieren. Vgl. Pius IX., Ep. ad Archiepisc. Monaco-Frising. d. 21. Dec. 1863: Sapientibus catholicis haud satis esse, ut praefata Ecclesiae dogmata (Konzilsbeschlüsse und Papstdekrete) recipiant ac venerentur ... sed ad ea quoque extendenda [subiectio], quae ordinario totius Ecclesiae per orbem dispersa universali et constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur ... quae communi et constanti Catholicorum consensu ut theologicae veritates et conclusiones ita certae, ut opiniones eisdem doctrinae capitibus adversae, quamquam haereticae dici nequeant, tamen aliam theologicam mereantur censuram (Denz. n. 1683). Syllabus prop. 22: Obligatio, qua catholici magistri et scriptores omnino adstringuntur, coarctatur in iis tantum, quae ab infallibili Ecclesiae iudicio veluti fidei dogmata ab omnibus credenda proponuntur (Denz. n. 1722).

2. Darum ist ihr Ansehen nicht bloß auf das Dogma zu beschränken. Jene mit dem Dogma in Verbindung stehenden Sätze, auf welche sich die gemeinsame und konstante Lehre der Theologen bezieht, gehen ebenso wie die Dogmen in das gewöhnliche Lehramt der Kirche über, welche die Kirche im Falle des Irrtums nicht ignorieren könnte, geschweige, wie dies durch kirchliche Approbation geschieht, gutheißen. Vgl. M. Canus a. a. O. l. 8, c. 4, wo er das Konzil von Vienne anführt als Beispiel der Ehrfurcht desselben vor der Lehre der Theologen bezüglich des Empfangs habitualer Gnade in der Taufe von Unmündigen.

3. Den gemeinsamen Glauben des Volkes betont Basilius (De Spiritu Sancto c. 29) gegen die Mazedonianer, Augustinus gegen die Pelagianer (De dono perseverantiae n. 63: Notwendigkeit der Gnade; De peccatorum meritis et remissione 1, c. 24 [34]: Wirkung der Eucharistie; Sermo 40. 294, 13 [14]: Notwendigkeit und Wirkung der Taufe). Vgl. C. Iulian. Pelag. 7 (31): Et ipse populus adversus vos propterea murmurat, quia non est talis quaestio, quae possit etiam cognitionem fugere popularem. Divites et pauperes, excelsi atque infimi mares et feminae noverunt, quid cuique aetati in baptismate remittatur. ... (32) Quasi parva sit istius veritatis assertio, quod in hoc fidei firmissimo et antiquissimo fundamento ipsa in toto orbe diffusa non a se discrepat multitudo. Vgl. Vincent. Lirin. a. a. O. c. 24.

Der Grund liegt in der Aufgabe des katholischen Lehramtes und seiner Wachsamkeit, der Indefektibilität der Kirche und dem der katholischen Predigt verheißenen Segen (Eph 4, 16. 1 Cor 3, 22. Rom 10, 8 f. Mt 28, 20; 16, 18). Daher ist ein Abfall des gesamten Volkes vom Glauben nicht denkbar. August., Ep. 55, 19 (35): Ecclesia Dei, inter multam paleam multaque zizania constituta, multa tolerat, et tamen quae sunt contra fidem et bonam vitam, non approbat nec tacet nec facit; vgl. Tertull.,

De praescript. haeret. c. 29. Gregor. Naz., Ep. 2 ad Cled. (Migne, P. gr. 37, 200). Athanas., Ep. de Synodis Arimini in Italia et Seleuciae in Isauria celebratis n. 4. In diesem Sinne, nicht aber als Ausdruck der Unabhängigkeit oder Überordnung über das kirchliche Lehramt, gilt das Wort des Hilarius von Poitiers zur Zeit des Abfalles von Priestern (C. Auxentium n. 6): Sanctiores aures plebis quam corda sunt sacerdotum. M. Canus bemerkt mit Recht (a. a. O. l. 4, c. 6, obi. 14), daß das Volk nur für die christlichen Grundlehren Träger der Tradition sei, aber auch dann nicht in Unabhängigkeit vom kirchlichen Lehramt. Vgl. Gregor. de Valentia, Analysis fidei cath. l. 8, 9. Petav., De incarnatione l. 14, 2.

V. In besonderer Weise erscheint der Glaube der katholischen Kirche in dem, was die monumentale Theologie zur Darstellung bringt, den Bauten, Bildern, Inschriften, Geräten der christlichen Vorzeit.

Über die älteren Hauptwerke vgl. F. X. Kraus, Roma Sotterranea. Die röm. Katakomben², Freiburg i. Br. 1879; Real-Enzyklopädie der christlichen Altertümer, 2 Bde, ebd. 1879—1886. Über Begriff und Aufgabe der monumentalen Theologie vgl. Piper, Einleitung in die monumentale Theologie, Gotha 1867. Kaufmann, Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums, Mainz 1900; Ein altchristl. Pompeji in der libyschen Wüste, Mainz 1902. G. Schmid, Das unterirdische Rom, Brixen 1908. Wilpert, Fractio Panis. Die älteste Darstellung des eucharistischen Opfers, Freiburg i. Br. 1895; Die Malereien der Katakomben Roms, 2 Bde, ebd. und Rom 1903. Marucchi, Éléments d'archéologie chrétienne, 3 Bde, Bruges 1900—1902.

Die monumentale Theologie entwickelt auf Grund sorgfältiger Kritik aus den alten Denkmälern den Glauben, die religiösen Übungen und Gewohnheiten der christlichen Vorzeit. Außerdem ist sie für Erkenntnis der christlichen Symbolik und Typik, für die Entstehung und den Charakter der christlichen Kunst von höchster Bedeutung.

Dritter Abschnitt.

Von den Trägern des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes.

Die Lehre von der katholischen Glaubensregel kommt zum Abschluß mit der Lehre von den Trägern des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes.

Wie aber schon oben die Inspiration und der biblische Kanon als von der Kirche festgestellte Tatsachen erklärt werden mußten, welche als Glaubensgegenstand hinzunehmen sind, aber auch mit vernünftigen Gründen gerechtfertigt werden können (s. § 27 II, § 29 II), so ist auch hier die volle, erschöpfende Darstellung erst mit Hilfe einer dogmatischen Beweisführung möglich; jedoch gibt es biblische und spekulative Gründe, welche unter Voraussetzung der göttlichen Stiftung der Kirche die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes in der Ausübung durch seine rechtmäßigen Inhaber als geschichtlich gegebene Verheißung Christi und Postulat des natürlichen Denkens sichern.

Die Darlegung dieser letzteren Gründe ist die Aufgabe der Apologetik. Sofern aber, wenn einmal die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes der Vernunft

als glaubwürdig dargestellt ist, die Vernunft auch die Bedingungen zu erfahren wünscht, unter denen lehramtliche Erklärungen als unfehlbar zu gelten haben, wird hier aus praktischen Gründen auch die Darlegung dieser Bedingungen angereiht. Dadurch wird es aber im folgenden in einigen Fällen nötig, zu unterscheiden zwischen 1. der Darlegung des kirchlichen katholischen Glaubens über den Sachverhalt und 2. der apologetischen Beweisführung für denselben.

§ 37. Die kirchliche Lehrentscheidung überhaupt.

I. Die Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes in Glaubensfragen sind Akte der demselben von Gott übertragenen Autorität zum Zwecke der Einführung der Gläubigen in den Kreis der geoffenbarten Wahrheiten und zum Schutze des in der Kirche hinterlegten Glaubensgutes.

1. Die Einheit in der Kirche ist wesentlich eine zweifache: die Einheit im Glauben und die Einigung in der Liebe durch die kirchliche Gemeinschaft. Ambros., De officiis 3, 3, 19: Congregatio, quae in unum connexum corpus atque compactum unitate fidei atque caritatis consurgit. Vor allem im Glauben; darum hat Christus für die Einheit im Glauben gebetet (Io 17, 20); sie soll das Siegel der Göttlichkeit seiner Kirche sein. Zu diesem Zwecke hat er die Hierarchie eingesetzt und ihr das Lehr- und Richteramt in Glaubensfragen übergeben als der authentischen und autoritativen Zeugin (Act 1, 8), Lehrerin (Mt 28, 18) und Richterin, den Glauben gebietend für alle (Mc 16, 15. Mt 16, 18; 18, 18); denn nur auf dem Weg des Glaubens und auf Grund einer höchsten, unfehlbaren Autorität kommt der Mensch zum Glauben (August., De utilitate credendi c. 9).

2. Die endgültigen lehramtlichen Entscheidungen finden statt auf Grund eines kirchlichen Urteils, durch die mit dem Papst verbundenen Bischöfe oder durch den Papst allein (decreta, constitutiones, definitiones). Die Androhung des Ausschlusses aus der Kirche im Falle der Nichtannahme bildet eine besonders feierliche Form der Glaubensentscheidung, ist aber für dieselbe nicht wesentlich. Das Urteil selbst kann positiv in Weise eines Symbolum oder einer lehrhaften Darlegung (Conc. Vatic. Sess. III, Constit. dogm. de fide cath., Prooem.: Profiteri et declarare constituimus), oder negativ in Verwerfung des kontradiktorisch entgegengesetzten Irrtums bestehen (Canones Conc. Trident. et Vatic.).

II. Der letzte Grund der Autorität und verpflichtenden Kraft des kirchlichen Lehramtes in Glaubensentscheidungen ruht auf keinerlei menschlicher Voraussetzung, sondern allein auf der die Kirche leitenden Tätigkeit des Heiliges Geistes. Daher haben die Gläubigen ihm unbedingten, äußern und innern Gehorsam zu leisten.

Dies der Sinn von Act 15, 28: Visum est Spiritui Sancto et nobis, wenngleich die Formel allein und an sich, weil auch von Partikularkonzilien zuweilen gebraucht, die höchste unfehlbare lehramtliche Autorität nicht bezeichnet.

Den Grund dieser Autorität bei Lc 10, 16. Hebr 13, 17. Act 20, 28. Eph 4, 11. Leo d. Gr. (Ep. 50 61 62 65) nennt das kirchliche Urteil deswegen iudicium irretractabile, omnem dubitationem removet (vgl. August., De baptismo 1, 4—11; 2, 7). Wer ihm widerstrebt, ist Häretiker, sprechen alle Konzilien aus (Hefele, Konziliengesch. I² 56); von seinen Bestimmungen nec mors nec gladius potest separare (Ambros., Ep. 21, 14). Gott hat durch das Konzil gesprochen, und dies währt in Ewigkeit (Athanas., Epist. ad Afros 2: *τὸ δὲ ῥῆμα τοῦ Κυρίου τὸ διὰ τῆς οἰκουμενικῆς συνόδου ἐν τῇ Νικαίᾳ γενόμενον μένει εἰς τὸν αἰῶνα.* Jene, die seinem Ausspruche widerstreben, seien keine Katholiken (Leo I., Ep. 162, B (78): non esse omnino inter Catholicos computandos); nicht menschliche, sondern göttliche Dekrete haben wir in seinen Entscheidungen zu verehren.

III. Dieses höchste autoritative Urteil in Glaubenssachen hat seine Bedeutung und Wirkung aus sich, nicht erst durch und infolge der Zustimmung der Gesamtkirche, was aus der dem kirchlichen Lehramte gewordenen Aufgabe und Vollmacht sowie dem Verhältnis der Gläubigen zur kirchlichen Hierarchie sich ergibt.

Conc. Vatic. Sess. IV, Constit. dogm. de Eccl. Christi cap. 4: Ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse (Denz. n. 1839). Der Gallikanismus begann damit, daß er wenigstens den tacitus consensus Episcoporum für die Gültigkeit einer päpstlichen Entscheidung fordert; vgl. Declar. Gallic. art. 4: nec tamen irreformabile esse iudicium summi Pontificis, nisi Ecclesiae consensus accesserit. Febronius, De statu ecclesiae II 4: quamdiu non reclamat Ecclesia. In weiterer Ausbildung dieses Grundsatzes verlangte man nicht nur die Zustimmung der Bischöfe in der einen oder andern Form, sondern selbst der nicht-hierarchischen Glieder der Kirche. Hiermit ist die Ordnung des kirchlichen Organismus von Grund aus zerstört, das Lehramt hängt dann in seiner Betätigung schließlich ab von dem Gutdünken der „Kirche", d. i. der subjektiven Meinung der Massen, als deren Mandatare und Prokuratoren Papst und Bischöfe erscheinen.

§ 38. Nähere Bestimmung der Unfehlbarkeit der lehramtlichen Entscheidungen nach ihrem kirchlichen Begriffe.

I. Letzter Grund der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes in Fragen des Glaubens ist das Werk des Heiligen Geistes; betrachten wir die Wirkung desselben, so ist diese der Ausschluß jedweden Irrtums auf seiten dessen, dem diese Unfehlbarkeit zukommt.

II. Es unterscheidet sich jedoch die Unfehlbarkeit, welche den Dekreten des kirchlichen Lehramtes zukommt, von jener, welche die Inspiration der Propheten, Apostel und kanonischen Bücher verleiht, dadurch, daß, während bei dieser die Einwirkung des Heiligen Geistes

eine positive ist, dieselbe dort zuerst in negativer Weise erscheint, abwehrend den Irrtum in Fragen des Glaubens und der Sitten (per modum assistentiae divinae).

1. Conc. Vatic. a. a. O.: per assistentiam divinam ipsi [Romano Pontifici] in beato Petro promissam. Die Gabe der Unfehlbarkeit ist eine dem Wesen nach übernatürliche, ausgehend von Christus, dem unsichtbaren Haupte, der durch seinen Geist sie dem Lehrkörper als seinem sichtbaren Organe und der werkzeuglichen Ursache des Glaubens in der Kirche verleiht. Aber sie wohnt nicht in Weise eines Habitus oder einer immanenten Qualität dem Lehrkörper inne, sondern besteht in einer besondern übernatürlichen Vorsehung und Leitung, welche denselben in Verkündigung der göttlichen Wahrheit vor Irrtum bewahrt und so in ihm das charisma veritatis certum (Iren., Adv. haer. 4, 26, 5) immerdar erhält. Conc. Vatic. a. a. O.: Hoc veritatis et fidei nunquam deficientis charisma Petro eiusque in hac cathedra successoribus divinitus collatum est (Denz. n. 1837). Sie kommt den Trägern des Lehramtes nicht für ihre Person, sondern in ihrem Amte zu, ist daher eine Amtsgnade und schließt an sich persönliche irrige Anschauungen nicht aus. Sie ist auch nicht ein Wunder im eigentlichen Sinne, wie ja auch die übernatürliche Wirkung der Sakramente nicht als ein Wunder betrachtet wird, da beide der von Christus für die Heilslehre wie für die Heilsgnade eingesetzten übernatürlichen Ordnung angehören.

2. Darum ist es nicht die Aufgabe der lehramtlichen Infallibilität, neue Offenbarungen zu verkünden, da in Christo die Offenbarung ihren Abschluß gefunden hat und in der Kirche durch die Apostel vollständig hinterlegt ist. Conc. Vatic. a. a. O.: Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent (Denz. n. 1836). Hieraus ergibt sich auch ihr Unterschied gegenüber der Inspiration; weder jener Antrieb noch jene positive Aktion des Heiligen Geistes auf den kreatürlichen Geist, die ihn leitet, damit er das aussagt, was Gott will, und darum vor jedem Irrtum bewahrt, erscheint im unfehlbaren Lehramte; denn dieses schöpft aus Gottes Wort, ist aber nicht Gottes Wort. Darum haben wir in den Entscheidungen des unfehlbaren Lehramtes als unfehlbare Wahrheit das zu erkennen, was als Glaubenssatz definiert ist, während alles übrige, selbst die Motive und Beweise der Entscheidung, hierauf keinen Anspruch machen kann. Veronius, Regula fidei, Coloniae Agripp. 1786, § 4, n. 5: Generaliter dicimus eorum, quae continentur in capitibus, id solum et totum esse de fide, quod definitur, seu, ut loquuntur iuristae, solum dispositivum arresti seu contenti in capite aut canone est de fide; motivum vero arresti, seu eius probationes, non sunt de fide. Hinc plurima continentur in Conciliis etiam universalibus, quae non sunt de fide, scl. quod in eis est obiter dictum. Melch. Canus, De locis theolog. l. 5, c. 5, q. 4: Quae in Conciliorum vel Pontificum decretis vel explicandi gratia inducuntur, vel ut obiectioni respondeatur, vel

etiam obiter et in transcursu praeter institutum praecipuum, de quo erat potissimum controversia, ea non pertinent ad fidem, h. e. non sunt catholicae fidei iudicia; vgl. l. 5, c. 18. Bossuet, Defensio Declarationis cleri Gallic. P. I, l. 3, c. 1 (Oeuvres XXI, Paris 1864, 388 ff). Ein Beispiel hierfür bietet die Definition des Conc. Lateran. IV. de Angelis. Vgl. Perrone, De Deo creatore n. 19: Per hoc decretum doctrina de spirituali angelorum natura definita dici nequit, quia . . . ex instituto (Concilium) partem istam definire noluit. Doch auch diese Aussprüche sind in Ehrfurcht aufzunehmen, da das obiter dictum kein leviter dictum ist (vgl. oben S. 680 ff).

III. Weil die Unfehlbarkeit der kirchlichen Lehrentscheidung die menschliche Tätigkeit und den ordentlichen Weg zur Erkenntnis und Lehre der Wahrheit nicht ausschließt, vielmehr voraussetzt, so haben die Organe der lehrenden Kirche die notwendigen Bedingungen ihrerseits — vor allem Gebet und Forschung in den Quellen der Offenbarung — zu erfüllen. Die hörende Kirche aber glaubt mit derselben Gewißheit wie an den Beistand des Heiligen Geistes auch an dessen Einwirkung zur Erfüllung dieser notwendigen Bedingungen.

1. Die menschliche Tätigkeit in den Lehrentscheidungen der Kirche ist eine viel umfassendere als bei den Organen des Heiligen Geistes in der Inspiration; sie hat die Aufgabe der Forschung und Prüfung zu übernehmen, durch welche von Menschen in menschlicher Weise die Wahrheit erkannt wird. M. Canus a. a. O.: Auctores Dei ex proxima Dei vel revelatione vel inspiratione scribunt catholica dogmata. Nec enim egent exteris ad scribendum incitamentis, nec humana ratiocinatione e Scripturis aliis argumentantur, disquirunt, colligunt. Ast Concilium et Pontifex humana via incedunt rationemque sequuntur, atque argumentando verum a falso discernunt.... Adhibere prius consilium necesse est, et expendere utriusque partis argumenta; tum deinde sequetur auxilium Dei; quod videlicet opus est, ut summus Pontifex in recta fide contineatur. Ex quo perspicuum est, non dormientibus et oscitantibus Patribus Spiritum Sanctum assistere, sed diligenter humana via et ratione quaerentibus rei, de qua disseritur, veritatem.

2. Bellarm., Disput. de controversiis christ. fidei I, controv. 3 de Rom. Pontifice, l. 4, c. 2: Non posse fieri, ut Pontifex temere definiat. Qui enim promisit finem, sine dubio promisit et media, quae ad eum finem obtinendum necessaria sunt. Die göttliche Vorsehung führt die Träger des Lehramtes durch äußere Fügungen und innere Erleuchtungen (Prv 21, 1); wer aber dies der Vorsehung nicht zutraut, der kann überhaupt von Religion und Kirche nicht mehr reden (August., De utilitate cred. c. 15 [33]). Ballerini, De vi ac ratione primatus Rom. Pont. c. 15, § 6, n. 26: Hi profecto, qui id timent, . . . definitiones dogma-

ticas metiuntur humano more, nec cogitant dogmata fidei esse rem divinam ... divinamque providentiam variis et occultis modis posse efficere, et certe effecturam, ut, si qui Pontifices (oder auch Konzilien) pro aliqua praeoccupatione aut affectu vellent aliquid falsum definire, vel a definiendo impediantur omnino, vel contineantur inter eorum decretorum limites, quae definitiones non sunt. Das Vorbild hierfür Act 15, 7. Nicht längere oder kürzere Beratung, größere oder geringere Zahl der Glaubensrichter, nicht ihre Tugend und Gelehrsamkeit begründen den übernatürlichen Wert der Entscheidung; und alle Bedenken, von menschlichen Neigungen, Schwächen und selbst Geisteskrankheiten hergenommen, welche die Entscheidungen trüben können, verschwinden im Hinblick auf das Walten der göttlichen Gnade, die der Verheißung gemäß immer vollbringen wird, wozu sie verheißen wurde.

Vgl. August., De correptione et gratia 8 (17): Audebis dicere, etiam rogante Christo, ne deficeret fides Petri, defecturam fuisse, si Petrus eam deficere voluisset, h. e. si usque in finem perseverare noluisset? quasi aliud Petrus ullo modo vellet, quam pro illo Christus rogaret, ut vellet? Nam quis ignorat tunc fuisse perituram fidem Petri, si ea, qua fidelis erat, voluntas ipsa deficeret; et permansuram, si eadem voluntas maneret? Sed quia praeparatur voluntas a Domino, ideo pro illo Christi non posset esse inanis oratio. Quando rogavit ergo, ne fides eius deficeret, quid aliud rogavit, nisi ut haberet in fide liberrimam, fortissimam, invictissimam, perseverantissimam voluntatem? M. Canus a. a. O. l. 5, c. 5, q. 3: Quibus ex verbis comprehenditur, cum Spiritum veritatis Christus Apostolis eorumque successoribus in fidei iudicia promiserit, nihil omnino illis defuturum, quod fidei controversiis finiendis fuerit necessarium. Ac si semel haereticis hanc licentiam permittimus, ut in quaestionem vocent, num Ecclesiae iudices eam diligentiam et curam exhibuerint, quae opus erat, ut quaestio via et ratione finiretur; ecquis adeo caecus est, qui non videat, omnia mox Pontificum Conciliorumque iudicia labefactari?

3. Unter den Mitteln, welche das kirchliche Lehramt zur Erforschung der Wahrheit verwendet, gehört in erster Linie das Gebet und die Prüfung der Quellen der Überlieferung. Nicht die „öffentliche Meinung" und der augenblickliche Glaube oder Unglaube in einer Diözese sind für den Bischof maßgebend, sondern die Zeugnisse der Vorzeit, wenngleich diese durch später hereingebrochene Gleichgültigkeit oder sonstige Einflüsse in Vergessenheit gekommen sind. Gregor. de Valentia, Comment. theol. t. III, disp. 1, q. 1, punct. 6: Ecclesia doctrinas quasdam cum infallibili auctoritate veluti ex tenebris eruit, quibus quandoque ob hominum negligentiam vel proterviam et ingenii perversitatem demersae latuerunt. Das Beispiel des Kaiphas, der, ohne zu wissen und zu wollen, eine göttliche Wahrheit (Io 11, 49 f) verkündete, kann hier nicht angezogen werden, weil nicht in wunderbarer Weise und durch unmittelbare Eingebung, sondern durch den Gebrauch der natürlichen Kräfte und Anwendung der natürlichen Mittel der Forschung unter dem Beistande des Heiligen Geistes das Glaubensurteil zu stande kommt. Dieses ist weder eine neue Offenbarung noch Inspiration, sondern die unter Gottes Schutz bewirkte Darstellung der schon vorhandenen Offenbarung.

Erste Abhandlung.

Das unfehlbare Lehramt des Apostolischen Stuhles.

Außer den bereits genannten Werken vgl. Heimbucher, Die Bibliothek des Priesters, 5. Aufl. Regensburg 1904, 47 135 f; 6. Aufl. ebd. 1911, 145; besonders Thyrsus Gonzalez, De infallibilitate Romani Pontificis, Romae 1689. Andries, Cathedra Romana oder der Apostolische Lehrprimat, Mainz 1872. Guéranger, Die höchste Lehrgewalt des Papstes, deutsch Mainz 1871. v. Schäzler, Die päpstliche Unfehlbarkeit aus dem Wesen der Kirche bewiesen, Freiburg i. Br. 1870. Deschamps, Die Unfehlbarkeit des Papstes und das allgemeine Konzil, deutsch Mainz 1871. Schneemann, Die kirchliche Lehrgewalt, Freiburg i. Br. 1868. Litta, Briefe über die sog. vier Artikel des französischen Klerus, deutsch Münster 1844. Wilmers, De Christi Ecclesia l. VI, Ratisbonae 1897. Ottiger, Theologia fundamentalis II, Friburgi Brisg. 1911. Hierzu kommen die mehr oder minder ausführlichen Hirtenbriefe der Bischöfe sowie unzählige kleinere populäre Schriften. Von Bedeutung für die Tradition in Deutschland: H. Rump, Die Unfehlbarkeit des Papstes und die Stellung der in Deutschland verbreiteten (74) theolog. Lehrbücher zu dieser Lehre, Münster 1870.

Die Bestimmung des Vatikan. Konzils lautet (Sess. IV, Constit. dogm. I de Ecclesia Christi cap. 4): De Romani Pontificis infallibili magisterio:

Ipso autem Apostolico primatu, quem Romanus Pontifex, tanquam Petri principis Apostolorum successor, in universam Ecclesiam obtinet, supremam quoque magisterii potestatem comprehendi, haec Sancta Sedes semper tenuit, perpetuus Ecclesiae usus comprobat, ipsaque oecumenica Concilia, ea imprimis, in quibus Oriens cum Occidente in fidei caritatisque unionem conveniebat, declaraverunt. Patres enim Concilii Constantinopolitani quarti, maiorum vestigiis inhaerentes, hanc sollemnem ediderunt professionem [ex formula S. Hormisdae Papae, prout ab Hadriano II. Patribus Concilii oecum. VIII. Constantinopolit. IV. proposita et ab iisdem subscripta est]: Prima salus est, rectae fidei regulam custodire. Et quia non potest Domini nostri Iesu Christi praetermitti sententia dicentis: „Tu es Petrus, et super hanc Petram aedificabo Ecclesiam meam“, haec, quae dicta sunt, rerum probantur effectibus, quia in Sede Apostolica immaculata est semper catholica reservata religio, et sancta celebrata doctrina. Ab huius ergo fide et doctrina separari minime cupientes speramus, ut in una communione, quam Sedes Apostolica praedicat, esse mereamur, in qua est integra et vera christianae religionis soliditas. Approbante vero Lugdunensi Concilio secundo, Graeci professi sunt: Sanctam Romanam Ecclesiam summum et plenum primatum et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinere, quem se ab ipso Domino in beato Petro Apostolorum principe sive vertice, cuius Romanus Pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit; et sicut prae ceteris tenetur fidei veritatem defendere, sic et, si quae de fide subortae fuerint quaestiones, suo debent iudicio definiri. Florentinum denique Concilium definivit: Pontificem Romanum verum Christi vicarium totiusque Ecclesiae caput et omnium Christianorum patrem et doctorem exsistere; et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Iesu Christo plenam potestatem traditam esse.

Huic pastorali muneri ut satisfacerent, praedecessores Nostri indefessam semper operam dederunt, ut salutaris Christi doctrina apud omnes terrae populos propagaretur, parique cura vigilarunt, ut, ubi recepta esset, sincera et pura conservaretur. Quocirca totius orbis antistites, nunc singuli, nunc in Synodis congregati, longam ecclesiarum consuetudinem et antiquae regulae formam sequentes, ea praesertim pericula, quae in negotiis fidei emergebant, ad hanc Sedem Apostolicam retulerunt, ut ibi potissimum resarcirentur damna fidei, ubi fides non potest sentire defectum [S. Bernardi Ep. 190]. Romani autem Pontifices, prout temporum et rerum condicio suadebat, nunc convocatis oecumenicis Conciliis aut explorata Ecclesiae per

orbem dispersae sententia, nunc per Synodos particulares, nunc aliis, quae divina suppeditabat providentia, adhibitis auxiliis, ea tenenda definiverunt, quae sacris Scripturis et apostolicis traditionibus consentanea, Deo adiutore, cognoverant. Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent. Quorum quidem apostolicam doctrinam omnes venerabiles Patres amplexi et sancti Doctores orthodoxi venerati atque secuti sunt; plenissime scientes hanc sancti Petri Sedem ab omni semper errore illibatam permanere, secundum Domini Salvatoris nostri divinam pollicitationem discipulorum suorum principi factam: „Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua: et tu aliquando conversus confirma fratres tuos."

Hoc igitur veritatis et fidei nunquam deficientis charisma Petro eiusque in hac cathedra successoribus divinitus collatum est, ut excelso suo munere in omnium salutem fungerentur, ut universus Christi grex per eos ab erroris venenosa esca aversus, caelestis doctrinae pabulo nutriretur, ut, sublata schismatis occasione, Ecclesia tota una conservaretur, atque suo fundamento innixa, firma adversus inferi portas consisteret.

At vero, cum hac ipsa aetate, qua salutifera Apostolici muneris efficacia vel maxime requiritur, non pauci inveniantur, qui illius auctoritati obtrectant; necessarium omnino esse censemus, praerogativam, quam unigenitus Dei Filius cum summo pastorali officio coniungere dignatus est, sollemniter asserere.

Itaque Nos traditioni a fidei christianae exordio perceptae fideliter inhaerendo ad Dei Salvatoris nostri gloriam, religionis catholicae exaltationem et christianorum populorum salutem, sacro approbante Concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse.

Si quis autem huic Nostrae definitioni contradicere, quod Deus avertat, praesumpserit: anathema sit (Denz. n. 1832 ff).

Hieraus ergibt sich:

1. Urheber der unfehlbaren Lehrentscheidung ist der römische Papst.

2. Form der unfehlbaren päpstlichen Lehrentscheidung ist die definitio dogmatica ex cathedra.

3. Wirkung der unfehlbaren päpstlichen Lehrentscheidung ist die Verpflichtung zur gläubigen Annahme kraft der in ihr selbst ruhenden Autorität, nicht erst infolge der Zustimmung der Kirche.

4. Diese unfehlbare Lehrgewalt kommt dem Papste zu, wie sie dem Gesamtkörper der (lehrenden) Kirche zukommt.

5. Gegenstand der unfehlbaren päpstlichen Lehrentscheidung sind die Fragen des Glaubens und der Sitten.

6. Grund dieser unfehlbaren päpstlichen Lehrgewalt ist die Einsetzung Christi, wie sie aus Schrift und Tradition sich ergibt.

Sämtliche Momente der Bestimmung des Konzils sollen hier zur Darstellung kommen mit Ausnahme des 5., das, weil den Entscheidungen des Papstes und Konzils gemeinsam, in einem besondern Abschnitt erörtert wird.

§ 39. Der römische Papst als Urheber der unfehlbaren Lehrentscheidung im kirchlichen Lehrbegriffe.

I. Urheber der unfehlbaren Lehrentscheidung ist der römische Papst als Oberhaupt der Gesamtkirche.

1. Der Papst kann in verschiedener Beziehung betrachtet werden, als Privat- und Amtsperson. Das Charisma der Unfehlbarkeit ist, eben weil solches, dem Papste nicht gegeben zum Besten und Nutzen seiner Person, sondern es steht im Dienste der Kirche; darum ist es auch, weil zum Besten anderer gegeben, unabhängig von der persönlichen Heiligkeit, ähnlich wie die priesterliche Gewalt. Sowenig es die Person des Papstes daher vor der Sünde bewahrt, so wenig bewahrt es diese, an und für sich betrachtet, vor Irrtum; da er immer und in allem Person ist, wäre er immer und in allem unfehlbar; daher das kanonische Recht (Cap. „Si Papa", dist. 40) die Möglichkeit vorauszusetzen scheint, daß der Papst als Privatperson in Häresie fallen könne. Vgl. Suarez, De fide disp. 10, sectio 6, n. 6. Ferraris, Prompta Bibliotheca s. v. Papa II, n. 62. Unter Annahme dieser Hypothese bemerkt Tanner (De fide disp. 1, q. 4, dub. 6): Aut notoria est (haeresis) aut occulta; si primum, iam hoc ipso Pontifex sua potestate excidit etiam ante Concilii declarationem; si secundum, hoc ipso Ecclesiae nihil incommodi affert. Vgl. M. Canus a. a. O. l. 6, c. 8, solut. 10. Andere leugnen jedoch im Hinblick auf die Geschichte, die keinen derartigen Fall verzeichnet, und die göttliche Providenz auch diese Möglichkeit und geben nur die Möglichkeit zu, errare ex ignorantia, nicht aber ex contumacia (Suarez a. a. O. disp. 10, sectio 6; De legibus ac Deo legislatore l. 4, c. 7. Ferraris a. a. O. s. v. Papa. Bellarm. a. a. O. I, controv. 3, l. 4, c. 6, Viva, Damnatae Theses . . . ad theolog. Trutinam revocatae III 209 [in Prop. 29 Alexandri VIII. gegen Valentia, Laymann, Bañez]). Ebensowenig kommt in Meinungen und Doktrinen, welche der Papst als Theologe (privatus doctor) mündlich oder schriftlich ausspricht, demselben das Charisma der Unfehlbarkeit zu, selbst wenn er als Gelehrter das höchste Ansehen in der Kirche genießt. Benedict. XIV., De Synodo dioeces. Praef. in fin.: Libenti animo subscribimus doctrinae egregii M. Cani, qui de Locis theolog. l. 6, c. 8 in resp. ad 9 arg. de libris agens, qui a summis Pontificibus conscripti publicantur, ait: Cum edunt libros de re qualibet Romani Pontifices, sententiam suam ut homines alii docti exprimunt, non tamquam Ecclesiae iudices de fide pronuntiant (mit Bezugnahme auf den Kommentar Innozenz' IV. zu den Dekretalen).

2. Die Unfehlbarkeit ist demnach eine Amtsgnade; der Amtsperson ist die Verheißung geworden, nicht der Privatperson. Nur insofern kommt sie der Einzelperson des Papstes zu und kann von einer persönlichen Unfehlbarkeit geredet werden, insofern die Person der jeweilige Träger des Amtes ist und daher die Unfehlbarkeit in und durch die Person des aktuellen Papstes sich betätigt. Daher tritt dem kirchlichen Altertume der Römische Stuhl in Erscheinung und Wirksamkeit mit der Person des aktuellen Papstes, wie die von

Christus gewollte Kirche in der sichtbaren Kirche sich verkörpert. Ego Beatitudini tuae, i. e. cathedrae Petri communione consocior (Hieron., Ep. 15, 2 ad Damasum). Beati Petri sedes per universum orbem Papae Zosimi ore loquitur (Prosper Aquit., Contra Collatorem c. 5). Die Äußerung Leos d. Gr. (Ep. 101 [?]): Aliud sunt sedes, aliud praesidentes, kann nicht im Sinne einer absoluten Scheidung zwischen Amt und Person gedeutet werden, da er hiermit nur erklären wollte, daß die Fehler eines Bischofs (Akazius) den Rechten des bischöflichen Stuhles nicht präjudizieren können, da die Privilegien dem Stuhle, nicht der Person gegeben, demnach wegen dieser auch nicht verloren werden. Vgl. Ep. 119, 3: Etsi diversa sunt nonnumquam merita praesulum, iura tamen permanent Sedium. Nur insofern ist diese Unterscheidung (nicht Scheidung) berechtigt, als die Unfehlbarkeit der Person (sedens) aus der Unfehlbarkeit des Amtes (sedes, cathedra) stammt, ebendeswegen dieses von der Beschaffenheit jener unberührt bleibt, weil der Grund in der dieser cathedra Petri verliehenen Prärogative ruht; daher ihr Ausspruch von den Vätern als ein Ausspruch des hl. Petrus selbst bezeichnet wird. Bossuet will dem „Papsttum", d. i. der ganzen Reihe von Päpsten, die Infallibilität vindizieren, nicht aber den einzelnen Päpsten (vgl. Gallia orthodoxa 20; Oeuvres XXI 30), d. h. dem idealen Papsttum, einer bloßen Abstraktion, so daß wir immer zweifeln können, ob dasselbe hic et nunc sich betätigt hat; Zweck und Macht der Unfehlbarkeit wäre dann illusorisch (vgl. Defensio Decl. cleri Gallic. P. III, l. 10, c. 4; Oeuvres XXII 265 f. Ebd. Appendix l. I, ch. 6 [ebd. 480]; l. II, ch. 2 [ebd. 530]; l. III, ch. 3 [ebd. 576]). Seine Hypothese ruht auf derselben falschen Unterscheidung zwischen der Idee und ihrer konkreten Erscheinung, die schließlich Christentum und Kirche selbst zu einem Gedankending verflüchtigt (a. a. O. l. I, ch. 6; l. II, ch. 2; l. III, ch. 3); dagegen schon Augustinus (Psalmus c. partem Donati): In hoc ordine successionis nullus episcopus Donatista invenitur. Ist aber der Römische Stuhl erledigt, so bleibt doch die apostolische Autorität in der römischen Kirche, nicht actu, aber iure und necessitate successionis. Es bleibt in der Gesamtkirche die infallibilitas in credendo und in praedicando, aber nicht in definiendo. Vgl. Franzelin, Theses de ecclesia Christi, Romae 1887, 229. Melch. Canus a. a. O. l. 4, c. 6 ad 12. Bellarm. a. a. O. I, controv. 3 de conciliis, l. 2, c. 19 ad 3.

3. Ebensowenig ist der Papst Urheber der unfehlbaren Entscheidung in seiner Eigenschaft als Bischof von Rom, Metropolit der römischen Provinz (Ecclesiae suburbicariae), Primas von Italien, Patriarch des Abendlandes.

II. Aber nicht jedem Amtsakte des Papstes als Oberhauptes der Kirche ist die Unfehlbarkeit verheißen, sondern nur der definitio dogmatica ex cathedra.

1. Der Ausdruck definitio dogmatica ex cathedra ist ein in den Schulen seit langem gebrauchter konkreter Ausdruck für die Betätigung des obersten autoritativen Lehramtes, dessen Entscheidung in Sachen des Glaubens und der Sitten die Gesamtkirche zur Zustimmung nötigt; die Kirche hat ihn adoptiert,

weil er am genauesten ein Recht und eine Tatsache bezeichnet. Doch auch der Ausdruck ist nicht neu. Die cathedra Petri erscheint wiederholt bei Cyprian (Ep. 43, 5; 59, 14; 55, 8; 75, 17; ed. Hartel: cathedra una [Ep. 43, 5]; ebenso bei Optatus von Mileve (De schismate Donat. 1, 11; 2, 2 3 6 9), Hieronymus (Ep. 15 ad Damasum; Ep. 97 ad Pammachium), Augustinus (Ep. 53 ad Generosum; Ps. c. partem Donati), Prudentius (Peristephanon 11, 31), synonym mit sedes Petri, locus Petri. Von der cathedra aus wird der Glaube gelehrt, und zwar in autoritativer, von Christus ihr verliehener Weise; daher die von den Vätern (Hieron. a. a. O.) betonte Notwendigkeit der Übereinstimmung mit ihr.

2. Als definitio dogmatica ex cathedra können nicht betrachtet werden: a) einzelne Befehle des Papstes, welche sich auf einzelne Fälle und Vorkommnisse beziehen (praecepta particularia et in casibus particularibus). b) Urteile über Personen (Innoc. III. l. 2, ep. 61, cap. „A nobis" 33 de sententia excommunicationis [Migne, P. lat. 214, 600]: Iudicium Ecclesiae nonnumquam opinionem sequitur, quam et fallere saepe contingit et falli). c) Erklärungen und Antworten der Päpste auf Anfragen, welche von Bischöfen oder sonstigen Personen an sie gestellt werden. Vgl. Bellarm. a. a. O. I, controv. 3 de Rom. Pontif. l. 4, c. 14: Multa sunt in epistolis decretalibus, quae non faciunt rem aliquam esse de fide, sed solum opiniones Pontificum nobis declarant. M. Canus a. a. O. l. 6, c. 8 ad 7: Respondent enim saepe Pontifices ad privatas huius vel illius Episcopi quaestiones, suam opinionem de rebus propositis explicando, non sententiam ferendo, qua fideles obligatos esse velint ad credendum. Selbst wenn hierbei ein oder das andere Dogma berührt wird, kann dies nicht als dogmatische Definition bezeichnet werden; es ist dies nur ein Zeugnis für die Tradition und den Glauben der römischen Kirche. d) Disziplinardekrete, welche sich nicht auf Glaubenswahrheiten beziehen. e) Selbstverständlich ist die Unterlassung einer definitio dogmatica, wo diese in Anbetracht der Verhältnisse hätte eintreten sollen, während vom Papste einfach den streitenden Parteien Stillschweigen auferlegt wird, keine dogmatische Definition. Ballerini, De vi ac ratione primatus Rom. Pont. c. 15, § 6, n. 23. Ebd. Appendix de infallibilitate pontificia § 10, n. 2.

III. Eine definitio dogmatica ex cathedra ist die freie, durch keinen Zwang hervorgerufene, auf Grund der kirchlichen, in Schrift und Tradition enthaltenen Glaubenshinterlage gegebene Lehrbestimmung des römischen Papstes in Fragen, die sich auf das Gebiet des katholischen Glaubens und der Sitten beziehen, mit der Absicht, die Gesamtheit der Gläubigen zur innern Zustimmung zu verpflichten.

1. So das Vatikanum a. a. O.: Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit (Denz. n. 1839). Definire *(ὁρίζειν)* ist der am meisten gebräuchliche Ausdruck für

endgültige und allgemein verpflichtende Lehrentscheidungen. Athanas., De decretis Synodi Nicaenae, Überschrift: *ἐξέθετο πρεπόντως καὶ εὐσεβῶς κατὰ τῆς Ἀρειανῆς αἱρέσεως τὰ ὁρισθέντα;* vgl. De Synodis Arimini et Seleuciae celebratis 1: *ὥςπερ ἦν ὁρισθέν.* Leo M., Ep. 156 ad Leon. Aug.: [in Chalcedonensi Concilio] irreprehensibiliter definita. Daher unterschreiben auf den Konzilien die Bischöfe: Definiens *(ὁρίσας)* subscripsi, weil sie Glaubensrichter sind; vgl. Hefele, Konziliengesch. I² 20. Andere Ausdrücke: docemus et declaramus (Conc. Vatic. Sess. IV, Constit. dogm. de Ecclesia Christi cap. 1; Denz. n. 1822); tenet et docet (Conc. Vatic. Sess. III, Constit. dogm. de fide cath. cap. 2; Denz. n. 1785); credenda sunt (ebd. cap. 3). Thom., S. th. 2, 2, q. 1, a. 10: finaliter determinare. Suarez, De fide disp. 5, sect. 6: „motu proprio" excludit subreptionem; „ex certa scientia", non ex deceptione aliqua; „de plenitudine potestatis", hanc enim non habet, nisi quatenus Pontifex est. Ist auch der Ausdruck an sich unwesentlich, so gehört es doch wesentlich zum Charakter einer definitio dogmatica ex cathedra, daß sie mit solchen Worten abgefaßt ist, quibus ex officio et iure primatus ... fidei unitatem in Ecclesia custodiendam ... et ab omnibus Catholicis praestandam declarent (nach Ballerini, De vi ac ratione primatus c. 15, n. 23 26 24. Bellarm. a. a. O. l. 4, c. 3. Suarez a. a. O. disp. 5, sect. 8).

2. Hieraus ergibt sich, daß die ausdrückliche Anordnung des Bannes für jene, welche die Zustimmung verweigern, eine absolut notwendige Form und ein darum stets wiederkehrendes Kriterium der definitio dogmatica ex cathedra nicht sein kann, da der Mangel solcher Formalität der unfehlbaren Lehrentscheidung diesen ihren Charakter nicht zu nehmen vermag, wenn anders die Intention des Apostolischen Stuhles, die Gesamtkirche zum Glauben zu verpflichten, in klarer und unzweifelhafter Weise ihren Ausdruck gefunden hat. Nicht die Form der Verpflichtung, sondern der freie und ungezwungene Wille des Papstes, kraft seines Amtes als höchster und universaler Lehrer und Hirte die Gläubigen zu verpflichten, kann hier maßgebend sein.

3. Andere fordern als Kriterium einer definitio dogmatica ex cathedra, daß der Beirat des Kollegiums der Kardinäle oder wenigstens der Theologen, welche dem Papste zur Seite stehen, gehört und vor allem der endlichen Entscheidung eine gründliche und allseitige Prüfung der in Schrift und Tradition gegebenen Zeugnisse des Glaubens der Kirche vorhergegangen sei (Phillips, Kirchenrecht II 336 ff. Benettis, Privilegiorum in persona S. Petri Romano Pontifici a Christo Domino collatorum vindiciae I, Romae 1756, 3 f). Doch sind dies alles nur Voraussetzungen für eine gewissenhafte Ausübung der obersten Lehrgewalt und ebendeswegen selbstverständlich, aber keineswegs absolute Kriterien einer definitio dogmatica, da sie sich teils der Beurteilung entziehen, teils dem Gegner jederzeit für eine verschiedene Beurteilung Raum lassen, ebenso wie für die Entscheidungen der allgemeinen Konzilien. Diese wie andere Bedingungen, Gebet, Anrufung des Heiligen Geistes usf. sind

Normen für die Tätigkeit von Papst und Konzil, die, wie oben bemerkt, vorausgesetzt werden müssen, keineswegs aber ein Kriterium bilden, welches über die Gültigkeit ihrer Beschlüsse entscheidet.

4. Die Methode der Erforschung der Glaubensüberlieferung der Kirche hat das Conc. Vatic. a. a. O. selbst angegeben durch das allgemeine Konzil, die Äußerung der zerstreuten Kirche, die Abhaltung von Partikularsynoden. Auf den römischen Synoden seit den frühesten Jahrhunderten gaben die Päpste ihre Entscheidung (Phillips a. a. O. V 12; II 339). Wie aus dem Schreiben des Papstes Gelasius an die Bischöfe Dardaniens (Ep. 26, 5 14; Thiel I 400 411) sowie der römischen Synode selbst vom Jahre 485 (Mansi, S. Concil. coll. VII 1140) hervorgeht, ruhte die Autorität der Entscheidung nicht in dieser, sondern in jener des Papstes, iuxta sollicitudinem sibi Ecclesiarum omnibus (omnium) competentium qui caput est omnium, dem Christus den Primat übertragen habe. Der Beirat der römischen Synode war ein dieser Kirche wegen ihrer Stiftung von Petrus gegebener Vorzug; an deren Stelle sind jetzt das Kardinalskollegium und die Kongregationen getreten. Hiermit fällt die Behauptung der Defensio Declarationis cleri Gallicani P. III, l. 10, c. 2 (Bossuet, Oeuvres XXII 5, Par. 1865, 260): Quoties successores Petri communem Ecclesiarum fidem ex communi traditione pro officio proponunt, eorum decretum, praedicationem, fidem fore Ecclesiae fundamentum. Es wird sonach die Gültigkeit ihrer Entscheidung von dem Resultat einer durch die Gesamtkirche zu übenden Kritik und ihrer endlichen Zustimmung abhängig gemacht. Vgl. Art. IV. Eccl. Gallic. (a. a. O. XXI 3): In fidei quaestionibus praecipuas Summi Pontificis esse partes, eiusque decreta ad omnes et singulas Ecclesias pertinere, nec tamen irreformabile esse iudicium, nisi Ecclesiae consensus accesserit. Defensio Declarationis P. III, l. 11, corollarium c. 8 (a. a. O. XXII 436): Certum firmumque habeatur Pontificem pro cathedra docentem esse infallibilem. At cum dubitare possis, an pro cathedra dixerit adhibitis omnibus condicionibus, ultima nota et tessera sit Pontificis ex cathedra docentis, cum Ecclesiae catholicae consensus accesserit. Vgl. Maret, Du Concile général et de la paix religieuse II, Paris 1869, 65 299. Du Plessis d'Argentré, De auctoritate Rom. Pontificis, Paris. 1702, 296; vgl. denſ., Elementa theologica cap. IX, Paris. 1702, 259—297.

5. Die definitio dogmatica ex cathedra erscheint teils in Form einer dogmatischen Konstitution (Constitutio dogmatica), wie „Unigenitus", „Auctorem fidei", „Unam sanctam", „Ineffabilis Deus", oder eines Rundschreibens an die Gesamtkirche (Litterae encyclicae), welche (directe) die katholische Lehre vortragen oder (indirecte) den Irrtum verwerfen, oder in Form eines Apostolischen Schreibens (Litterae apostolicae) oder auch einer Anrede (Allocutio in Consistorio habita), die auf Befehl des Papstes promulgiert wird. Der Charakter einer Kathedralentscheidung ergibt sich in letzteren besonders dann, wenn allgemeine theologische Wahrheiten definiert und Irrtümer verworfen werden. Hiermit ist jedoch nicht gesagt, als enthalte jede dieser Formen eine definitio dogmatica ex cathedra oder fidei seu credendi regula im strengen Sinne, indem in ihnen häufig nur in globo bestimmte Propositionen verworfen werden, welche die Gläubigen nicht weiter festhalten noch verteidigen dürfen. Vgl. Kilber, Theol. Wirceburg. IV: De gratia n. 245: Conficitur Bullam „Unigenitus" non esse fidei regulam in sensu stricto; est tamen iudicium dogmaticum, quod servit ad dirigendos fideles in ordine fidei, prout cardinales, archiepiscopi et episcopi Parisiis a. 1728 congregati pronuntiarunt de iudiciis Ecclesiae qualificationes tantum respectivas continentibus. Da der Papst seine Prärogative der Unfehlbarkeit keinem andern, sei es einer

Person oder einem Kollegium, durch Delegation übertragen kann, so haben die Entscheidungen der Römischen Kongregationen (S. Officii und Indicis) in Glaubenssachen eine hohe lehramtliche Autorität (Pius IX. ad Archiepisc. Monaco-Frising. d. 21. Dec. 1863: Opus est, ut [viri catholici] se subiciant decisionibus, quae ad doctrinam pertinentes a Pontificiis Congregationibus proferuntur; Denz. n. 1684); aber auf Unfehlbarkeit können sie keinen Anspruch machen. Nur dann, wenn sie nicht bloß die gewöhnliche Gutheißung durch den Papst an sich tragen, sondern dieser in besonderer Weise sie als Glaubensdekrete erklärt, haben wir in ihnen eine Kathedralentscheidung anzunehmen. Vgl. Bouix, Tractatus de curia Romana, Paris. 1859, 449 471 ff. Es läßt sich nicht leugnen, daß bezüglich des einen oder andern Aktenstückes der päpstlichen Lehrgewalt Bedenken auftauchen können, ob und inwieweit dasselbe für die Gesamtkirche eine Verpflichtung enthält. Doch dies hat die definitio ex cathedra mit den Entscheidungen der Konzilien gemein; so ist es Kontroverse, ob die auf dem Florentiner Konzil von Eugen IV. gegebene Instructio pro Armenis bezüglich dessen, was er über Form und Materie der Sakramente sagt, eine dogmatische Bestimmung oder bloß eine Anweisung für die Praxis ist. Die Übereinstimmung der Gläubigen, die gemeinsame Lehre der Theologen und besonders die Anschauung und Handlungsweise der Kirche selbst ist hier entscheidend (Tanner, Universa theologia scholastica, speculativa, practica t. III, Ingolstadii 1627; Disputationum theolog. in omnes partes Summae theol. s. Thomae Aq. t. II, ebd. 1618, disp. 1 de fide, c. 7.

IV. Wirkung der definitio dogmatica ex cathedra ist die unfehlbare, göttliche Gewißheit des Inhaltes der päpstlichen Lehrentscheidung und die hieraus sich ergebende Verpflichtung für alle Glieder der Kirche, dieselbe gläubig anzunehmen. Es kommt aber diese unfehlbare Gewißheit und die hieraus sich ergebende Pflicht des gläubigen Gehorsams der Kathedralentscheidung zu aus und durch sich, nicht aber erst infolge der Zustimmung der Gesamtkirche.

Conc. Vatic. a. a. O. cap. 4: Eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse (Denz. n. 1839). Dies ist die einfache Konsequenz des päpstlichen Lehrprimats. Denn selbst nach Febronius (De statu eccl. II 4) und den Gallikanern (Tournely, De Ecclesia II 277 285) hat der päpstliche Stuhl in Glaubensfragen einen „vorzüglichen Anteil" (praecipuas partes); aber seine Lehrsprüche sollen nach ihnen nur insoweit verpflichten, daß man ihnen provisorisch gehorchen muß, solange die Kirche nicht reklamiert. Doch dies ist ein Widerspruch in sich. Provisorisch glauben kann nur so viel heißen als einstweilen glauben; der Glaube begründet aber eine unfehlbare, göttliche Gewißheit; darum ist in diesem Sinne ein provisorischer Glaube ein Widerspruch gegen das Prinzip, Motiv und den ganzen übernatürlichen Charakter des Glaubens. August., De agone christ. c. 13 (14): Fides est prima (virtus), quae subiugat animum Deo. Vgl. Rom 1, 5. 2 Cor 10, 5.

1 Io 3, 23. Daher hat hier das Bekenntnis nur Wert als Ausdruck des innern Glaubensaktes; nur wegen und auf Grund dessen kann die kirchliche Autorität das äußere Bekenntnis fordern. Oder soll es so viel sagen als: bloß äußerlich sich unterwerfen? Aber auf Ersuchen der französischen Bischöfe und Bossuets selbst erklärte Klemens XI. in der Konstitution „Vineam Domini" vom 16. Juli 1705: Ut quaevis imposterum erroris occasio penitus praecidatur, atque omnes catholicae Ecclesiae filii Ecclesiam ipsam audire, non tacendo solum (nam et impii in tenebris conticescunt), sed et interius obsequendo, quae vera est orthodoxi hominis oboedientia, condiscant, hac nostra perpetuo valitura constitutione, oboedientiae, quae praeinsertis apostolicis constitutionibus debetur, obsequioso illo silentio [silence respectueux] nequaquam satisfieri . . . non ore solum, sed et corde reici ac damnari debere, nec alia mente, animo aut credulitate supradictae formulae subscribi licite posse . . ., declaramus (Denz. n. 1350). Dasselbe hatten die französischen Bischöfe an Innozenz X. am 15. Juli 1653 erklärt; den päpstlichen Entscheidungen Christiani omnes ex officio ipsius quoque mentis obsequium praestare tenentur; sie beriefen sich auf die früheren Glaubensurteile der Päpste, namentlich gegen die Pelagianer, Apollinaris und Mazedonius, schon vor den Aussprüchen der Konzilien. Außerdem soll nach dieser Anschauung der Einzelbischof nicht gegen die Entscheidung auftreten dürfen (non dogmatizando contrarium, quamdiu non reclamat Ecclesia. Febronius a. a. O. Maret, Le Pape et les évêques, Par. 1869, 55); aber wer soll denn reklamieren? Die Gläubigen sollen warten, bis ein Konzil berufen oder die „stillschweigende" oder ausdrückliche Zustimmung der zerstreuten Kirche konstatiert ist; doch gerade darüber schwebt ja die Kontroverse, ob diese Zustimmung vorhanden ist oder nicht. Es hätte demnach in dieser Hypothese der Irrtum Zeit, fortzuwuchern; der Apostolische Stuhl, diese cathedra singularis (Optat. Milev., De schismate Donatist. 2, 2), das culmen auctoritatis (August., De utilitate credendi c. 17 [35]), zur Wahrung der Einheit des Glaubens von Christus instituiert, könnte diese seine Aufgabe nimmer erfüllen, seine Entscheidungen in Glaubensfragen hätten an sich keinen höheren Wert als jene eines jeden andern Bischofs. Übrigens findet diese geforderte Zustimmung der Gesamtkirche als Bedingung der Rechtskraft des päpstlichen Kathedralspruches ihre Widerlegung schon in der Bestimmung des Conc. Lugdun. II.: si quae de fide subortae fuerint quaestiones, suo [Rom. Pontif.] debent iudicio definiri (Denz. n. 466), was die nachträgliche Genehmigung oder Reformation durch die Gesamtkirche ausschließt.

Schulte, Die Lehre von den Quellen des Kirchenrechts, Gießen 1860, 98: „Ein solcher Einfluß (von seiten der Bischöfe) ist undenkbar bei dogmatischen Konstitutionen. Diese haben zum Gegenstand Dinge, welche absolut nicht verschieden von der Kirche angenommen und behandelt sein können (wie bei disziplinären Verfügungen). Weil nun ein päpstlicher Erlaß in Betreff solcher dem Urteile des einzelnen Bischofs nicht unterliegen kann, so ist dessen Publikation und Ausführung unbedingt nötig. Soll die Möglichkeit der Suspension gegeben sein, so muß auch die Möglichkeit des Anderns vorliegen. Sowenig es nun auch ein ausdrückliches Dogma ist, daß der Papst für sich unfehlbar sei, ebenso ist doch sofort ersichtlich, daß die Behauptung oder gar, wie dies

im vorausgesetzten Falle statthatte, die selbst nur stillschweigende Erklärung der Kirche, daß derselbe in Glaubenssachen irrige Entscheidungen erlassen könne, nach der Natur der Sache unmöglich ist."

§ 40. Die Unfehlbarkeit des römischen Papstes im geschichtlichen Glauben der Kirche.

I. Außer den in der Erklärung der obengenannten Schriftstellen angeführten Zeugnissen der Väter heben wir noch hervor Irenäus, Cyprian, Optatus von Mileve, Epiphanius, Gregor von Nazianz, Cyrill von Alexandrien, Ambrosius, Hieronymus, Prudentius, Petrus Chrysologus.

1. Cyprian., Ep. 70, 3: Una est Ecclesia a Christo Domino super Petrum origine et ratione fundata. . . . Ad Ecclesiam, quae una est, et super unum, qui et claves eius accepit, Domini voce fundata est. Für diese Einheit hat Christus gebetet (De dominica orat. c. 30); sie geht von der cathedra Petri und der Ecclesia principalis aus (Ep. 59, 14, ed. Hartel; De unitate Eccl. c. 4); die Kirche ist auf den einen Petrus gebaut (Ep. 43, 5, ed. Hartel; Ep. 59, 7; 66, 8; 73, 7): super quem aedificavit Ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit. Ep. 48, 3: ut Ecclesiae catholicae matricem et radicem agnoscerent. Ep. 59, 14: Ad Petri cathedram atque ad Ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est . . . nec cogitare eos esse Romanos, . . . ad quos perfidia non potest habere accessum (perfidia nicht „Untreue", sondern irreligiositas, vgl. den Index zu Cypriani Opp. ed. Hartel III 442). Mit dem Apostolischen Stuhle zu Rom übereinstimmen ist nach ihm dasselbe wie mit der katholischen Kirche übereinstimmen. Ep. 48, 3 (ed. Hartel): Communicationem tuam, id est, Ecclesiae catholicae unitatem pariter et caritatem probarent. Ep. 55, 1: Ut iam sciret te secum, hoc est, cum Ecclesia catholica communicare. Wie nur ein Gott ist und ein Christus, so ist auch eine Kirche und ein Lehrstuhl (cathedra una) durch des Herrn Wort auf Petrus gebaut (Ep. 43, 5: Deus unus est et Christus unus et una Ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata). Die cathedra Petri, der locus Petri (Ep. 55, 8) ist sonach der Einheitspunkt für die Gesamtkirche. De unitate Eccl. c. 4: Exordium ab unitate proficiscitur, ut Ecclesia una monstretur. Was der Bischof für die Einzelkirche ist, ist der Papst für die Gesamtkirche (Ep. 70, 3; 73, 7; 75, 17; 66, 8).

2. Wenn Cyprian seinen Irrtum bezüglich der Notwendigkeit der Ketzertaufe der Erklärung des Papstes Stephanus gegenüber festhielt, so folgt hieraus nicht, daß er die Autorität des Römischen Stuhles leugnete; er hatte eben die ganze Frage als eine disziplinäre betrachtet und daher erklärt (Ep. 73, 26): nemini praescribentes aut praeiudicantes, quominus unusquisque episcoporum, quod putat faciat, habens arbitrii sui liberam potestatem (Ep. 72, 3): qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, quando habeat in Ecclesiae suae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus. Vgl. Ep. 75, 6. Er konnte sich hierfür auf die Übung der kleinasiatischen und afrikanischen Kirchen berufen, sowie auf die Synoden

von Synnada und Ikonium, wiewohl er zugibt, daß seine Praxis erst mit Agrippinus ins Leben trat (Ep. 73, 3). Die dogmatische Bedeutung dieser Übung hatte er übersehen; denn in Bezug auf die überlieferten Dogmen kannte Cyprian keine Toleranz; vgl. Ep. 59, 20: Praecipimus, inquit Apostolus, ut recedatis ab omnibus fratribus ambulantibus inordinate et non secundum traditionem, quam acceperunt a nobis (2 Thess 3, 6). Nulla societas fidei et perfidiae potest esse. Papst Stephanus hielt die römische Praxis als Norm vor, hatte aber ein peremptorisches Urteil mit Ausschluß aus der Kirche noch nicht gesprochen. Cyprians 80. Brief beweist, daß die Verbindung zwischen Rom und Karthago nicht unterbrochen war, da er mit Xystus II., des Stephanus Nachfolger, in Gemeinschaft stand. Wenn Augustinus ihn dadurch entschuldigt, daß die Frage noch nicht universali Concilio fuerit eliquatum (De baptismo 2, 4; 3, 4; 1, 18), so wollte er hiermit die Autorität des Papstes ebensowenig leugnen, als er durch seinen Ausspruch, daß spätere Konzilien zur Klärung von Fragen, die auf früheren Konzilien verhandelt wurden, viel beitragen, jene der Konzilien schmälern wollte. Er hatte mit Recht in dieser schwierigen Frage die Untersuchung der Praxis aller Hauptkirchen für zweckmäßig erkannt. Ballerini, De vi ac ratione primatus c. 13, n. 53. Hefele, Konziliengesch. I² 117 ff. Übrigens war die Synode von Cyprian noch vor Eintreffen des päpstlichen Entscheids gehalten worden. Vgl. Innsbrucker Zeitschrift für Theologie 1881, 193 ff.

3. Ausgeschlossen sein von der römischen Kirche ist daher dasselbe wie ausgeschlossen sein von der Reinheit der katholischen und apostolischen Lehre. Gelasius I., Ep. 27, 7 (ed. Thiel I 429): Hoc ipso se indicant, quid Apostolica Sedes censuerit, cognovisse . . . quo communionem catholicam reservantes et eos, qui Apostolicae Sedi communicarent, elegere consortes et illos, quibus Sedes Apostolica minime communicaret, usque ad persecutionis incursus renuere consortes. Hieron., Apol. adv. Rufinum 1, 4: Fidem suam quam vocat? Eamne, qua Romana pollet Ecclesia? . . . Si Romanam responderit, ergo catholici sumus. Ep. 63, 2 ad Theophilum: Scito nihil nobis esse antiquius quam Christi iura servare, nec Patrum transferre terminos, semperque meminisse, Romanam fidem Apostolico ore laudatam. Ambros., De obitu fratris Satyri n. 47: Percontatusque ex eo (episcopo) est, utrumnam cum episcopis catholicis, hoc est, cum Romana Ecclesia conveniret. Fulgentius (wahrscheinlich Verfasser des Schreibens der in Sardinien verbannten Bischöfe, bei Mansi, S. Concil. coll. VIII 591 ff): Quid Romana, hoc est, catholica sequatur ac servet Ecclesia. August., Sermo 120 (bei Mai, Nova Patrum Bibliotheca I 273): Non crederis veram fidem tenere catholicae, quae fidem non doces esse servandam Romanam. Maximus Confessor, Ad Petrum illustr. (Migne, P. gr. 91, 144): Perspicuum profecto est, quia omnis, qui eos, qui Pyrrhum reprobaverunt, anathematizat, Sedem Romanam, id est, catholicam Ecclesiam anathematizat. Iustinus I. Imp., Ad Hormisdam Papam ep. 99 (ed. Thiel I 897): Hoc enim credimus esse catholicum, quod vestro religioso responso nobis fuerit intimatum.

4. Auch nach Optatus ist die cathedra Petri Trägerin des Universallehramtes, in der Weise, wie der eine Bischof autoritativer Lehrer für die Einzelkirche ist (De schismate Donatist. 2, 2). Dieser eine Lehrstuhl ist die erste der Gaben, welche Christus besitzt. In Papst Siricius, qui noster est socius, steht darum der ganze Erdkreis in einer Gemeinschaftsverbindung (ebd.

2, 3). Dieser Römische Stuhl ist einzig in seiner Art (cathedra singularis ebd. 2, 2; cathedra unica 2, 3).

5. Was kann dies anders heißen, als daß der, welcher auf diesem einzigen Lehrstuhle sitzt, durch dessen Gemeinschaft die Gemeinschaft der katholischen Kirche (gegenüber einer von Optatus [a. a. O. 2, 1 2 11] ausdrücklich als dem Geiste Christi widersprechenden Nationalkirche) bewahrt wird, eine in ihrer Art einzige und darum unfehlbare Lehrautorität besitzt, der alle sich unterwerfen müssen, da nur so durch ihn die Gesamtkirche in der Glaubenseinheit bewahrt bleibt? Nach Augustinus ist deswegen im römischen Papste culmen auctoritatis (De utilitate credendi n. 17. Vgl. Bonifat. I., Ep. 15, 5 [ed. Coustant 1042]: culmen apostolicum; Ep. 4, 1 [Coustant 1019]: arx sacerdotii), cui nolle primas dare vel summae profecto impietatis est vel praecipitis ignorantiae. . . . Quid est aliud ingratum esse opi atque auxilio divino, quam tanto labore (robore) praedictae auctoritati resistere? Ep. 105, 5 (16): In hac cathedra unitatis posuit Deus doctrinam veritatis. Daher (Sermo 120, bei Mai a. a. O.) die Einheit mit dem Römischen Stuhle das Siegel der katholischen Gemeinschaft: denn hier hat nie der Glaube gewankt. Psalmus c. partem Donati:

Numerate Sacerdotes vel ab ipsa Petri Sede,
Et in ordine illo Patrum, quis cui successit, videte;
Ipsa est Petra, quam non vincunt superbae Inferorum portae . . .
— — — — — — — — — —
Talis si quis ad te veniat, plenus catholica fide,
Quales illos sanctos vivos omnes solemus audire etc.

Vgl. Ep. 53 ad Generosum.

Dem Urteile dieses Stuhles erklärte auch Pelagius sich unterwerfen zu wollen; vgl. dessen Libellus fidei ad Innocentium Papam (inter opp. Augustini bei Migne, P. lat. 45, 1718): In qua si minus perite aut parum caute aliquid forte positum est, emendari cupimus a te, qui Petri et fidem et sedem tenes. Sin autem haec nostra confessio Apostolatus tui iudicio comprobatur, quicumque me maculare voluerit, si immeritum . . . vel etiam non catholicum, non me haereticum, comprobavit. Vgl. August., De peccato originali 2, 1; C. duas epist. Pelagianorum ad Bonif. 2, 4 (6); Ep. 190, 6 (23): In his verbis Apostolicae Sedis (hier erscheint der Römische Stuhl als der Apostolische κατ' ἐξοχήν) tam antiqua atque fundata, certa et clara est catholica fides, ut nefas sit de illa dubitare christiano. Darum erbittet er mit den zu Karthago und Mileve versammelten Bischöfen von diesem Stuhle eine Entscheidung; als diese angelangt war, sagte er (Sermo 131, 10): Inde etiam rescripta venerunt, causa finita est; utinam aliquando finiatur error! Vgl. C. duas epist. Pelag. 2, 3 (5): Tota dubitatio sublata est. Wie er, spricht Prosper (Carmen de ingratis V. 39): Pestem subeuntem prima recidit Sedes Roma Petri. Die Entscheidung durch den Papst ist hinreichend. August., C. Iulian. Pelag. 1, 13: Puto tibi eam partem orbis sufficere debere, in qua primum Apostolorum suorum voluit Dominus glorio-

sissimo martyrio coronari. Eine neue Prüfung ist unnötig, da diese schon vorgenommen wurde beim Apostolischen Stuhle (Opus imperf. c. Iulian. 2, 103). Hieronymus nimmt bei den Glaubenskämpfen im Morgenlande seine Zuflucht zu Papst Damasus. Ep. 15, 1: Quoniam vetusto oriens inter se populorum furore collisus indivisam Domini tunicam et desuper textam minutatim per frusta decerpsit . . . difficile, ubi fons signatus et hortus ille conclusus sit (Symbol der Kirche), possit intelligi, ideo mihi cathedram Petri et fidem Apostolico ore laudatam censui consulendam.... Ebd. 2: Ego nullum primum nisi Christum sequens, Beatitudini tuae i. e. cathedrae Petri communione consocior. Ep. 16, 2 (bei dem Schisma des Meletius): Ego interim clamito: Si quis cathedrae Petri iungitur, meus est. Ep. 97, 4 ad Pammachium et Marcellam: Praedicationem cathedrae Marci Evangelistae (der Kirche von Alexandrien) cathedra Petri sua praedicatione confirmet. Ep. 63, 2 ad Theophilum: Se semper meminisse Romanam fidem. Ep. 46, 11 Paulae et Eustochii ad Marcellam: Ibi et Christi vera confessio. Petrus Chrysologus mahnt den Abt Eutyches von Konstantinopel zum gläubigen Gehorsam gegen Rom wegen der Lehrautorität dieses Stuhles (inter epist. S. Leonis ep. 25): In omnibus autem hortamur te, frater honorabilis, ut his quae a Beatissimo Papa Romanae civitatis scripta sunt, oboedienter attendas, quoniam beatus Petrus, qui in propria Sede et vivit et praesidet, praestat quaerentibus fidei veritatem. Nos enim pro studio pacis et fidei extra consensum Romanae civitatis episcopi causas fidei audire *(διαγνῶναι)* non possumus. Vgl. Leo M., Sermo 3, 3: B. Petrus in accepta fortitudine petrae perseverans suscepta Ecclesiae gubernacula non reliquit. Und die päpstlichen Legaten mit Zustimmung des Konzils von Ephesus (Mansi, S. Concil. coll. IV 1295): Sanctus Beatissimusque Petrus, Apostolorum princeps et caput fideique columna et Ecclesiae catholicae fundamentum . . . ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus vivit et praesidet et iudicium exercet. So erklärt es sich, warum Petrus so häufig typisch gefaßt wird als der jeweilige Nachfolger im Papsttum. So Ambros., In Ps. 40, 30: Ubi Petrus, ibi Ecclesia; ibi nulla mors, sed vita aeterna; et ideo addidit (Christus): Et portae inferi non praevalebunt ei, et: Tibi dabo claves regni caelorum. De poenit. 1, 7, 33: Non habent Petri hereditatem, qui Petri sedem non habent. Ep. 11, 4 (im Namen der Synode von Aquileja an den Kaiser): Totius orbis Romani caput Romanam Ecclesiam, atque illam sacrosanctam Apostolorum fidem, ne turbari sineret, observanda fuit clementia nostra; inde enim in omnes venerandae communionis iura dimanant. Zur Feststellung des katholischen Glaubens, bemerkt Viktor von Vita (Historia persecutionis Vandalicae l. 2, 15), müssen die Bischöfe zusammenkommen, vorzüglich der römischen Kirche, quae caput est omnium. Prudentius singt (Peristephanon 11, 31):

> Una fides vigeat prisco, quae condita templo est,
> Quam Paulus retinet, quamque cathedra Petri.

6. Unter den Griechen preist Gregor von Nazianz das alte Rom im Gegensatz zum neuen (De vita sua V. 563; Migne, P. gr. 37, 1068):

V. 563 *Διεσὰς δὲ Ῥώμας, τῆς ὅλης οἰκουμένης*
Λαμπτῆρας, ἀρχαῖόν τε καὶ νέον κάρτος,
— — — — — —
Τούτων δὲ πίστις, ἡ μὲν ἦν ἐκ πλείονος,
Καὶ νῦν ἔτ' ἔστιν εὔδρομος, τὴν ἑσπέραν
Πᾶσαν δεύουσα τῷ σωτηρίῳ λόγῳ,
Καθὼς δίκαιον τὴν πρόεδρον τῶν ὅλων,
Ὅλην σέβουσαν τὴν Θεοῦ συμφωνίαν.

Epiphanius (Ancoratus 9) bezeichnet Petrus als *τὸν κορυφαιότατον τῶν Ἀποστόλων, πέτραν στερεάν;* die Pforten der Hölle, die ihn nicht überwältigen, sind *αἱ αἱρέσεις καὶ οἱ αἱρεσιάρχαι;* in ihm finden alle schwierigen Fragen des Glaubens ihre Lösung: *ἐν τούτῳ γάρ ἐστι πάντα τὰ ζητούμενα λεπτολογήματα τῆς πίστεως εὑρισκόμενα.* Cyrill von Alexandrien erklärt an Papst Cölestin (inter ep. Coelestini 8, 1; ed. Coustant 1088): *τὰ μακρὰ τῶν ἐκκλησιῶν ἔθη πείθουσιν ἀνακοινοῦσθαι τῇ σῇ ὁσιότητι* (die Häresie des Nestorius). Er macht es von seiner Entscheidung abhängig, ob er die Gemeinschaft mit Nestorius brechen soll oder nicht: *διὸ δὴ καταξίωσον τυπῶσαι τὸ δοκοῦν, καὶ πότερόν ποτε χρή . . . τὸν σκοπὸν τῆς σῆς εὐσεβείας χρὴ γενέσθαι διὰ γραμμάτων καταφανῆ.* Maximus Confessor (a. a. O.) will, daß Pyrrhus vor allem dem Römischen Stuhl Genugtuung leiste; dann werden alle ihn für fromm und orthodox halten: Festinet pro omnibus sedi Romanae satisfacere. Hoc enim satisfacto, communiter ubique omnes pium hunc et orthodoxum praedicabunt. Wegen Häresie verurteilt, wandte sich Theodoret, Bischof von Cyrus, an Papst Leo I. (Ep. 113; Migne, P. gr. 83, 1313): *Κοσμεῖ δὲ αὐτὴν* (die Stadt Rom) *διαφερόντως ἡ πίστις· καὶ μάρτυς ἀξιόχρεων ὁ θεῖος ἀπόστολος βοῶν, ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ. Εἰ δὲ εὐθὺς δεξαμένη τὰ τοῦ σωτηρίου κηρύγματος σπέρματα, τοῖς ἀξιαγάστοις τούτοις ἐβεβρίθει καρποῖς, τίς ἀπόχρη λόγος τὴν νῦν ἐν αὐτῇ πολιτευομένην εὐσέβειαν εὐφημῆσαι; . . . Ὁ δ' ἐκείνων θεὸς καὶ νῦν τῶν ἐκείνων ἐλάμπρυνε θρόνον, τὴν ὑμετέραν ἁγιωσύνην ἱδρύσας ἐν τούτῳ τῆς ὀρθοδοξίας τὰς ἀκτῖνας ἀφιεῖσαν.* Stephanus von Dora sagt (Mansi a. a. O. X 896): nach Rom habe ihn der Patriarch Sophronius von Jerusalem gesendet, wo *διέλθε μέχρις ἂν εἰς τὸν ἀποστολικὸν καταντήσειας θρόνον, ἔνθα τῶν εὐσεβῶν δογμάτων εἰσὶ κρηπίδες.*

II. In gleicher Weise sprechen die Päpste sich aus für die Unfehlbarkeit ihrer Kathedralentscheidungen und gründen hierauf ihren Anspruch auf unbedingte Annahme ihrer Urteile in Glaubensfragen.

1. Julius I. (Ep. 1, 22 ad Euseb.; ed. Coustant, Epist. Rom. Pont. 385, vgl. praef. 79 82) bezeichnet es als eine Gewohnheit, daß zuerst an ihn geschrieben und von ihm, was recht ist, entschieden wird: Non iam ulterius Ecclesiae iudicia secundum Evangelium instituuntur, sed

vel ad exilium vel ad mortem dantur. Nam si omnino, ut dicitis, aliqua fuit eorum culpa (des Athanasius und seiner Anhänger), oportuit iuxta ecclesiasticum canonem et non ex pacto rem iudicari; oportuit omnibus nobis rescripsisse, ut ita ab omnibus, quod iustum esset, decerneretur.... An ignoratis hanc esse consuetudinem, ut primum nobis scribatur, et hinc (ἔνθεν), quod iustum est, decernatur. Xystus III. gibt den Grund hierfür (Ad Ioan. Antioch. c. 5; Coustant 1260): der Römische Stuhl ist Norm des katholischen Glaubens: B. Petrus Apostolus in successoribus suis quod accepit, hoc tradidit. Quis ab eius velit se separare doctrina, quam ipse inter Apostolos primam magister docuit? Innocent. I., Episc. 29, 1 ad Episc. Carthag. (Coustant 889): In requirendis Dei rebus ... antiquae traditionis exempla servantes et ecclesiasticae memores disciplinae vestrae religionis vigorem non minus nunc in consulendo, quam antea, cum pronuntiaretis, ... vera ratione firmastis, qui ad nostrum referendum approbastis esse iudicium, scientes, quid Apostolicae Sedi, cum omnes hoc loco positi ipsum sequi desideremus Apostolum, debeatur, a quo ipse episcopatus et tota auctoritas nominis huius emersit. Quem sequentes tam mala damnare novimus, quam probare laudanda. Vel id vero, quod patrum instituta sacerdotali officio custodientes non censetis esse calcanda, quod illi non humana, sed divina decrevere sententia, ut quidquid quamvis de disiunctis remotisque provinciis ageretur, non prius ducerent finiendum, nisi ad huius sedis notitiam perveniret; ut tota huius auctoritate iusta quae fuerit pronuntiatio firmaretur, indeque sumerent ceterae ecclesiae (velut de natali suo fonte aquae cunctae procederent, et per diversas totius mundi regiones puri latices capitis incorrupti manarent) quid praecipere, quos abluere, quos veluti coeno inemundabili sordidatos mundis digna corporibus unda vitaret. Ep. 30, 2 (Coustant 896): Diligenter et congrue apostolici consulitis honoris arcana ... super anxiis rebus quae sit tenenda sententia; antiquae scl. regulae formam secuti, quam toto semper ab orbe mecum nostis esse servatam.... Scientes, quod per omnes provincias de apostolico fonte petentibus responsa semper emanent. Praesertim, quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres et coepiscopos nostros nonnisi ad Petrum, i. e. summi nominis et honorem et auctorem referre debere ... quod per totum mundum possit ecclesiis omnibus in commune prodesse. Vgl. Ep. 17, 1 (Coustant 830): Sedi Apostolicae ... aliquam fieri iniuriam, cuius adhuc in ambiguum sententia duceretur. Zosim., Ep. 12 (Coustant 974 f): Quamvis patrum traditio apostolicae sedi auctoritatem tantam tribuerit, ut de eius iudicio disceptare nullus auderet, idque per canones semper regulasque servaverit et currens adhuc suis legibus ecclesiastica disciplina Petri nomini, a quo ipsa quoque descendit, reverentiam quam debet exsolvat; tantam enim huic Apostolo canonica antiquitas per sententias omnium voluit esse potentiam, ex ipsa quoque Christi Dei nostri promissione ...

par potestatis data condicio in eos, qui sedis in hereditatem, ipso annuente, meruissent . . . cum ergo tantae auctoritatis Petrus caput sit, et sequentia omnium maiorum studia firmaverit, ut tam humanis quam divinis legibus et disciplinis omnibus firmetur Romana Ecclesia . . . tamen cum tantum nobis esset auctoritatis, ut nullus de nostra possit retractare sententia, nihil egimus, quod non ad vestram ultro nostris litteris referremus . . . non quia quid deberet fieri nesciremus . . . sed pariter vobiscum voluimus habere tractatum de illo.

Der Römische Stuhl hat nie im Glauben gewankt. Xystus III., Ep. 1, 2 (Coustant 1234): Sic Romana Ecclesia unum suffragium custodivit in institutione praedicatoris fidei, ut in ipsa fidei praedicatione unam semper sententiam servavit. Nonne mea fides est, schreibt Felix II. an Kaiser Zeno (Ep. 1, 3; Thiel 224), quam solam esse veram et nulla adversitate superandam Dominus ipse monstravit, qui Ecclesiae suae in mea confessione fundandae portas inferi numquam praevalituras esse promisit! Ihm kommt die Entscheidung in allen Glaubensfragen zu. Gelasius, Ep. 10, 9 (Thiel 347): Si quantum ad religionem pertinet, nonnisi Apostolicae Sedi iuxta canones debetur summa iudicii totius. . . . Cogitantes Christi vocem non esse superfluam, quae confessioni B. Petri Apostoli inferni portas numquam praevalituras asseruit. Ebd. c. 10: Quapropter non veremur, ne apostolica sententia resolvatur, quam et vox Christi et maiorum traditio et canonum fulcit auctoritas, ut totam potius semper ipsa ecclesiam diiudicet. Ep. 12, 6 (Thiel 353): Hoc est, quod Sedes Apostolica magnopere praecavet, ut quia munda radix est Apostoli gloriosa confessio, nulla rima pravitatis, nulla prorsus contagione maculetur. Nam si, quod Deus avertat, quod fieri non posse confidimus, tale aliquid proveniret, vel cui iam resistere auderemus errori, vel unde correctionem errantibus posceremus (Ep. 26, 3).

Ein ungesetzlich abgehaltenes Konzil, d. h. gegen die Heilige Schrift, gegen die Lehren der Väter, gegen die Regeln der Kirche, welches mit Recht die Gesamtkirche nicht annimmt und besonders der Apostolische Stuhl nicht approbiert hat (quam praecipue Sedes Apostolica non probavit), kann durch ein gesetzliches (quam maxime Sedes Apostolica comprobavit) verbessert werden. Ep. 27, 9 (Thiel 431): Quos (episcopos) si a fide integra communione neque catholica putaveritis errare, ad Apostolicam Sedem referre debuistis. Die Anhänger des Akazianischen Schismas konnten deswegen nur dadurch sich entschuldigen, daß sie erklärten, ignorasse (se), quid Sedes Apostolica censuisset (Ep. 27, 10; Thiel 433). Ausdrücklich erklärt Gelasius (Ep. 42, 1; Thiel 455): Est ergo prima Petri Apostoli Sedes Romana Ecclesia, non habens maculam neque rugam nec aliquid huiusmodi, was mit dem vom Konzil vom Vatikan erwähnten Bekenntnis des Hormisdas und dem Bekenntnis Karls d. Gr. (De

sacris imaginibus 1, 6; Migne, P. lat. 98, 1021) übereinstimmt: Omnes catholicae debent observare Ecclesiae, ut ab ea post Christum ad muniendam fidem adiutorium petant, quae, non habens maculam nec rugam, et portentosa haeresum capita calcat et fidelium mentes in fide corroborat; vgl. Hefele, Konziliengeschichte III² 694 ff.

An Hormisdas schreibt Bischof Possessor (Ep. 114, 1; Thiel 916): Decet et expedit ad capitis recurrere medicamentum, quoties agitur de sanitate membrorum. . . . A quo enim magis est nutantis fidei stabilitas expetenda, quam ab eius sedis praeside, cuius primus a Christo rector audivit: Tu es Petrus etc. Der Römische Stuhl ist der Glaubensstärker für die Gesamtkirche. Hormisdas, Ep. 80, 1 (Thiel 880): In huius petrae fide, i. e. Apostolorum principis firmitate, Orientalis Ecclesiae fundamenta solidantur. Von hervorragender Bedeutung ist das von Hormisdas verfaßte Glaubensformular (Conc. Vatic. Sess. IV, Constit. dogm. I de Eccl. Christi cap. 4. Mansi a. a. O. VIII 441 452. Denz. n. 171 f. Vgl. Döllinger, Lehrbuch der Kirchengesch. 196. Hefele a. a. O. II² 673). Im Jahre 517 verfaßt, wurde es den von dem Akazianischen Schisma zurücktretenden Bischöfen zur Unterschrift vorgelegt als Bedingung ihrer Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft und von dem Patriarchen Johannes von Konstantinopel und den Bischöfen des Orients, Epirus' und Spaniens unterzeichnet; ebenso wurden zum achten allgemeinen Konzil nur jene Bischöfe zugelassen, welche es unterschrieben.

Bossuet bemerkt hierzu (Defensio Declarationis Cleri Gallic. Pars III, l. 10, c. 7; Oeuvres XXII 273): Omnes ergo Ecclesiae subsignata formula profitebantur Romanam fidem Sedis Apostolicae, et Ecclesiae Romanae fidem integra et perfecta soliditate constare, ac ne umquam deficiat, recta Domini pollicitatione firmatam. Nempe hanc fidem ab Episcopis ad Metropolitanos, ab his ad Patriarchas, a Patriarchis ad Papam emitti oportebat, ut omnium confessionem unam exciperet, ac pro confessione fidei communionem omnibus unitatemque rependeret. Hanc professionem eodem initio, eadem conclusione, additis subinde haeresibus et haereticis, qui suis temporibus Ecclesiam conturbassent, per secuta saecula frequentatam scimus. Hanc uti Sancto Hormisdae Papae et Sancto Agapeto ac Nicolao I. omnes episcopi fecerant; ita eisdem verbis Hadriano II. factam in Concilio oecumenico VIII. legimus. Haec ergo ubique diffusa, omnibus saeculis propagata, ab oecumenico concilio consecrata, quis respuit Christianus? Ebenso Fenelon (Deuxième Mandement sur la Constitution Unigenitus) und selbst Tournely (De Ecclesia II 134): Difficile esse in tanta testimoniorum mole . . . non agnoscere Apostolicae Sedis seu Romanae Ecclesiae certam et infallibilem auctoritatem; et longe difficilius esse, ea conciliare cum declaratione Gallicana, a qua recedere nobis non permittitur.

Papst Agatho erklärte mit Bezugnahme auf Lc 22, 32 (Mansi a. a. O. XI 242): Haec est enim vera fidei regula, quae in prosperis et in adversis vivaciter tenuit ac defendit haec spiritualis mater vestri tranquillissimi imperii, Apostolica Christi ecclesia, quae per Dei omnipotentis gratiam a tramite Apostolicae traditionis numquam errasse probabitur, nec haereticis novitatibus depravata succubuit, sed ut ab exordio fidei Christianae percepit ab auctoribus suis Apostolorum Christi principibus, illibata fine tenus

permanet, secundum ipsius Domini Salvatoris divinam pollicitationem, quam suorum discipulorum principi fatus est (Lc 22). . . . Consideret itaque vestra tranquilla clementia, quoniam Dominus et Salvator omnium, cuius fides est, qui fidem Petri non defecturam promisit, confirmare eum fratres suos admonuit, quod apostolicos pontifices, meae exiguitatis praedecessores, confidenter fecisse semper, cuivis est cognitum.

2. Daher beurteilte der Römische Stuhl alle dogmatischen Lehren und verurteilte alle Häresien. Sokrates (Hist. eccl. 2, 17) erklärt: *ἐκκλησιαστικοῦ κανόνος κελεύοντος, μὴ δεῖν παρὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης κανονίζειν τὰς ἐκκλησίας.* Ebenso Sozomenus (Hist. eccl. 3, 10): *εἶναι γὰρ νόμον ἱερατικόν, ὡς ἄκυρα ἐπιφαίνειν τὰ παρὰ γνώμην πραττόμενα τοῦ Ῥωμαίων ἐπισκόπου.* Zosimus schreibt (Ep. 4, 1 ad Afric.; Coustant 943): His accedit Apostolicae Sedis auctoritas, cui in honorem B. Petri patrum decreta peculiarem quandam sanxere sententiam. Orandum igitur et incessanter orandum, ut continua gratia perennique adiutorio Dei, ex hoc fonte in totum orbem pax fidei et catholicae societatis nullis nebulis fuscata mittatur. Paulus Diakonus schreibt in derselben Angelegenheit an ihn (Coustant 963): Numquam fides vera turbatur et maxime in Ecclesia Apostolica, in qua pravae fidei doctores ut deprehenduntur, ita veraciter puniuntur; ut moriatur in illis, si corrigant, quod male conceperant et deterius pepererant, et in illis vera sit fides, quam Apostoli docuerunt et Romana cum omnibus catholicae fidei doctoribus tenet Ecclesia. Quod si, ut ceteri auctores haereseos, qui iam dudum ab Apostolica Sede vel a Patribus iudicati et extra sinum matris Ecclesiae catholicae effecti perpetua morte perierunt, etiam hi . . . spirituali gladio tradantur, sicut nunc Pelagius Caelestiusque, qui a beatae memoriae papa Innocentio . . . damnati sunt. So bezeichnet es auch Martin I. als die Aufgabe des Papstes (Conc. Lateran. bei Mansi a. a. O. X 870, vgl. 882 914 950 1102): infidelibus haereticis claudere regnum caelorum . . . fidei contraria diiudicare dogmata, adeo quidem, ut haec a nemine exstinguantur nisi ab illius Sedis pastore. Sergius von Cypern spricht zu Papst Theodor (Conc. Lateran. a. a. O. X 914): *Σὺ τῶν βεβήλων αἱρέσεων καθαιρέτης καθέστηκας, ὡς κορυφαῖος καὶ καθηγητὴς τῆς ὀρθοδόξου καὶ ἀμωμήτου πίστεως.* Und vorher: *Στήριγμα θεοπαγὲς καὶ ἀσάλευτον καὶ στηλογραφίαν διαφανῆ τῆς πίστεως τὴν σὴν Ἀποστολικὴν καθέδραν ἱδρύσατο Χριστός.*

3. Wegen dieser Autorität des Römischen Stuhles suchten die Häretiker diesen jederzeit für sich zu gewinnen. Bezüglich der Pelagianer vgl. August., De peccato originali c. 17 (19); De gratia Christi c. 30 (32); Contra duas epist. Pelag. 1, 1. Ebenso wandten sich nach Rom, um die Zustimmung des Papstes zu gewinnen, Nestorius (Leo M., Ep. 20), die Monotheleten durch Sergius (Mansi a. a. O. XI 530), die frühesten Sektenführer Valentinus, Cerdo, Marcion (Iren., Adv. haer. 3, 3, 4), Tatian (Euseb., Hist. eccl. 5, 13 28) Theodotus (*Βίκτωρ*...

ἀπέβαλε Θεόδοτον, Euseb. a. a. O. 5, 28), Novatian (Euseb. a. a. O. 5, 43), die Manichäer (Leo M., Ep. 8), Praxeas (Massuet, Praef. in Iren., Par. 1710, 80).

4. An den Römischen Stuhl ergeht von nah und fern die Bitte, die Häresien zu verurteilen. Auf der Synode vom Lateran 649 erklärt Martin I. (Mansi a. a. O. X 879): Necessitate compulsi ex diversis locis querelas contra eos seu accusationes ad Apostolicam nostram Sedem plurimi orthodoxi detulisse monstrantur, et tam in scripto deprecantes et coniurantes, quamque in cominus positi et postulantes, ut totius mali tantaeque eversionis per Apostolicam Sedem abscindatur commentum, quatenus minime totum corpus Ecclesiae catholicae nocibilis eorum ectheseos languor disrumpere valeat. Ebd. X 1174: Et maius est dicere generalitates Synodorum per sua scripta non solum invitantes emendare propriam haeresin, sed et nos ipsos, i. e. Apostolicam Sedem coniurantes et protestantes erigere secundum regularem *(κανονικῶς)* auctoritatem, et non usque ad finem per tot tempora permittere contrariorum novitatem sanctas Dei catholicas depasci Ecclesias. Viktor von Carthago spricht zum Papst (Mansi X 947): Vestrum est canonica discretione solite *(συνήθως)* contrariis catholicae fidei obviare, nec permittere noviter dici, quod patrum auctoritas omnino non censuit.

5. Durch die Päpste wird daher der Friede in der Kirche wiederhergestellt. So schreibt Justinian an Papst Hormisdas (Ep. 89; ed. Thiel 885): Quidquid est cautius, quidquid firmius, ut pro sancta fide et concordia sanctarum Ecclesiarum geratur, optamus. Unde ad Beatitudinem vestram frater noster Vitalianus . . . rescripsit, et nos per eandem significare curavimus, illa debere Beatitudinem vestram perficere, quae pacem et concordiam sanctis concedant Ecclesiis. . . . Nisi enim precibus et diligentia vestra ista quaestio soluta fuerit, veremur, ne non possit Ecclesiarum sanctarum pax provenire. Ergo . . . diligenter tractate et firmissimum responsum . . . nobis remittite. Ep. 99 (Thiel 897): Ut plenissima fidei perfectio doctrina Beatitudinis vestrae nobis proveniat, iterum Eulogium . . . hac propter direximus, per quem valde petimus, ut per omnia responso Apostolatus vestri circumspecto et cautissimo in confessione catholicae fidei confirmetur. Post semel enim divina misericordia donatam Ecclesiae catholicae unitatem quidam asserunt Christum Dominum . . . crucifixum unum de Trinitate debere praedicari; quod si suscipiendum sit, paterna provisione Reverentia vestra cautissimo suo rescripto, quid sequi, quidque super hoc evitare debeamus, nos certiorare dignetur. . . . Imponite igitur vobis semel susceptum laborem . . . etiam in hoc praedecessores sequentes . . . et de hac intentione liberos nos properate reddere et securos. Hoc enim credimus esse catholicum, quod vestro religioso responso fuerit intimatum. . . . Quoniam summo desiderio fidem catholicam amplectentes, vestra doctrina unitatem universo

orbi petimus condonari. Ebenso Kaiser Justinus an Hormisdas (Ep. 108; Thiel 908).

III. Diesen Anschauungen entsprach die Handlungsweise der Päpste und Konzilien. Eine Reihe von Häresien alter und neuer Zeit wurde ohne allgemeines Konzil durch die päpstlichen Entscheidungen verurteilt.

August., Contra duas epist. Pelagianorum 4, 12 (34): Aut vero congregatione synodi opus erat, ut aperta pernicies damnaretur? Quasi nulla haeresis aliquando, nisi synodi congregatione damnata sit, cum potius rarissimae inveniantur, propter quas damnandas necessitas talis exstiterit. Wir erinnern an Papst Viktors I. Vorgehen gegen die Quartodezimaner (Euseb., Hist. eccl. 5, 23), gegen Theodotus (ebd. 5, 16), an Stephans Entscheidung bezüglich der Ketzertaufe (Cyprian., Ep. 75), an die Verwerfung des Montanismus durch Papst Zephyrin (Tertull., De pudicitia 1) sowie des Novatianismus (Hagemann, Die röm. Kirche, Freiburg i. Br. 1864, 371 ff), des Pelagianismus (Prosper Aquit., De gratia Dei et libero arbitrio liber contra Collatorem c. 21: Gladio Petri dexteras omnium ad impiorum detruncationem armavit), des Apollinarismus, Nestorianismus, Monophysitismus, Jansenismus.

IV. Diese Prärogative des Römischen Stuhles wurde von den Konzilien anerkannt.

Leo d. Gr. hatte in seinem dogmatischen Schreiben an Flavian, Patriarchen von Konstantinopel (Ep. 28), die Irrlehre des Eutyches bereits gerichtet (Ep. 120, 1: quae nostro prius ministerio [dominus] definierat). Er duldete nicht, daß seine Entscheidung aufs neue einer Prüfung unterworfen würde (Ep. 93, 2): Reiecta penitus audacia disputandi contra fidem divinitus inspiratam nova errantium infidelitas conquiescat, nec liceat defendi, quod non licet credi. Die Väter des Konzils von Chalzedon erklären in ihrem an den Papst gerichteten Schreiben (inter epist. Leon. ep. 98): Quam (fidem) . . . ex praecepto legislatoris venientem usque ad nos ipse servasti, vocis beati Petri omnibus constitutus interpres et eius fidei beatificationem super omnes adducens *(πᾶς τῆς τοῦ μακαρίου Πέτρου φωνῆς ἑρμηνεὺς καθιστάμενος, καὶ τῆς ἐκείνου πίστεως τοῖς πᾶσι μακαρισμὸν ἐφελκόμενος)*. . . . Quibus tu quidem sicut membris caput praees *(ὧν σὺ μέν, ὡς κεφαλὴ μελῶν, ἡγεμονεύεις)*. Sie heben das Verbrechen des Dioskorus hervor, der es nicht bloß gewagt, den vom Papst seines Amtes entsetzten Eutyches wieder in seine Würde einzusetzen, sondern sogar (c. 2) contra ipsum, cui vineae custodia a Domino commissa est *(καὶ τὰ κατ' αὐτοῦ τοῦ τῆς ἀμπέλου τὴν φυλακὴν παρὰ τοῦ σωτῆρος ἐπιτετραμμένου τὴν μανίαν ἐξέτεινε)*, extendit insaniam, i. e. contra tuam quoque dicimus Sanctitatem, et excommunicationem minitatus est contra te, qui corpus Ecclesiae unire festinas. Der Vorschlag zur Abfassung eines neuen Glaubensbekenntnisses wurde verworfen; wer nicht mit Papst Leo übereinstimmt, erklärten sie, ist Häretiker (Mansi VI 953 972).

Zum Schlusse bitten sie um Bestätigung ihrer Beschlüsse (Ep. 98, 4): Rogamus igitur, et tuis decretis nostrum honora iudicium *(τίμησον καὶ ταῖς σαῖς ψήφοις τὴν κρίσιν)*, et sicut nos capiti in bonis coniecimus consonantiam, sic et summitas tua filiis quod decet impleat. Der Kaiser Marcian schreibt an ihn (Ep. 110): Ob eam rem (weil einige an der Bestätigung zweifelten und so die verurteilten Anhänger des Eutyches neue Hoffnung schöpften) tua pietas litteras mittere dignabitur, per quas omnibus Ecclesiis et populis manifestum fiat, in sancta synodo peracta a tua Beatitudine rata haberi. Nur zur Belehrung der Bischöfe von Illyrien und Palästina (iudicio confirmativo, nicht dubitativo) wurde das Schreiben des Papstes mit dem Nicäno-Konstantinopolitanischen Symbolum sowie mit dem von der Synode von Ephesus gutgeheißenen Schreiben des Cyrillus von Alexandria verglichen, aber erst in der vierten Sitzung (Ep. 120, 1 ad Theod.: Qui (Deus) nullum nos in nostris fratribus detrimentum sustinere permisit, sed quae nostro prius ministerio definiverat, universae fraternitatis irretractabili (da sie mit dem Papste übereinstimmen, nicht für sich allein) firmavit assensu; ut vere a se prodiisse ostenderet, quod prius a prima omnium Sede formatum, totius Christiani orbis iudicium recepisset, et in hoc quoque capiti membra concordent. . . . Ipsa veritas et clarius renitescit et fortius retinetur, dum, quae fides prius docuerat, haec postea examinatio confirmarit . . . ne quod per se probatur reprobum, silentii praeiudicio videatur oppressum. Vgl. Ep. 101, 3 (Anatolius an Leo): Opus erat, ut in rectae fidei vestrae sensum omnium conveniret intelligentia. Nur unter der Bedingung, wie er dem Kaiser schreibt, hatte Leo zur Abhaltung eines Konzils seine Zustimmung gegeben (Ep. 84), ut quaecumque in querelam perturbationemque venerunt, ad unitatem pacis et fidei, compressa omni dissensione, revocentur; nec ullum in aliquorum cordibus sacerdotum vel Nestorianae vel Eutychianae impietatis vestigium relinquatur; quoniam catholica fides, quam instruente nos Spiritu Dei per Sanctos Patres a beatis Apostolis didicimus et docemus, neutrum subrepere permittit, gloriosissime imperator. Er duldet nicht, daß über seine Entscheidung (quasi de incerto) disputiert werde, ob Eutyches häretisch gelehrt habe, und daß so carnalium disputationum bella wieder erregt werden; sondern nur darum dürfe es sich handeln, quorum precibus et qualiter annuendum (Ep. 82 ad Marcianum Augustum). Der Diakon Ferrandus sagt daher (Ep. 6, 7; Migne, P. lat. 67, 926): Universalia Concilia, praesertim illa, quibus Ecclesiae Romanae consensus accessit, secundae auctoritatis locum post canonicos libros tenent. Die Bedeutung der Synode von Chalzedon hob er hervor, weil ibi fuit in legatis suis Sedes Apostolica, primatum tenens universalis Ecclesiae (a. a. O. 5). Facundus von Hermiane benennt daher die päpstliche Gewalt als die höchste (Pro defensione trium capitulorum l. 2, 6; l. 5, 3 4; Migne, P. lat. 67, 577 642 659). Petrus, erklärten darum die Väter zu Chalzedon, hat durch Leo gesprochen (Actio II, bei Mansi VI 971).

Nulli dubium, erklärt auf der Synode von Ephesus der päpstliche Legat Philippus, immo saeculis omnibus notum est, quod sanctus beatissimusque Petrus, Apostolorum princeps et caput fideique columna et Ecclesiae catholicae fundamentum, a Domino nostro Iesu Christo salvatore humani generis ac redemptore claves regni accepit, solvendique ac ligandi peccata potestas ipsi data est; qui ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus vivit et iudicium exercet (Actio III; Mansi IV 1295). Papst Cöleſtin hatte die Legaten zur Synode geſendet, wie er in ſeinem Schreiben an dieſe bemerkt, qui iis, quae aguntur, intersint, et quae a nobis ante statuta sunt *(τὰ παρ' ἡμῶν πάλαι ὁρισθέντα)* exsequentes *(ἐκβιβάσουσιν)*. Quibus praestandum a vestra sanctitate non dubitamus assensum *(συγκατάθεσιν)*; quando id, quod agitur, pro universalis Ecclesiae securitate decretum (Ep. 18, 5; Coustant 1162). Die den Geſandten mitgegebene Inſtruktion lautete dahin (Ep. 17; Coustant 1152), ut interesse conventui debeatis; ad disceptationem si fuerit ventum vos de eorum sententiis iudicare debeatis, non subire certamen. Auf der Synode erklärt der Legat Projektus: ut ea, quae iam dudum ante definire et nunc in memoriam revocare dignatus est (Coelestinus Papa), iuxta communis fidei regulam catholicaeque Ecclesiae utilitatem ad finem... deduci iubeatis. Und Firmus von Cäſarea: Apostolica et sancta Sedes Coelestini ... etiam ante de praesenti negotio sententiam regulamque praescripsit *(ψῆφον ἔπεσχε καὶ τύπον τῷ πράγματι)*; quam nos quoque secuti ... formam illam exsecutioni mandaverimus. Die Väter endlich erklären: Genötigt durch die Kanones und das Schreiben des Papſtes Cöleſtin, verurteilen ſie den Neſtorius (*ἀναγκαίως κατεπειχθέντες ἀπό τε τῶν κανόνων καὶ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς*, Mansi IV 1211 1287 1290).

Agatho erklärte, über das von ſeinen Legaten auf der ſechſten Synode vorzulegende Glaubensbekenntnis ſolle nicht verhandelt, ſondern dieſes als gewiß angenommen werden: *τοῦ ἁπλῶς ἀπολογήσασθαι εἰς ὅσον αὐτοῖς μόνον ἐπετέθη· ἵνα μηδὲν δηλονότι προπετεύσωνται προσθεῖναι ἢ ὑφελεῖν ἢ ἀλλάξαι, ἀλλὰ τὴν παράδοσιν τούτου τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου, καθὼς ὡρίσθη ἀπὸ τῶν προηγησαμένων ἀποστολικῶν προέδρων, εἰλικρινῶς ἐξηγήσασθαι* (Mansi XI 238); vgl. ebd. 294: *Τῆς ἀποστολικῆς ἡμῶν πίστεως τὴν ὁμολογίαν προαπηρξάμεθα. ὅμως οὐχ ὡς περὶ ἀδήλων φιλονεικεῖν, ἀλλ' ὡς βέβαια ... ταῦτα αὐτὰ κηρυχθῆναι καὶ πρὸς πάντας ἐπικρατεῖν κελεύσηται.* Petrus, erklärten die Väter, hat durch Agatho geſprochen (Mansi XI 666), das Actio XVIII vorgeleſene Schreiben Leos an Flavian nennen ſie *στήλην ὀρθοδοξίας* (ebd. 636). Sie bezeichnen ſein Schreiben *ὡς ἀπὸ τῆς κορυφαίας τῶν Ἀποστόλων θεολογηθέντα* (ebd. 684). Und Agathos Nachfolger, Papſt Leo II., erklärte, er habe die Beſchlüſſe der Synode geprüft und ſie übereinſtimmend gefunden mit den Glaubensbeſtimmungen ſeines Vorgängers Agatho, und darum beſtätige er ſie (Hefele, Konziliengeſch. III² 289). Das zweite Konzil von Orange empfängt von Rom die Glaubensregel (Praef. 1 Opp. Augustini X, app.; Migne, P. lat. 45, 1785): Pervenit ad nos esse aliquos, qui de gratia et libero arbitrio per simplicitatem minus

caute et non secundum fidei catholicae regulam sentire velint. Unde id nobis secundum auctoritatem et admonitionem Sedis Apostolicae iustum et rationabile visum est, ut pauca capitula, ab Apostolica nobis Sede transmissa ... ad docendos alios, qui aliter quam oportet sentiunt, ab omnibus observanda proferre et manibus nostris subscribere debemus.

Das siebte allgemeine Konzil zu Nizäa nannte das Schreiben des Papstes Hadrian in gleicher Linie mit den sechs vorhergegangenen Synoden (Actio II): *φυλαχθεῖσαν ὑπὸ τῶν ἁγίων καὶ πανιέρων ἡμῶν πατέρων καὶ διδασκάλων, ἤτοι τῶν ἁγίων ἓξ οἰκουμενικῶν συνόδων ... καὶ τὰ ὀρθόδοξα γράμματα τὰ σταλέντα παρὰ Ἀδριανοῦ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης τοῦ ἁγιωτάτου καὶ ἀποστολικοῦ πάπα.* Und der Patriarch Tarasius von Konstantinopel erklärt (Actio II, bei Mansi XII 1085): *Παῦλος ὁ θεῖος Ἀπόστολος ... ἔφη, ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, ταύτῃ τῇ μαρτυρίᾳ ἔπεσθαι ἀναγκαῖόν ἐστι, καὶ ἄβουλον ἡγεῖσθαι τὸ ἀντιτάσσεσθαι. Ὅθεν Ἀδριανὸς, τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης πρόεδρος, τῶν μαρτυρωθέντων ὑπάρχων μέτοχος, γεγράφηκε τρανῶς καὶ ἀληθῶς ... βεβαιούμενος εὖγε καὶ καλῶς ἔχειν τὴν ἀρχαίαν παράδοσιν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ... οὕτω καὶ ὡμολογήσαμεν καὶ ὁμολογοῦμεν καὶ ὁμολογήσομεν* usw. Auf dem achten allgemeinen Konzil wurde den Bischöfen das Glaubensformular des Papstes Hormisdas vorgelegt (Actio I) und keiner zu den Verhandlungen zugelassen, ohne dasselbe unterschrieben zu haben (Hefele a. a. O. IV² 385).

V. Bezüglich der von den Gegnern der päpstlichen Unfehlbarkeit wiederholten Behauptung einer häretischen Entscheidung durch Papst Honorius I. und des daher von der sechsten allgemeinen Synode mit Recht über ihn verhängten Anathema ist zu bemerken:

a) Eine dogmatische Entscheidung (definitio dogmatica ex cathedra) von seiten des Papstes Honorius liegt gar nicht vor, vielmehr die Erklärung, eine solche nicht geben zu wollen. b) In den beiden an Sergius gerichteten Schreiben des Honorius ist sowohl dem Wortlaut wie dem Sinne nach die katholische Lehre korrekt ausgesprochen. c) Dagegen hat Honorius durch Unterlassung der ausdrücklichen Bezeichnung „zwei Willen", „zwei Energien" gefehlt, wodurch unter den gegebenen Verhältnissen den Katholiken die Verteidigung des Glaubens erschwert, den Häretikern aber Vorschub geleistet wurde. d) Darum wurde er von der sechsten allgemeinen Synode verurteilt, nicht als wäre er selbst Häretiker geworden und hätte die Häresie gelehrt, sondern weil er „durch seine Nachlässigkeit die Flamme des häretischen Dogmas genährt hatte".

1. Sergius, Patriarch von Konstantinopel, hatte in einem schlauen Schreiben an Honorius den lang ersehnten günstigen Erfolg der Vereinigung der Monophysiten mit der katholischen Kirche geschildert und bat ihn, jenen durch sein

Ansehen entgegenzutreten, welche die schon von Dionysius Areopagita gebrauchte Formel *μία θεανδρικὴ ἐνέργεια* verwarfen, darunter Sophronius, Patriarch von Jerusalem. Dieser Satz enthält einen richtigen, aber auch häretischen Sinn. Vgl. Conc. Lateran. sub Martino I. actio V, can. 15: Si quis ... deivirilem operationem, quod Graeci dicunt *θεανδρικήν*, unam operationem insipienter suscipit, non autem duplicem esse confitetur secundum sanctos Patres, hoc est divinam et humanam, aut ipsam deivirilis, quae posita est, novam vocabuli dictionem unius esse designativam, sed non utriusque mirificae et gloriosae unitionis demonstrativam, condemnatus sit (Denz. n. 268). Die Erklärung im katholischen Sinne von Abt Maximus bei Mansi X 754 (*περιφραστικῶς ἡ φωνὴ διὰ τῶν ἀριθμουμένων φύσεων τὰς αὐτῶν ἐνεργείας παρέδωκεν*). Die Monotheleten mißbrauchten diese Formel, indem sie behaupteten, man dürfe nicht von zwei Willen in Christo reden, weil dieser Ausdruck neu, bei manchen ärgerniserregend sei und die Meinung entstände, als ob alsdann zwei widersprechende Willen wären: der des Logos, welcher das Werk des Heils vollbringen wolle, und der menschliche, welcher widerstrebe (Mansi XI 534: *ξενίζειν καὶ θορυβεῖν τάς τινων ἀκοὰς ... ὡς τοῦ μὲν θεοῦ λόγου τὸ σωτήριον θέλοντος ἐκπληρωθῆναι πάθος, τῆς δὲ κατ' αὐτὸν ἀνθρωπότητος ἀντιπιπτούσης τῷ αὐτοῦ θελήματι καὶ ἐναντιουμένης, καὶ ἔνθεν δύο τοὺς τἀναντία θέλοντας εἰςάγεσθαι, ὅπερ δυσασεβές*). In diesem Sinne faßt Honorius die Frage auf und erklärt, es seien keine zwei Willen in Christo, nämlich als ein Wille, der Gott gehorsam ist, und ein anderer, der dem Göttlichen widerstrebt, d. i. die Konkupiszenz, die in gewissem Sinne ein zweiter Wille, ein „Wille des Fleisches" ist. Honorius stimmte dem Sergius nur insoweit zu, als er erklärte, daß wir diese Ausdrücke „ein oder zwei Willen" nicht gebrauchen sollen, damit wir in den Augen der Schwachen weder den Irrtum des Nestorius noch jenen des Eutyches zu begünstigen scheinen (a. a. O. 544: *ἅτινα καινισμῷ φωνῆς γινώσκονται ταῖς ἁγίαις τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαις σκάνδαλα τίκτειν· μήπως τῇ ἐπωνυμίᾳ τῶν δύο ἐνεργειῶν προςκόψαντες τὴν Νεστοριανὴν μανίαν ἡμᾶς φρονεῖν νομίσωσιν· ἢ εἰ ... μίαν ἐνέργειαν ... ὁμολογητέαν εἶναι δοξάσωμεν, τὴν μωρὰν τῶν Εὐτυχιανιστῶν ... ἄνοιαν ὁμολογεῖν νομισθῶμεν*). Ob wegen der Werke der Gottheit oder Menschheit eine oder zwei Tätigkeiten zu bekennen oder anzunehmen seien, soll uns nicht weiter hinhalten, sondern wir überlassen dies den Grammatikern, die den Knaben spitzfindige Wortklaubereien verkaufen (a. a. O. 541: *πρὸς ἡμᾶς ἀνήκειν οὐκ ὄφελον, ἀλλὰ καταλιμπάνομεν ταῦτα τοῖς γραμματικοῖς*). Wir wollen nicht eine oder zwei Tätigkeiten festsetzen (definire, *ὁρίζειν* a. a. O. 579). So erklären des Honorius Intention der Urheber des in seinem Namen abgefaßten, von ihm unterzeichneten Schreibens, der Abt Johannes, sowie sein mittelbarer Nachfolger, Papst Johannes IV. (zwei Jahre nachher) und Abt Maximus (Mansi X 682 683): Christum non duas voluntates contrarias habuisse carnis inquam et spiritus, sed unam tantum. Ebd. 687: Non enim carnis vitiosa praecessit voluntas vel cogitatio, sicut in nobis aspicitur ... Ebd. 688: Non tamen perhibuit eum tamquam hominem ... non habere humanam voluntatem et naturalem, quemadmodum divinam

atque paternam . . . Certiorem hunc sensum fecit presbyter Anastasius a seniore Roma reversus, . . . insuper et Ioannem, qui hanc latinis dictaverit sermonibus, affirmantem, quod nullo modo mentionem in ea per numerum fecerit unius voluntatis. Ebd. 739: *ἓν θέλημα ἔφημεν οὐ τῆς θεότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνθρωπότητος, ἀλλὰ μόνης τῆς ἀνθρωπότητος*, sagt Abt Johannes. *Τίς ἀξιόπιστος ἐξηγητὴς τῆς τοιαύτης ἐπιστολῆς καθέστηκεν*, fragt daher (a. a. O.) Maximus, *ὁ ταύτην ἐκ προσώπου Ὀνωρίου συντάξας, ἔτι περιών . . . ἢ οἱ ἐν Κωνσταντινοπόλει ἀπὸ καρδίας λαλοῦντες;*

2. Dies geht jedoch aus dem Schreiben des Papstes selbst hervor, das großenteils aus Augustins Worten zusammengesetzt ist (Mansi XI 540): *ἓν θέλημα ὁμολογοῦμεν τοῦ κυρίου, ἐπειδὴ προδήλως ὑπὸ τῆς θεότητος προσελήφθη ἡ ἡμετέρα φύσις, οὐκ ἁμαρτία ἐν ἐκείνῃ, ἡ πρὸ τῆς ἁμαρτίας κτισθεῖσα, οὐχ ἥτις μετὰ τὴν παράβασιν ἐφθάρη . . . χωρὶς ἁμαρτίας συνελήφθη . . . μὴ μετασχὼν πείρας τῆς ἁμαρτησάσης φύσεως. Οὐ προσελήφθη οὖν ἀπὸ τοῦ σωτῆρος ἡ ἁμαρτήσασα φύσις, ἡ ἀντιτατομένη τῷ νόμῳ τοῦ νοὸς . . . ἐπειδὴ ὑπὲρ νόμον ἀνθρωπίνης φύσεως ἐτέχθη.* Zu Mt 26, 39 und Io 6, 38 bemerkt er: *οὔκ εἰσι ταῦτα διαφόρου θελήματος, ἀλλὰ τῆς οἰκονομίας* (Geheimnis der Inkarnation, a. a. O. [?] 756) *τῆς ἀνθρωπότητος τῆς προληφθείσης, ταῦτα γὰρ δι' ἡμᾶς ἐλέχθη, οἷς δέδωκε παράδειγμα . . . ἵνα μὴ τὸ ἴδιον ἕκαστος, ἀλλὰ τὸ τοῦ κυρίου . . . προτιμήσῃ θέλημα.* Noch bestimmter erklärt er im zweiten Schreiben (ebd. 579): *Οὐδὲ μίαν οὐδὲ δύο ἐνεργείας ἐπὶ τοῦ μεσίτου θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ὁρίζειν, ἀλλ' ἑκατέρας τὰς φύσεις ἐν τῷ ἑνὶ Χριστῷ τῇ ἑνότητι δεωμένας μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ἐνεργούσας καὶ πρακτικὰς ὁμολογεῖν ὀφείλομεν· καὶ τὴν μὲν θείαν ἐνεργοῦσαν ἅ εἰσι τοῦ θεοῦ, τὴν δὲ ἀνθρωπίνην ἀποτελοῦσαν τὰ τῆς σαρκὸς οὐ διηρημένως οὐδὲ συγκεχυμένως . . . ἀλλὰ τὰς διαφορὰς τῶν φύσεων ἀκεραίας ὁμολογοῦντες δέον ἡμᾶς τὸν ἕνα ἐνεργοῦντα Χριστὸν ἐν ἑκατέραις ταῖς φύσεσιν ἀληθῶς ὁμολογεῖν . . . καὶ τὰς δύο φύσεις μεθ' ἡμῶν κηρύξωσι, τουτέστι τῆς θεότητος καὶ τῆς σαρκὸς τῆς προληφθείσης ἐν τῷ ἑνὶ προσώπῳ . . . ἀσυγχύτως, ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως ἐνεργούσας τὰ ἴδια.* Hiermit hat Honorius die katholische Lehre ausgesprochen, wie sie Leo d. Gr. in seinem Schreiben an Flavian vorgelegt und von dem Konzil von Chalzedon verkündet, zugleich aber auch von der sechsten Synode, während sie den Monotheletismus verurteilte, adoptiert wurde (a. a. O. 266): Agit utraque forma cum alterius communione, quod proprium est, Verbo scl. operante, quod Verbi est, et carne exsequente, quod carnis est. Vgl. Hefele a. a. O. III² 167.

3. Honorius wurde verurteilt, nicht als wäre er selbst dem Irrtum verfallen und hätte diesen gelehrt, sondern, wie Papst Leo II. (Ad Constantinum Pogonatum; Mansi XI 733) schreibt, weil er *ταύτην τὴν ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν οὐκ ἐπεχείρησε διδασκαλίᾳ ἀποστολικῆς παραδόσεως ἁγνίσαι, ἀλλὰ τῇ βεβήλῳ προδοσίᾳ μιανθῆναι τὴν ἄσπιλον παρεχώρησε.* Ebenso an den König Erwig von Spanien (ebd. 1057): qui immaculatam apostolicae traditionis regulam maculari consensit; an die Bischöfe Spaniens (ebd. 1052): qui flammam haeretici dogmatis, non ut decuit apostolicam auctoritatem,

incipientem exstinxit, sed negligendo confovit. Nur in diesem Sinne wurde das Urteil durch ihn bestätigt, dessen Vorfahr Agatho in demselben Konzil die Unfehlbarkeit des Papstes feierlich ausgesprochen hatte. Darum zählt auch Maximus den Honorius zu den tatsächlichen Gegnern der Häresie der Monotheleten (Mansi X 740).

Dies deutet auch die Fassung des Urteils an von seiten des Konzils, welches den Honorius, getrennt von den übrigen, eigentlichen Häretikern, verurteilt (Mansi XI 664): *τῷ ἀναθήματι δικαίως καθυπεβάλομεν, Θεόδωρον τὸν τῆς Φαρὰν . . . καὶ σὺν αὐτοῖς Ὀνώριον.* Ebd. 709: *ἔτι δὲ καὶ Ὀνώριον, τὸν κατὰ πάντα τούτοις συναιρέτην, σύνδρομον καὶ βεβαιωτὴν τῆς αἱρέσεως.* Ebd. 556: *διὰ τὸ . . . κατὰ πάντα τῇ ἐκείνου γνώμῃ ἑξακολουθήσαντα καὶ τὰ αὐτοῦ ἀσεβῆ κυρώσαντα δόγματα.* Vgl. Natalis Alexander, Hist. eccl. X 410: Concludimus Honorium a sexta synodo condemnatum non fuisse ut haereticum, sed ut haereseos et haereticorum fautorem atque reum negligentiae in illis corrigendis. . . . Honorius voces Monotheletarum usurpavit, sed mente catholica, et sensu ab eorum errore penitus alieno, si quidem absolute duas voluntates Christi non negavit, sed voluntates pugnantes. Vgl. Thomassin, Dissertationes, commentarii, notae in concilia generalia et particularia diss. 20, n. 18 (in Conc. VI); Dogmata theologica t. III, app., Venetiis 1720, S. 245.

Der Protestant G. Krüger bemerkt zur Honoriussache: „Der viel berufene Paradefall über die päpstliche Nicht-Unfehlbarkeit, der sich freilich bei näherem Zusehen als harmloses Intermezzo entpuppt" (Das Papsttum, seine Idee und ihre Träger, Tübingen 1907, 25). Vgl. Schneemann, Studien über die Honorius-Frage, Freiburg i. Br. 1864. Hefele, Konziliengeschichte III², ebd. 1877, 293 ff. Grisar, Analecta Romana I (9 Abhandl.), Rom 1899. Granderath, Geschichte des Vatikan. Konzils III, Freiburg i. Br. 1906.

VI. Bei Liberius, welcher, mit dem Tode bedroht und nachdem ihm über Inhalt und Bedeutung falsche Vorspiegelungen gemacht worden waren, angeblich das semiarianische Symbolum unterschrieb, handelt es sich auch nicht um eine feierliche Entscheidung in Glaubenssachen, sondern nur um eine persönliche Irrung. Vigilius hat durch die Verdammung der drei Kapitel im Judikatum heftige Opposition im Abendland hervorgerufen und wurde von den Afrikanern sogar mit dem Bann belegt. Aber auch seine Handlungsweise bedeutet keine falsche Entscheidung in Sachen der Glaubenslehre, sondern nur ein Schwanken in Ausübung der kirchlichen Disziplin. Die Erklärung des Papstes Zacharias gegen Virigil, daß es keine Antipoden gebe, ist eine partikuläre Meinungsäußerung über eine wissenschaftliche Frage, nicht aber eine Entscheidung in Glaubenssachen an die Gesamtkirche. Die irrige Anschauung, daß die verstorbenen Gerechten nicht sofort nach dem Tode zur Anschauung Gottes gelangen, hat Johannes XXII. nur privatim und vorübergehend ausgesprochen, nicht aber als lehramtliche Äußerung an die Gesamtkirche. Auch die Hexenbulle Summis desiderantes affectibus Innozenz' VIII. von 1484 ist nur eine disziplinäre Maßregel praktischer Art zur Schlichtung eines juristischen Kompetenzstreites. Auch im Fall Galilei ist unter Urban VIII. nur ein disziplinäres Gebot zur Anerkennung der überlieferten Auffassung der Bibel ergangen, nicht aber eine Kathedralentscheidung. Der Versuch des Engländers Thomas James, das Verfahren Sixtus' V. bei Herausgabe der Vulgata als Beweis gegen die päpstliche Unfehlbarkeit zu verwenden, scheitert an der gleichen Tatsache, daß das Urteil dieses Papstes über Lesarten der Bibel keine Entscheidung über die Glaubens- und Sittenlehre der Offenbarung ist, sowie daran, daß die klementinische Ausgabe keine dogmatischen Abweichungen von der sixtinischen aufweist (vgl. hierüber F. Amann, Die Vulgata

Sixtina von 1590, Freiburg i. Br. 1912. Kaulen, Geschichte der Vulgata, Mainz 1868). Vgl. F. Savio, La questione di Papa Liberio, Roma 1908. Tournely, De Ecclesia q. 5, a. 3, 2. Ad. Müller, Galileo Galilei und das kopernikanische Weltsystem, Freiburg i. Br. 1909; Der Galilei-Prozeß nach Ursprung, Verlauf und Folgen dargestellt, ebd. 1909. Dazu Aloys Müller in Tüb. Theol. Quartalschr. 1910, 565 ff.

§ 41. Der apologetische Beweis für die Unfehlbarkeit des römischen Papstes.

I. Die unfehlbare Lehrgewalt des römischen Papstes ist in der Primatialgewalt an sich enthalten und ergibt sich folgerecht aus ihr; denn diese ist von Christus eingesetzt zur Begründung und Erhaltung der Einheit in der Kirche, die vor allem die Einheit im Glauben ist. Grundlage der Einheit ist der Gehorsam der Gläubigen, der nicht befohlen werden konnte, ohne daß die Gefahr irriger Lehre ferngehalten wird.

1. Ausdruck dieses Gedankens sind: Conc. Vatic. Sess. IV, Constit. dogm. I de Eccl. Christi cap. 4: Ipso autem Apostolico primatu . . . supremam quoque magisterii potestatem comprehendi (Denz. n. 1832). Prop. 7 (des Petrus von Osma) damn. a Sixto IV. a. 1478: Ecclesia urbis Romae errare potest (Denz. n. 730). Prop. 29 damn. ab Alexandro VIII.: Futilis et toties convulsa est assertio de Pontificis Romani supra concilium oecumenicum auctoritate atque in fidei quaestionibus decernendis infallibilitate (Denz. n. 1319). Sämtliche Artikel der Declaratio Cleri Gallic. wurden alsbald nach ihrer Veröffentlichung verworfen durch Innozenz XI., Alexander VIII., Benedikt XIV. (Ep. ad supremum Hispaniae Inquisitorem: Opp. XV, Venetiis 1767, 117). Schulte, Die Lehre von den Quellen des Kirchenrechts, Gießen 1860, 85: „Ihm (dem Papste) ist der Primat verliehen, um die Einheit zu erhalten, jede Disharmonie zu verhindern, die Kirche stets auf dem rechten Wege zu erhalten. Als Mittel zur Erreichung dieses Zweckes steht ihm das oberste Gesetzgebungsrecht zu. Hieraus folgt mit Notwendigkeit, daß er nicht bloß die Befugnis hat, für die Disziplin Satzungen zu erlassen, sondern auch in Betreff des Glaubens. . . . Glaubenssätze macht die Kirche nicht, sondern sie erklärt nur, was Dogma sei. Da solche Erklärungen, so oft Zweifel auftauchen, eine Lehre bestritten wird, über den Sinn eines Dogmas Kontroversen entstehen, nötig sind, und da es unmöglich ist, daß allgemeine Synoden stets bei solchen Anlässen berufen werden, dennoch aber eine solche Autorität nach dem Geiste der Kirchenverfassung hier eintreten muß, so folgt, daß dem Papste dieses Recht zustehen muß. Hat er eine solche Glaubenssachen betreffende Entscheidung erlassen, so ist dieselbe nach dem Charakter seines Gesetzgebungsrechtes ebenso verbindlich als jedes andere Gesetz desselben."

2. Über die unfehlbare Lehrautorität des Hohenpriesters im Alten Bunde (cathedra Moysi, Mt 23, 2) vgl. A. Vincenzi, Lucubratio prima de sacra Hebraeorum et Christianorum Monarchia, et de infallibili in utroque magisterio, Romae 1872. Die falschen menschlichen Satzungen der Schulhäupter verwarf der Herr, nicht aber die höchste Lehrautorität, wenn sie vom Stuhle Mosis aus, demnach von Amts wegen entschied.

II. Die Unfehlbarkeit des Papstes ergibt sich aus dem Wesen der Kirche selbst, welche aus Haupt und Gliedern besteht, die bis ans Ende in Einheit des Glaubens und der Liebe verbunden sein werden. Könnte der Papst irren, dann müßten die Glieder sich trennen vom Haupte, die Herde von dem Hirten, das Haus der Kirche von dem Fundamente, auf welches Christus es gegründet hat; die Kirche selbst wäre zerstört und untergegangen.

Die Gallikaner erklärten, der Papst sei unfehlbar, wenn und insoweit er aus dem Gesamtbewußtsein der Kirche heraus spricht. Man kann dies zugeben. Vgl. Conc. Vatic. a. a. O.: Romanum Pontificem ea infallibilitate pollere, qua Divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit (Denz. n. 1839). Aber es ist zu leugnen, daß diese Bedingung einmal nicht eintreten könnte; der Papst als oberster Lehrer wird nie anders als aus dem Gesamtbewußtsein der Kirche heraus sprechen gemäß der Verheißung des Herrn von der unerschütterlichen Dauer seiner Kirche, deren erste und wesentliche Eigenschaft die Einheit ist, in welcher die Herde mit dem Hirten, die Glieder mit dem Haupte durch den Gehorsam des Glaubens verbunden sein sollen und immer verbunden sein werden. Ebendarum haben wir nicht zu warten auf die Zustimmung der Kirche, nachdem das Haupt gesprochen hat, um zu erfahren, ob er aus dem Gesamtbewußtsein der Kirche heraus gesprochen. Diese Zustimmung wird immer eintreten, weil sie eintreten muß, weil die Glieder dem Haupte Gehorsam schulden, und nur die mit dem Papste als dem von Christus gesetzten sichtbaren Werkzeuge zur Begründung und Erhaltung der Einheit verbundene Kirche, diese eine und geeinigte, nach der Verheißung alle Angriffe der Häresie überdauert. Wie durch die mit dem Haupte verbundenen Bischöfe auf dem Konzil, so spricht derselbe Geist, der die Kirche in alle Wahrheit leitet (Io 14, 26; 16, 13), durch das Haupt allein, in dessen Spruch die Bischöfe die Stimme des Heiligen Geistes erkennen. Nicht zwei Unfehlbarkeiten sind darum in der Kirche, sondern nur zwei von Gott gewollte Formen, durch welche der Heilige Geist seine Wahrheit verkündet, zwei Erscheinungen eines und desselben übernatürlichen Prinzips. M. Canus, De locis theol. l. 5, c. 5: Ecclesiae vero auctoritatem eam nunc appello, quae Synodorum etiam generalium et Summi Pontificis est. Haec enim est una res prorsus, ut non differat multum inter Ecclesiae Conciliorum Sedisque Apostolicae iudicia; propterea quod connexa haec et colligata sunt, quemadmodum esse videmus humanum corpus et caput. Thomassin, Dissertationes, commentarii, notae in concilia generalia et particularia diss. 4, n. 30 (vgl. Dogmata theol. III, Venetiis 1730, Appendix p. 34): Capitis et corporis summa consensio est et indivulsa conglutinatio. Utrumque enim unus Christi, unus veritatis Spiritus vegetat. Hier findet denn auch das von den Vätern so oft betonte Ubi Petrus, ibi Ecclesia seine Erklärung; wo das Haupt ist, da sind auch die Glieder der wahren Kirche; die aber von ihm sich gelöst haben, sind tot, weil gelöst vom lebendigen Leibe.

Humanam conantur Ecclesiam facere (Cyprian., Ep. 55 [52], 20 ad Antonium, ed. Hartel).

III. Die Unfehlbarkeit der päpstlichen Kathedralentscheidung ergibt sich aus Mt 15, 18 f. Wie oben (S. 552 ff) bewiesen wurde, ist hier die Rede:

a) von Petrus dem Apostel; b) er ist das Fundament, auf dem die unüberwindliche, unfehlbare Kirche ruht; c) was ihm verliehen, ist in ihm seinen Nachfolgern verliehen; d) darum kann der römische Papst nicht im Glauben irren, ohne daß die Kirche selbst irrt.

Petrus wird in diesen Worten von Christus als sein sichtbares Werkzeug zur Gründung der Kirche und gerade zur Abwehr des von den Pforten der Hölle drohenden Geistes der Finsternis und Verirrung erklärt, als Mittel, die Unfehlbarkeit der Kirche zu sichern. Also muß sie ihm und seinen Amtsnachfolgern selbst zukommen. Leo M., Sermo 4, 2: Quia tu es Petrus, i. e., cum ego sim inviolabilis petra, ego lapis angularis, qui facio utraque unum, ego fundamentum, praeter quod nemo potest aliud ponere (Eph 2, 14—20); tamen tu quoque petra es, quia mea virtute solidaris, ut quae mihi potestate sunt propria, tibi sint mecum participatione communia. Et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam etc. Super hanc, inquit, fortitudinem aeternum exstruam templum, et Ecclesiae meae caelo inferenda sublimitas in huius fidei firmitate consurget. Ebd. 3, 2: De cuius principali aeternoque praesidio etiam apostolicae opis munimen accepimus, quod utique ab opere suo non vacat; et firmitas fundamenti, cui totius Ecclesiae superstruitur altitudo, nullo incumbentis sibi templi mole lacessit (lassescit). Soliditas enim illius fidei, quae in Apostolorum principe est laudata, perpetua est; et sicut permanet, quod in Christo Petrus credidit, ita permanet, quod in Petro Christus instituit. Ebd. 3, 3: Manet ergo dispositio veritatis, et beatus Petrus in accepta fortitudine petrae perseverans, suscepta Ecclesiae gubernacula non reliquit. . . . Si quid itaque a nobis recte agitur, . . . illius est operum atque meritorum, cuius in sede sua vivit potestas et excellit auctoritas. Hoc enim obtinuit illa confessio, quae . . . omnium humanarum opinionum incerta transcendit, et firmitatem petrae, quae nullis impulsionibus quateretur, accepit. In universa namque Ecclesia cotidie Petrus dicit: Tu es Christus, filius Dei vivi. . . . Haec fides diabolum vincit, . . . haec erutos mundo inserit caelo, et portae inferi adversus eam praevalere non possunt. Tanta enim divinitus soliditate munita est, ut eam neque haeretica corrumpere umquam pravitas nec pagana potuerit superare perfidia.

Weitere Zeugnisse des überlieferten Verständnisses dieser Stelle liegen in der morgenländischen wie in der abendländischen Patristik vor. Ambros., De incarnatione c. 5, n. 34: Fides (Petri) ergo est Ecclesiae funda-

mentum; non enim de carne Petri, sed de fide dictum est, quia portae mortis ei non (fidei Petri) praevalebunt; sed confessio vicit infernum. August., Psalmus c. partem Donati: Ipsa est petra (Petri sedes), quam non vincunt superbae inferorum portae. Cyrill. Alex., Liber de sancta et consubstantiali Trinitate dial. 4 (Migne, P. gr. 75, 865): *Πέτραν οἶμαι, παρωνύμως, ἕτερον οὐδὲν ἢ τὴν ἀκατάσειστον καὶ ἑδραιοτάτην τοῦ μαθητοῦ πίστιν ἀποκαλῶν, ἐφ' ᾗ καὶ ἀδιαπτώπτως ἐρήρεισταί τε καὶ διαπέπηγεν ἡ ἐκκλησία Χριστοῦ, καὶ αὐταῖς ἀνάλωτος ταῖς ᾅδου πύλαις εἰς ἀεὶ διαμένουσα.* . . . Theodor. Studita, Ep. 2, 63 ad Naucrat.: *Ἑαυτοὺς ἀπέρρηξαν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, τοῦ κορυφιακοῦ θρόνου ἐν ᾧ Χριστὸς ἔθετο τὰς κλεῖς τῆς πίστεως· ἧς οὐ κατίσχυσαν ἀπ' αἰῶνος, οὐδ' ἂν κατισχύσωσι μέχρι συντελείας πύλαι ᾅδου, τὰ τῶν αἱρετικῶν δηλαδὴ στόματα· ὡς ἡ τοῦ ἀψευδοῦς ὑπόσχεσις.* Ebd. 2, 1: *ἀσφαλῶς βεβήκαμεν ἐπ' ἐκείνην τὴν ἕδραν, ἐφ' ᾗ φησίν ὁ Χριστός· Σὺ εἶ Πέτρος* usw. Sergius von Cypern auf der Synode vom Lateran unter Papst Martin I. (Hardouin, Concil. collectio maxima III 729; Mansi, Sacr. Concil. nova et amplissima collectio X 914): *Στήριγμα θεοπαγὲς καὶ ἀσάλευτον, καὶ στηλογραφίαν διαφανῆ τῆς πίστεως· τὴν σὴν ἀποστολικὴν καθέδραν ἱδρύσατο, ὦ ἱερὰ κορυφή, Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν . . . σὺ τῶν βεβήλων αἱρέσεων καθαιρέτης καθέστηκας ὡς κορυφαῖος καὶ καθηγητὴς τῆς ὀρθοδόξου καὶ ἀμωμήτου πίστεως.* Maximus Confessor, Opuscula theol. et polemica II 72: *Ἀπ' ἀρχῆς τῆς πρὸς ἡμᾶς καταβάσεως τοῦ σαρκωθέντος θεοῦ λόγου, μόνην κρηπῖδα καὶ θεμέλιον αἱ πᾶσαι πανταχοῦ τῶν χριστιανῶν ἐκκλησίαι, τὴν αὐτόθι μεγίστην ἐκτήσαντό τε καὶ ἔχουσιν· ὡς οὐδαμῶς μὲν κατισχυομένην κατὰ τὴν αὐτὴν τοῦ σωτῆρος ἐπαγγελίαν, ὑπὸ ᾅδου πυλῶν· ἀλλ' ἔχουσαν τὰς κλεῖς τῆς εἰς αὐτὸν ὀρθοδόξου πίστεως καὶ ὁμολογίας· καὶ τοῖς εὐσεβῶς προσερχομένοις ἀνοίγουσαν τὴν ὄντως φύσει καὶ μόνην εὐσέβειαν· ἀποκλείουσαν δὲ καὶ ἐμφράττουσαν πᾶν αἱρετικὸν στόμα.* Gregor. Naz., Orat. 32, 18: *ὁ μὲν πέτρα καλεῖται, καὶ τοὺς θεμελίους τῆς ἐκκλησίας πιστεύεται.* In laudibus virginitatis 489 (Migne, P. gr. 37, 559; Caillau II 224): *Πέτρης ἀῤῥαγέος, γενέτης κληῖδα λαχόντος.* Basil. Seleuc., In Dav. orat. 17, 1 (Migne, P. gr. 85, 217): *Πέτρος τῶν Ἀποστόλων ὁ κορυφαῖος, ὁ τῶν Χριστοῦ μαθητῶν προστάτης, ὁ τῶν παρὰ πατρὸς ἀποκαλύψεως ἑρμηνευτὴς ἀκριβής.* Origen., In Matth. t. XII, 12: *οὐδεμία πύλη ᾅδου κατισχύσει τῆς πέτρας ἢ ἐκκλησίας, ἣν ἐπ' αὐτῇ Χριστὸς οἰκοδομεῖ.* Vgl. Hom. 5, 4 in Exod., wo Petrus als dieser Fels bezeichnet wird.

Bossuet, Defensio Declarationis cleri Gallic. P. III, l. 10, c. 1 (Oeuvres XXII, Paris 1864, 259): Illud immotum, quod in fide Petri omnis ab origine agnovit antiquitas, id duplici modo a Patribus intellectum: 1) ut Ecclesia catholica in fide Petri immota consistat, 2) ut immotum aliquid et invictum in Ecclesiam quoque particularem Romanam (aber nur wegen des Hauptes) ac Sedem Apostolicam Petri fide, praedicatione, sanguine, auctoritate ac successione translatum fuerit. . . . Quibus verbis (Mt 16, 18) qui suam maxime unam volebat Ecclesiam, creavit magistratum amplis-

sima prae ceteris potestate ac maiestate praeditum, qui omnes moveret ad unitatem, maxime in fide.

IV. Petrus ist der oberste sichtbare Hirte, dem die ganze Herde in ihren verschiedenen Stufen und Graden zu weiden übergeben wurde (Io 21, 15 f; vgl. Io 10, 3 4 8 26 27). Er hat sie zu weiden durch die Weide der gesunden Lehre, alle aber müssen seine Hirtenstimme hören. Darum sind Petrus und seine Nachfolger unfehlbar, weil nur unter dieser Voraussetzung sie das Recht, zu weiden, die Schafe die Pflicht des Gehorsams ihnen gegenüber haben können.

Bernard., De consideratione l. 4, 3: Evangelizare pascere est. Vgl. Ignat., Ad Trall. c. 6; Ad Philad. c. 3. Asterius Amas., Hom. 8 in Petrum et Paulum (Migne, P. gr. 40, 281): *(Πέτρος) ἔλαβεν τὸν κόσμον εἰς ἐπιμέλειαν, ὡς μίαν ἀγέλην εἷς ποιμὴν ἀκούσας, βόσκε τὰ ἀρνία μου· καὶ σχεδὸν ἀνθ' ἑαυτοῦ τὸν πιστότατον μαθητὴν ἔδωκεν ὁ κύριος τοῖς προσηλύτοις πατέρα καὶ νομέα καὶ παιδευτήν.* Vgl. hierzu S. Weber, Christl. Apologetik 314 f.

V. An Petrus und seine Nachfolger sind die Brüder gewiesen, um von ihm Stärkung des Glaubens zu empfangen (Lc 22, 32). Petrus kann aber nur dann ihren Glauben stärken, wenn dieser in ihm nie wankt, sondern immer in ungetrübter Kraft und Reinheit erhalten wird. Darum sind Petrus und seine Nachfolger als Lehrer des Glaubens der Gesamtkirche unfehlbar.

Über den Sinn von conversus, *ἐπιστρέψας* (שׁוּב) für „hinwieder" vgl. Schrader, De unitate Romana II, Vindob. 1876, c. 5, p. 179 f. Katholik 1868 I 404 ff. Passaglia, De praerogativis b. Petri, Ratisbonae 1850, l. 2, c. 13. Schanz, Kommentar zu Lukas, Tübingen 1883, 517 ff. Dagegen für „bekehrt" s. Pölzl, Kommentar der Leidensgeschichte, Graz 1892, 123 ff. Vgl. Gn 26, 18; 30, 31. Is 6, 10. Ios 5, 2. 3 Rg 19, 6. Ps 8, 5 7. Vgl. oben S. 559 ff. Den besten Kommentar gibt Bossuet selbst (Méditations sur l'Évangile médit. 70, Oeuvres II, Bar-le-Duc 1870, 610): Parce qu'en reprimant l'ambition de ses Apôtres, il avait parlé d'une manière, qui eût pu donner lieu . . . de ne croire qu'il n'avait laissé aucune primauté dans son Église et qu'il avait même affaibli celle, qu'il avait donnée à S. Pierre, il parle ici d'une manière qui fait bien voir le contraire. . . . J'ai prié pour toi; pour toi en particulier; pour toi avec distinction. Non qu'il ait négligé les autres; mais, comme l'expliquent les saints Pères, parce qu'en affermissant le chef, il voulait empêcher par là que les membres ne vacillassent. . . . Qui peut douter que S. Pierre n'ait reçu . . . une foi constante, invincible, inébranlable et si abondante d'ailleurs qu'elle fût capable d'affermir les Apôtres et les pasteurs. Vgl. médit. 72.

Leo M., Sermo 4, 3: Commune erat omnibus apostolis periculum de tentatione formidinis, et divinae protectionis auxilio pariter indigebant, quoniam diabolus omnes agitare, omnes cupiebat elidere; et tamen specialis a Domino Petri cura suscipitur, et pro fide Petri proprie supplicatur, tamquam aliorum status certior sit futurus, si mens principis victa non fuerit. In Petro ergo omnium fortitudo munitur, et divinae gratiae ita ordinatur

auxilium, ut firmitas, quae per Christum Petro tribuitur, per Petrum Apostolis conferatur. August., De correptione et gratia n. 8 (oben S. 691). Chrysost., Hom. 3, 3 in Act.: *Πρῶτος τοῦ πράγματος αὐθεντεῖ, ἅτε αὐτὸς πάντας ἐγχειρισθείς. Πρὸς γὰρ τοῦτον εἶπεν ὁ Χριστός· καὶ σύ ποτε* usw. Cyrill. Alex., In Luc. 22: *Καὶ σύ ποτε* usw. *Τοῦτ' ἔστι, γένου στήριγμα καὶ διδάσκαλος τῶν διὰ πίστεως προσιόντων ἐμοί.* Theodor. Stud., Ad Pasch. (Migne, P. gr. 99, 1153): *Πρὸς σὲ εἴρηκε Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν· καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας* usw. *Ἴδε ὁ χρόνος καὶ ὁ τόπος· βοήθησον ἡμῖν ὁ ὑπὸ θεοῦ τεταγμένος εἰς τοῦτο· ὄρεξον χεῖρα καθ' ὅσον οἷον τέ ἐστιν, ἐν ᾧ καὶ ἐτέθης. Πτόησον, δεόμεθα, τοὺς αἱρετικοὺς θῆρας σύριγγι τοῦ θείου λόγου σου.* Theophylact., In Luc. 22, 32: *Στήριξον τοὺς λοιποὺς, τοῦτο προσήκει σοι ὡς μετ' ἐμὲ ὄντι τῆς ἐκκλησίας πέτρᾳ καὶ στηρίγματι.* Stephanus Dorensis auf der Synode vom Lateran unter Martin I. (Mansi a. a. O. X 894): *Καὶ μέντοι πάλιν καὶ ἐξαίρετον ἰδιοπροσώπως αὐτὸς βεβαιοτέραν ἔχων ὑπὲρ πάντας τὴν εἰς αὐτὸν τὸν κύριον ἡμῶν καὶ ἀμετάτρεπτον πίστιν, ἐπιστρέψειν ποτὲ καὶ ὑποστηρίζειν σαλευομένους τοὺς ὁμοταγεῖς αὐτῷ καὶ πνευματικοὺς ἀδελφούς.* Dieselbe Auslegung bei den Päpsten Gelasius I. (Ep. 4, 1; ed. Thiel I 321. Tract. 2, 8; ebd. 528), Gregor I. (Ep. 7, 40), Agatho (Ep. ad Constantinum; ed. Mansi XI 242), Vitalian (Migne, P. lat. 87, 1002), Johann VIII. (Ep. 76; Mansi XVII 65), Leo IX. (Ad Michaelem Cerularium c. 7; Migne, P. lat. 143, 748), Nikolaus I. (an Kaiser Michael III.; Migne, P. lat. 119, 773), Pelagius II. (Ad Episc. Istriae ep. 3; Migne, P. lat. 72, 707). Bernard., Ep. 190 ad Innoc. II.: Oportet ad vestrum referri Apostolatum pericula quaeque et scandala emergentia in regno Dei, ea praesertim, quae de fide contingunt. Dignum namque arbitror ibi potissimum resarciri damna fidei, ubi non possit fides sentire defectum. Haec quippe huius praerogativa Sedis. Cui enim alteri aliquando dictum est: Ego pro te rogavi etc.? Ergo, quod sequitur a Petri successore exigitur: Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.

VI. Neben diesen Beweisgründen aus biblischen Angaben und Schlußfolgerungen des Denkens, die sich gemäß der Natur des Primates und seinem Verhältnis zur Kirche ergeben, ist darauf hinzuweisen, daß Weissagungen Christi für seine Kirche ganz ersichtlich an der katholischen sich erfüllt haben. Man denke nur an den Bestand der Kirche trotz der stets fortgesetzten Angriffe menschlich übermächtiger Feinde. Aus der Erfüllung dieser Weissagungen und Verheißungen muß erschlossen werden, daß Jesus auch die in der Erfüllung nicht kontrollierbaren Verheißungen, die er ganz absolut für die Kirche gegeben hat, wie die der lehramtlichen Unfehlbarkeit erfüllt. In ähnlicher Weise hat einst Paulus 2 Cor 12, 12 die Authentizität seines Apostolates erwiesen.

Zweite Abhandlung.

Die übrigen Träger des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes.

§ 42. Das allgemeine Konzil.

Thomassin, Dissertationes, commentarii, notae in concilia generalia et particularia, Colon. 1784. Chr. Lupus, Synodorum generalium et provincialium decreta et canones, scholiis, notis ac historica actorum dissertatione illustrati, Venet. 1724. Bellarm., Disputationes de controversiis christ. fidei I, controv. 4 de Conciliis et Ecclesia militante, woselbst auch die ältere Literatur in der controversia 1, l. 2. Hefele, Konziliengesch. I², Einleitung.

Die folgende Lehre über das Konzil gründet wesentlich auf Glaubenslehren der kirchlichen Tradition. Sie wird hier angereiht, damit die Kriterien für die Glaubensverbindlichkeit einer kirchlichen Lehre alle dargestellt werden. Aus der biblischen Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche und der Stellung der Bischöfe in der Kirche ergibt sich jedoch der Vernunftschluß, daß eine von den Bischöfen gemeinsam erklärte Glaubenslehre eine unfehlbare Entscheidung ist.

I. Concilium, σύνοδος, im kirchlichen Sinne bezeichnet eine gesetzliche Versammlung der berechtigten Personen zur Ordnung kirchlicher Angelegenheiten.

Name und Sache schon bei Tertull., De ieiuniis adv. psychicos c. 13: Aguntur praeterea per Graecias illa in certis locis concilia, per quae et altiora quaeque in commune tractantur, et ipsa repraesentatio totius nominis Christiani magna veneratione celebratur. Canones Apost. n. 38: *σύνοδος τῶν ἐπισκόπων*. Das Konzil ist apostolischer Institution (Act 15, 6 f; vgl. Mt 18, 20), doch nicht absolut notwendig (Zaccaria, Antifebronio diss. II, c. 2, 4 11, Pisauri 1767; Antifebronius vindicatus II, Francofurti et Lipsiae 1772, 2). Wir unterscheiden vor allem zwischen einem rein-kirchlichen und kirchlich-politischen Konzil (Concilium mixtum); auf letzterem kommen geistliche und weltliche Würdenträger zusammen, um über kirchliche und bürgerliche Fragen zu beraten; so besonders während des Mittelalters in Spanien, England, Frankreich, Deutschland. Das rein kirchliche Konzil ist teils ein allgemeines (Concilium generale, plenarium, universale, *σύνοδος οἰκουμενική*), teils ein partikulares (Concilium particulare). Jenem sind die Bischöfe aller Kirchen, der *οἰκουμένη*, beizuwohnen berechtigt und verpflichtet, es repräsentiert sonach die Gesamtkirche; zu diesem sind die Bischöfe einer Kirchenprovinz oder eines Landes oder Patriarchats oder des gesamten Morgen- oder Abendlandes berufen. Neben der Partikularsynode steht, dem hierarchischen Rang der Vertreter nach aber jener nicht gleichwertig, die Diözesansynode (Synodus dioecesana), zu welcher vom Bischof die Pfarrer der Diözese geladen werden. Das allgemeine Konzil ist ein solches entweder actione oder acceptatione; jenes, wenn es rechtmäßig ist, ex parte convocationis, wenn alle Bischöfe durch den Papst direkt oder indirekt berufen und in großer Anzahl auch erschienen sind (Leo M., Ep. 89 ad Marcianum: ut evocatis de cunctis provinciis sacerdotibus vere possit esse uni-

versale Concilium. Vgl. Pauli III. Bulla indictionis Conc. Tridentini. Pii IX. Bulla indictionis Conc. Vaticani. Suarez, De triplici virtute theolog., de fide disp. 5, sect. 6. Schmalzgrueber, Ius ecclesiasticum, dissertatio prooemialis n. 324); ex parte celebrationis, unter dem Vorsitze des Papstes, persönlich oder durch Gesandte, in freier, den Rechten der Teilnehmer entsprechender Weise; ex parte confirmationis, wenn die Bischöfe unterschrieben haben und der Papst dasselbe bestätigt hat. Das Konzil ist ein solches acceptatione, wenn der ausdrückliche oder stillschweigende Konsens des Papstes und der Bischöfe dasselbe als gültig anerkennt, obgleich eine oder die andere Eigenschaft mangelte.

II. Die Autorität eines Konzils ist eine wesentliche und zufällige; jene kommt dem Konzil als solchem zu, diese hängt ab von der Heiligkeit, Gelehrsamkeit und den übrigen Eigenschaften der Väter des Konzils und dem Charakter ihrer Verhandlungen. Mit der Würde, Größe, Zahl der Kirchen, welche das Konzil repräsentiert, wächst dessen zufällige Autorität.

III. Dem rechtmäßigen allgemeinen Konzil kommt die höchste geistliche Autorität in der Kirche zu, so daß seine Definitionen in Fragen des Glaubens und der Sitten unfehlbar sind.

1. Diese Autorität hat ihre Bezeugung in der Erklärung der Apostel auf dem Apostelkonzil gefunden, Act 15, 28: Visum est Spiritui Sancto et nobis. Indirekt ergibt sich dieselbe aus Mt 28, 19 20. Io 14, 16; 16, 13. Eph 4, 11.

2. Eine geschichtliche Bestätigung dieses Glaubens ist in der einstimmigen Anerkennung der Väter zu erblicken; vgl. oben S. 687 f. Nach Athanasius ist das Dekret der Synode von Nizäa *ῥῆμα τοῦ κυρίου* (Ad Afros n. 2). Basilius erkennt in den Bestimmungen der Väter daselbst das Wehen des Heiligen Geistes (Ep. 114); Gregor von Nazianz sieht dessen Werk in dieser Versammlung (Orat. 21, 14: *οὗς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον εἰς ἓν ἤγαγεν*); nach Ambrosius (De fide l. 3, c. 15, n. 128) sind sie hereditaria signacula, nullius temeritate violanda. Nec mors nec gladius poterit separare, sagt derselbe von den Beschlüssen des Konzils von Nizäa (Ep. 21, 14 ad Valentinianum); in ihnen ist der Geist Gottes gegenwärtig (Coelestinus I., Ep. ad Synodum Ephesinam 1; Coustant 1155); ihre Beschlüsse sind irretractabilia (Leo M., Ep. 120; vgl. Ep. 50 61 62 65). Ep. 162: non esse inter catholicos computandos, qui definitiones venerabilis concilii Nicaeni vel sancti Chalcedonensis concilii regulas non sequuntur, a Spiritu Sancto inspiratas. Ep. 59. Gregor. M., Ep. 1, 25; vgl. 3, 10: Sicut sancti Evangelii quattuor libros, sic quattuor Concilia suscipere et venerari me fateor . . . quae dum universali consensu sunt constituta, se et non illa destruit, quisquis praesumit aut solvere, quos religant, aut ligare, quos solvunt. Quisquis ergo aliud sapit, anathema sit. Quod plenarium Concilium confirmavit, hoc sequimur. August.,

De baptismo c. Donat. 4, 6 (9); vgl. 2, 4 (5). Nicht eine Silbe dürfen wir ändern an dem, was die Väter zu Nizäa beschlossen (Cyrill. Alex., Ep. 39 ad Ioan. Antioch.; Migne, P. gr. 77, 176). Die Synode von Nizäa θεόθεν ἐμπνευσθεῖσα τἀληθὲς ἐδογμάτισεν. Hiermit stimmt die Handlungsweise der Konzilien überein, welche ihre Entscheidungen als die endgültigen, denen unter Strafe des Anathems niemand widersprechen darf, bezeichnen. So die Synode von Ephesus (Mansi, S. Concil. coll. IV 1471 f), von Chalzedon (ebd. VI 951 f), die dritte Synode von Konstantinopel (ebd. XI 611 f).

3. Dies ergibt sich daraus, daß das allgemeine Konzil die Gesamtkirche repräsentiert. Suarez, De fide disp. 11, sect. 2 4. Ballerini, De potestate ecclesiastica SS. Pontificum et Conciliorum generalium c. 6, § 2. Interrogatio 5 Wicleffitis et Hussitis a Martino V. in Synodo Constantiensi proponenda: Utrum credat, teneat et asserat, quod quodlibet Concilium generale et etiam Constantiense universalem Ecclesiam repraesentet (Denz. n. 657); aber nicht in dem Sinne, als seien die mit dem Papst im Konzil versammelten Bischöfe bloße Delegaten und Mandatare der Gläubigen ihrer Diözesen (Constit. „Auctorem fidei" prop. 2): Propositio, quae statuit, potestatem a Deo datam Ecclesiae, ut communicaretur pastoribus, qui sunt eius ministri pro salute animarum; sic intellecta, ut a communitate fidelium in pastores derivetur ecclesiastici ministerii ac regiminis potestas: — haeretica. Prop. 3: Insuper, quae statuit Romanum Pontificem esse caput ministeriale; sic explicata, ut Romanus Pontifex non a Christo in persona beati Petri, sed ab Ecclesia potestatem ministerii accipiat, qua velut Petri successor, verus Christi vicarius ac totius Ecclesiae caput pollet in universa Ecclesia: — haeretica (Denz. n. 1502 f). Ebensowenig repräsentieren die Bischöfe allein ohne den Papst die Gesamtkirche, sondern nur der Papst und die mit ihm in partem sollicitudinis geeinten Bischöfe.

4. Hieraus ergibt sich die Falschheit von Prop. 9 der Constit. „Auctorem fidei": Doctrina, quae statuit reformationem abusuum circa ecclesiasticam disciplinam in synodis dioecesanis ab episcopo et parochis aequaliter pendere ac stabiliri debere, ac sine libertate decisionis indebitam fore subiectionem suggestionibus et iussionibus episcoporum: — falsa, temeraria, episcopalis auctoritatis laesiva, regiminis hierarchici subversiva, favens haeresi Aërianae a Calvino innovatae. Prop. 10: Item doctrina, qua parochi aliive sacerdotes in synodo congregati pronuntiantur una cum episcopo iudices fidei, et simul innuitur, iudicium in causis fidei ipsis competere iure proprio, et quidem etiam per ordinationem accepto: — falsa, temeraria ordinis hierarchici subversiva, detrahens firmitati definitionum iudiciorumve dogmaticorum Ecclesiae, ad minus erronea. Prop. 11: Sententia enuntians, vetere maiorum instituto, ab apostolicis usque temporibus ducto, per meliora Ecclesiae saecula servato, receptum fuisse, ut decreta, aut definitiones, aut sententiae etiam maiorum sedium non acceptarentur, nisi recognitae fuissent et approbatae a synodo dioecesana: — falsa, temeraria, derogans pro sua generalitate oboedientiae debitae constitutionibus apostolicis, tum et sententiis ab hierarchica superiore legitima potestate manantibus, schisma fovens et haeresim (Denz. n. 1509 ff). Prop. 85: Propositio enuntians ... convocationem concilii nationalis unam esse ex viis canonicis, qua finiantur in ecclesia respectivarum nationum controversiae spectantes ad religionem; sic intellecta, ut controversiae ad fidem et mores spectantes in ecclesia qua-

cumque subortae per nationale concilium irrefragabili iudicio finiri valeant; quasi inerrantia in fidei et morum quaestionibus nationali concilio competeret: — schismatica, haeretica (Denz. n. 1593).

IV. Wenngleich aus verschiedenen Gründen und zu verschiedenen Zwecken Männer von verschiedener Berufsart und hierarchischer Stellung zum allgemeinen Konzil berufen werden können, so sind doch nur die Bischöfe konstituierende Glieder des allgemeinen Konzils und Glaubensrichter.

1. Suarez, De fide disp. 11, sect. 1: Alios constat vocari per se, qui patres tuentur et seditiones vitandas curant, sicut principes vel legati vel duces eorum; alios, ut negotia tractent, vel sui rationem in concilio reddant, sic vocari possunt non solum principes saeculares, sed etiam haeretici, schismatici et cuius vis condicionis homines; alios, ut discutiant res tractandas, sintque a consiliis ipsis Patribus, sicut sapientes cuiusque condicionis et dignitatis viri; alios tamquam propria membra concilium constituentia, qui ex officio vindicant activa suffragia in concilio definitionibus et statutis; atque hi sunt, qui proprie conveniunt, et de quibus instituitur disputatio. Letzteres ist ausschließliches Recht der Bischöfe (Act 20, 28). Vgl. übrigens Hefele a. a. O. I² 18 ff über die Teilnahme von Priestern und Diakonen an den Verhandlungen der Konzilien, aber nicht mit votum decisivum und in verschiedener Verwendung. Da das Recht der Stimmabgabe nicht so fast ein Ausfluß der Ordinations- als der Jurisdiktionsgewalt ist (Schmalzgrueber, Ius ecclesiasticum, dissertatio prooemialis n. 326), so kann der Papst dasselbe auch als ein Privilegium andern verleihen (Suarez a. a. O. disp. 11, sect. 1, n. 16), wie den Kardinälen, den Generaloberen der religiösen Orden, nach einigen auch den Äbten. Zum Vatikanischen Konzil waren außer den Kardinälen und Bischöfen auch die Abbates nullius, die infulierten Generaläbte ganzer Orden und Kongregationen berufen. Ob die Titularbischöfe ein Stimmrecht aus und durch sich haben, ist Kontroverse; dafür Ferraris (Prompta Bibliotheca s. v. Concilium), Zallwein (Ius canonicum I, Salisburgi 1752, q. 3, c. 1) und andere; dagegen Suarez (a. a. O. n. 15 18), Melch. Canus (De locis theol. l. 5, c. 2); vgl. Bouix, De Episcopo pars I, c. 1, prop. 8. Granderath, Geschichte des Vatikan. Konzils I, Freiburg i. Br. 1903, 83 ff.

2. Die im Konzil versammelten Bischöfe sind im vollsten Sinne Gesetzgeber und Richter (Zaccaria, Antifebronio diss. II, c. 6, 11 12. Bellarm. a. a. O. I, controv. 4 de Conc., l. 1, c. 18. M. Canus a. a. O. l. 5, c. 5).

V. Obwohl die Autorität des Konzils eine göttliche ist, so ist die Abhaltung desselben keine positiv-göttliche Institution, freilich auch keine rein menschliche, sondern eine apostolische. Bezüglich ihrer Nützlichkeit und bedingungsweisen Notwendigkeit stimmen sämtliche Theologen überein, leugnen jedoch ihre absolute Notwendigkeit.

1. Der apostolische Ursprung der Konzilien ist allgemein angenommen (Suarez a. a. O. disp. 11, sectio 1. Bellarm. a. a. O. l. 1, c. 3. Bouix, Du Concile provinciale, Paris 1850, p. I, ch. 6; vgl. De papa, 3 Bde, Paris. 1868—1870). Für die göttliche Institution derselben werden die von den Konzilien selbst angeführten Texte Mt 18, 20 beigezogen; doch sind es keine bestimmten Erklärungen, sondern nur accommodari solent (Suarez a. a. O. praefatio. Zaccaria, Antifebronio diss. II, c. 2; Antifebronius vindic. II 2). Die Notwendigkeit der Konzilien kann weder als necessitas praecepti divini noch necessitas medii (zur Erhaltung der wesentlichen dreifachen Einheit in der Kirche, Einheit des Glaubens, der Liebe und der Sakramente) dargetan werden; hierin stimmen alle Theologen überein, denn die ersten drei Jahrhunderte der Kirche hatten kein allgemeines Konzil; ebenso aber auch bezüglich deren moralischer Notwendigkeit und hoher Nützlichkeit.

Pauli III. Bulla indictionis Conc. Trident.: Animo repetentes maiores nostros, sapientia admirabili et sanctitate praeditos, saepe in summis Christianae reipublicae periculis remedium optimum atque opportunissimum, oecumenica concilia et Episcoporum generales conventus adhibuisse, ipsi quoque animum ad generale habendum concilium adiecimus. Conc. Vatic. Sess. IV, Constit. I de Ecclesia Christi cap. 4: Romani Pontifices, prout temporum et rerum condicio suadebat, nunc convocatis oecumenicis Conciliis . . . ea tenenda definiverunt (Denz. n. 1836). Conc. Trident. Sess. XXV de Reformatione cap. ult., De recipiendis et observandis decretis Concilii: Quodsi in his recipiendis aliqua difficultas oriatur, aut aliqua inciderint, quae declarationem . . . aut definitionem postulant, praeter alia remedia in hoc concilio instituta confidit sancta Synodus . . ., ut vel evocatis ex illis praesertim provinciis, unde difficultas orta fuerit, iis, quos eidem negotio tractando viderit expedire, vel etiam concilii generalis celebratione, si necessarium iudicaverit vel commodiore quacumque ratione ei visum fuerit, provinciarum necessitatibus pro Dei gloria et Ecclesiae tranquillitate consulatur. Die größere Zahl der Bischöfe weist den Irrtum evidenter zurück, ihre Weisheit und Erfahrung, aus allen Teilen der katholischen Welt gesammelt, unterstützen den Papst in der kirchlichen Gesetzgebung, so daß die Bestimmungen des Konzils, wenn nicht wesentlich (intrinsece), so doch durch diese zufälligen Momente (extrinsece) eine höhere Autorität und Wirkung empfangen (Gregor. de Valentia, De fide disp. 1, q. 1, p. 7, § 45. Muzzarelli, Propositio pro astruenda infallibilitate summorum pontificum n. 30, in Les opuscules de Muzzarelli, Bruxelles 1837).

2. Allerdings ist die Einstimmigkeit der Konzilsväter in Fassung der Beschlüsse ein wünschenswertes, aber nur akzidentelles Moment, welches die Autorität derselben erhöht, aber nicht ein wesentliches noch notwendiges, weil durch diese Forderung, da immer und überall eine mehr oder weniger starke Opposition sich findet, der Zweck und die Aufgabe der konziliarischen Entscheidung, Verurteilung des Irrtums, vereitelt und so der Friede in der Kirche nie hergestellt werden könnte. Auf der Synode von Nizäa waren über zwanzig arianische Bischöfe, einige weigerten sich, zu unterschreiben

(Hefele a. a. O. I² 317 291); auf der ersten von Konstantinopel waren zwanzig mazedonianische Bischöfe, welche dieselbe unter Widerspruch verließen (ebd. II² 4 9); trotz der Opposition des Johannes mit seinen dreiunddierzig Bischöfen sprach das Konzil von Ephesus den Bann über Nestorius aus (ebd. II² 184 187). Auf dem Konzil von Chalzedon wurde den widerstrebenden Bischöfen bemerkt, ihr Widerspruch sei ohne Wirkung (ebd. II² 465). Ebenso bei den späteren Konzilien. Vgl. Hilarius Parisiensis, De dogmaticis definitionibus et de unanimitate morali Episcoporum definientium in concilio (mit der Distinktion der unanimitas ante, in et post definitionem), Friburgi 1871. Steccanella, Adversus novam doctrinam de necessitate unanimis episcoporum consensus, Romae 1870. Zinelli, Della unanimità dei suffragi nei decreti dommatici dei concilii ecumenici, Torino 1870.

3. Was die Art und Weise der dogmatischen Entscheidungen durch das allgemeine Konzil angeht, so kann, wie für jene der päpstlichen Definitionen, eine feste Formel nicht aufgestellt werden. Als Regel gilt: a) Jede Entscheidung ist dann als eine dogmatisch unfehlbare anzuerkennen, wenn die Verteidiger der gegenteiligen Lehre als Häretiker gebrandmarkt werden; b) wenn die Leugnung derselben mit dem Anathem bedroht wird; c) ebenso bei Androhung der excommunicatio latae sententiae, die jedoch auch wegen einer propositio scandalosa verhängt werden kann; d) wenn eine Lehre ausdrücklich als Glaubenslehre bezeichnet wurde, die von den Gläubigen als solche aufzunehmen ist. Was dagegen nur im Vorübergehen oder zur Verdeutlichung oder zur Widerlegung von Gegengründen in diesen Bestimmungen enthalten ist, gehört nicht zur Glaubenslehre (Canus a. a. O. l. 5, c. 5, q. 4). Bezüglich der Begründung der vorgetragenen Glaubenslehre ist zu unterscheiden: Gründe, der Schrift und der Tradition entnommen, welche den wahren Sinn derselben definieren, gehören gleichfalls zu den Glaubensbestimmungen; so erklärt das Conc. Trident. (Sess. VI, cap. 6 8; Sess. XIII, cap. 1) die Bibeltexte, welche sich auf die Rechtfertigung und Eucharistie beziehen; dann bilden jedoch diese Gründe keine dogmatische Entscheidung, wenn die Texte nur in sensu accommodato oder in der Weise einer argumentatio ad hominem angeführt werden; vgl. Sess. XXI, cap. 1. Die übrigen mehr theologischen und philosophischen Gründe haben keinen dogmatischen Charakter.

VI. Das höchste, letzte und absolut entscheidende Kriterium für die Ökumenizität eines Konzils bildet die Aufnahme und Bestätigung seiner Beschlüsse durch den Apostolischen Stuhl.

Zallinger, Institutionum iuris eccles. publici et privati liber I subsidiarius, August. Vind. 1791, n. 108: Confirmatio pontificia sanat defectus, si qui contigissent in convocatione aut celebratione generalis synodi. Perrone, Praelectiones theol., tract. de locis theol. pars I, sect. 2, c. 3, prop. 3, n. 659. Die Annahme des Konzils durch die Gesamtkirche kann schon deswegen keine condicio sine qua non für dessen Ökumenizität sein, weil dann die Anhänger der verurteilten Lehren, indem sie

die Anerkennung verweigern, die Rechtmäßigkeit eines jeden Konzils in Frage stellen könnten.

So die Gallikaner und Jansenisten. Tamburini (bei Steccanella a. a. O. 23): Quum Iesus Christus inerrantiae donum non definito quorundam numero, sed toti Ecclesiae corpori contulerit, ex hoc consequitur, eundem Christum sive maiori sive minori parti veritatem minime promisisse. Quo fit, ut antequam perfecta totius Ecclesiae consensio habeatur in qualibet fidei doctrina statuenda, nec minor pars maiorem nec maior minorem ab unitate separandi ullum ius teneat . . . talis enim sentiendi diversitas causa est dubitandi, ne definita doctrina e communi traditionis fonte derivetur.

Allerdings hat diese päpstliche Bestätigung nicht den Sinn, als verleihe dieselbe dem Konzil erst die Unfehlbarkeit; aber sie erklärt und besiegelt den Ausspruch als einen Spruch des gesamten katholischen Lehrkörpers. Muzzarelli a. a. O. n. 53: Ego quamvis Romanus respuo tamquam phrasim impropriam illam, in qua dicitur, quod summus Pontifex tribuat infallibilitatem conciliis. Etenim concilia generalia constant ex capite et membris; eorum decreta sunt decreta totius corporis, non capitis solius, aut unice membrorum; ideo assero, infallibilitatem in conciliis oecumenicis esse propriam totius integri corporis, nec Pontificem tribuere infallibilitatem conciliis, nec illis eam tribuere episcopos; quamvis Pontifex falli nequeat aut in conciliis aut extra concilia, et necesse sit, quod summus Pontifex accedat cum suo consensu ad decreta conciliaria de fide, ut pro infallibilibus habeantur; aliter non essent decreta corporis integri et vivi, sed detruncati et mortui. Vgl. Leo II. bei der Bestätigung der Dekrete des sechsten Konzils (Mansi a. a. O. XI 730): Quia (sancta synodus) definitionem rectae fidei plenissime praedicavit, quam et apostolica sedes beati Petri Apostoli reverenter suscepit, idcirco et nos . . . concorditer et unanimiter his, quae definita sunt ab ea, consentit, et beati Petri auctoritate confirmat *(τῇ αὐθεντίᾳ τοῦ μακαρίου Πέτρου βεβαιοῖ)*, sicut super solidam petram, quae Christus est, ab ipso Domino adeptis firmitatem. . . . Nam et istis sicut et illis (den vorausgegangenen Konzilien) idem Dei Spiritus salutem animarum operatus est.

VII. Alle Einwendungen gegen die Infallibilität des allgemeinen Konzils, hergenommen von Aussprüchen der Väter, lösen sich durch die Bemerkung, daß entweder von unrechtmäßigen Konzilien oder von Gegenständen rein persönlicher oder disziplinärer Natur die Rede ist.

So die Worte des Gregor von Nazianz (Ep. 130), daß er „alle Versammlungen von Bischöfen fliehe, weil er nie einen frohen und glücklichen Ausgang einer solchen Versammlung gesehen habe". Es ist eben die Rede von den Synoden seiner Zeit, da die Arianer vielfach auf den Konzilien das Übergewicht hatten, wie auf den Synoden von Mailand, Sirmium, Rimini, Seleucia usf., daher die Motivierung seines Nichterscheinens gegenüber der Aufforderung des Prokopius auf dem vom Kaiser beabsichtigten Konzil (vgl. Basil., Ep. 52). Dem allgemeinen Konzil von Konstantinopel wohnte er dagegen

selbst bei; seine Äußerungen über jenes von Nizäa vgl. Ep. 102 ad Cledonium 2 (Migne, P. gr. 37, 193). August., De baptismo c. Donat. 2, 3: Et ipsa concilia, quae per singulas regiones vel provincias fiunt, plenariorum Conciliorum auctoritati, quae fiunt ex universo orbe christiano, sine ullis ambagibus cedere ipsaque pleniora saepe priora posterioribus emendari, cum aliquo experimento rerum aperitur, quod clausum erat, et cognoscitur, quod latebat. Hier ist (experimento rerum) von einer quaestio mere facti oder disciplinae die Rede, nicht aber von einer quaestio fidei (vgl. Bellarm. a. a. O. l. 2, c. 4), wie er denn gerade in dieser Schrift die Autorität der allgemeinen Konzilien betont. Nach andern versteht Augustinus unter concilia pleniora nicht eigentlich ökumenische Konzilien, deren seine Zeit nur zwei kannte, von denen das zweite das erste keineswegs verbesserte, sondern nur Provinzial- und Nationalkonzilien (so Perrone a. a. O., de locis theol. pars I, sect. 2, c. 3, prop. 4, n. 691). In der Kontroverse mit dem Arianer Maximinus abstrahiert er nur von der Autorität des Konzils von Nizäa, um bloß aus der Schrift gegen ihn das Dogma zu beweisen (C. Maximinum Arianum l. 2, c. 14, 3): Nec ego Nicaenum, nec tu debes Ariminense proferre concilium.

§ 43. Papst und Konzil in ihrem wechselseitigen Verhältnis.

I. Wie bereits bemerkt wurde, schließt die Unfehlbarkeit des Hauptes jene der Gesamtkirche nicht aus; darum erscheinen die Bischöfe der Gesamtkirche auf dem allgemeinen Konzil im eigentlichen Sinne als Zeugen, Lehrer und Richter der katholischen Wahrheit.

Conc. Vatic. Sess. IV, Constit. dogm. I de Ecclesia Christi, Prooem.: Sacro approbante concilio. . . . Sedentibus nobiscum et iudicantibus universis Orbis Episcopis. Daher die Form ihrer Unterschrift in den alten Konzilien: Definiens subscripsi *(ὁρίσας ὑπέγραψα)*. Vgl. Hefele, Konziliengesch. I² 18 ff. Auch ihre Zustimmung zu dem vorausgegangenen Urteile des Papstes ist nicht bloß ein Akt des gläubigen Gehorsams und der Unterwerfung, sondern ein richterlicher Spruch, den sie in ihrer Einheit mit jenem des Papstes verkünden. Ebendarum bilden sie das Konzil, nicht die Theologen und Gelehrten, denen an sich nur ein beratendes, kein richterliches Urteil zukommt. M. Canus, De locis theol. l. 5, c. 5, q. 2: Non Romanus Pontifex modo, sed etiam Episcopi claves regni caelestis habent, ergo in causa fidei ligandi quoque et absolvendi potestatem. „Visum est", inquiunt, „Spiritui Sancto et nobis, nihil ultra vobis imponere oneris, quam haec necessaria" etc. Omnes ergo episcopi onus praeceptumque imponunt, omnesque simul sententiae synodalis auctores sunt. Wie Haupt und Glieder einen Leib, so bilden Papst und Bischöfe auf dem Konzil eine Autorität. Sowenig die persönliche Unfehlbarkeit der Apostel den wahrhaft richterlichen Ausspruch der übrigen kirchlichen Vorsteher auf dem Konzil zu Jerusalem, so wenig schließt das unfehlbare Richteramt des Papstes jenes der

Bischöfe aus, ebensowenig als die schon früher durch ein Konzil ausgesprochene dogmatische Wahrheit den richterlichen Spruch alteriert, der von neuem eine Lehre des Glaubens verkündet und einschärft.

II. In dreifacher Weise üben die mit dem Papste im Konzil versammelten Bischöfe ihr Richteramt aus:

a) dadurch, daß sie die dogmatischen Entscheidungen vorausgegangener Konzilien und des Apostolischen Stuhles eingehend prüfen, tiefer begründen, weiter entwickeln; b) daß sie nach gemeinsamer Beratung der bereits verkündeten Glaubenswahrheit den entsprechenden Ausdruck gegenüber der Sophistik der Häresie verleihen; c) daß sie mit dem Papste den dogmatischen Urteilsspruch als Richter verkünden, deren Amt es zugleich ist, ihre Untergebenen zum gläubigen Gehorsam zu verpflichten und über die Ausführung der Dekrete zu wachen.

1. Bezüglich a) gilt die bereits früher mitgeteilte Stelle aus Leo M., Ep. 120, 1: Ut vere a se (prodiisse ostenderet Deus) quod prius a prima omnium Sede formatum, totius Christiani orbis iudicium recepisset, et in hoc quoque capiti membra concordent. . . . Ipsa veritas et clarius renitescit et fortius retinetur, dum, quae fides prius docuerat, haec postea examinatio confirmarit . . . et ad maiorem Dei gloriam proficit finis examinis, quando ad hoc se accipit exserendi fiducia, ut vincatur adversitas, ne, quod per se probatur reprobum, silentii iudicio videatur oppressum.

2. Bezüglich b) Tertull., De carne Christi c. 13: Fides nominum salus est proprietatum. August., De civ. Dei 10, 23: Nobis ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus, quae his significantur, impiam gignat opinionem; vgl. De Trinitate 7, 4 (9): Parta haec vocabula . . . adversus insidias vel errores haereticorum. Ambros., De fide 3, 3, n. 125: Hoc verbum *[ὁμοούσιον]* in tractatu fidei posuerunt Patres, quia id viderunt adversariis esse formidini; ut tamquam evaginato ab ipsis gladio ipsorum nefandae caput haereseos amputarent. Constit. „Auctorem fidei" prop. 29 (bezüglich des Dogmas der Transsubstantiation): Notitia subtrahitur . . . vocis ab Ecclesia consecratae ad illius (dogmatis) tuendam professionem adversus haereses (Denz. n. 1529).

III. Wenngleich die Autorität des unfehlbaren Papstes in Glaubensentscheidungen dieselbe ist wie jene der Gesamtkirche, so ist doch in gewissem Sinne die Autorität eines Konzils in Einheit mit dem Apostolischen Stuhle größer als die des Apostolischen Stuhles allein, aber nur als eine äußere, extensive und in materialer Beziehung, nicht als innere, intensive und in formaler Beziehung.

Leo d. Gr. nennt (Ep. 33) das Urteil des Konzils, obwohl es seine Entscheidung nicht in Frage stellen sollte, dennoch plenius concilium, d. h. pleniore

iudicum numero et pompa eandem suam fidem sententiamque invariabilem promulgatam (Thomassin a. a. O. diss. 12, n. 14, in Conc. Chalced.). Bellarm. a. a. O. I, controv. 4 de conciliis etc., l. 2, c. 19: Si accipiatur Ecclesia cum Papa, tunc maior est auctoritas Ecclesiae extensive quam Papae solius, intensive autem aequalis. Daher erscheint die Berufung des Konzils durch die Päpste in manchen Fällen, wenn auch nicht absolut, so doch moralisch notwendig zur Beilegung dogmatischer Kontroversen, besonders zur Herstellung der kirchlichen Disziplin. Bellarm. a. a. O. de Rom. Pontifice l. 4, c. 7; de conciliis l. 1, c. 12. Orsi, De Rom. Pontificis in Synodos oecumen. et earum canones potestate I, Romae 1739, l. 1, c. 3. M. Canus a. a. O. l. 5, c. 6 ad 11 in fin.: Iuvant patres concilii summi Pontificis fidem atque doctrinam. (Dann fährt er mit Berufung auf das Konzil von Jerusalem fort:) Ita enim divina procuratio in Ecclesiam se fundit, ut membra praecipua, tametsi a capite ipsa pendeant, caput tamen tueantur et iuvent. Nam et leges, quae communi optimatum consensu et rogantur et feruntur, libentius populus accipit, quam si a rege solum ederentur. Wie Leo gestattete auch Cölestin die Abhaltung eines Konzils, wiewohl weder er noch Cyrill von Alexandrien zur Verdammung des Nestorianismus dasselbe für absolut notwendig erkannt hatten. Digneris . . . erklärte Cyrill mit der Versicherung, daß dann die katholischen Bischöfe ihm zustimmen würden. Leo hatte von vornherein seinen Legaten verboten, auf eine Diskussion über die katholische Lehre einzugehen. Cyrill., Ep. ad Coelest. (ed. Coustant 1093). Vgl. Defensio Declar. cleri Gallic. P. III, l. 7, c. 10 (Bossuet, Oeuvres XXII, Paris 1865, 19): Plane confitemur Coelestini sententiam, ita ut Cyrillus speraverat valituram fuisse ad novam haeresim comprimendam, nisi graves suborti motus resque ea visa esset, quae ad universalem Synodum deferretur. Nestorius, regiae civitatis episcopus, ea auctoritate pollebat, ea specie pietatis hominum animis illuserat, eos sibi conciliaverat episcopos, ea denique gratia apud Theodosium iuniorem Imperatorem et proceres erat, ut facile omnia commoveret. Daß übrigens die größere Zahl der Bischöfe ihren Bestimmungen ohne den Beitritt des Papstes keine größere Kraft verleiht, erhellt aus dem früher Gesagten. M. Canus a. a. O. l. 5, c. 5, q. 2: Non enim numero haec iudicantur, sed pondere. Pondus autem conciliis dat summi Pontificis et gravitas et auctoritas; quae si adsit, centum patres satis sunt, sin desit, nulli sunt satis, sint quamlibet plurimi. Nec si maior pars patrum verum sentiat, Pontifex repugnabit. Id enim ad peculiarem Christi procurationem pertinet, semperque pertinuit, ne Ecclesia in factiones duas dividatur. Vgl. Leo, Ep. 106 ad Anatol.: Tamquam refutari nequeat, quod illicite voluerit multitudo. Nulla sibimet de multiplicatione congregationis synodalia concilia blandiantur neque trecentis illis decem atque octo episcopis quantumlibet copiosior numerus sacerdotum vel comparare se audent vel praeferre. Vgl. hierzu die Ausführungen bei Wilmers, De Ecclesia Christi l. 4, c. 3, a. 1, prop. 68, Ratisbonae 1897, 394 ff.

§ 44. Mittelbare Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit.

Die hier folgenden Lehren finden ihre vernünftige Begründung in der Vernunftbegründung der päpstlichen und kirchlichen Unfehlbarkeit, aus der sie zu folgern sind.

I. Die übereinstimmende Lehre des gesamten autoritativen Lehrkörpers der Kirche (Consensus Ecclesiae dispersae) hat den Charakter der Unfehlbarkeit, wie die Lehre der im Konzil versammelten Bischöfe.

1. Dies ergibt sich aus allen der Kirche gegebenen Verheißungen und aus der Überlieferung des Altertums, welche die Häresie gerade an ihrem Widerspruch gegen die allgemeine kirchliche Lehre alsbald erkannte. Cyrill. Alex., Ep. synod. ad Nestorium de excommunicatione (Mansi a. a. O. IV 1071): Sanctorum autem Patrum confessiones quas Sancto in ipsis loquente Spiritu ediderunt sectantes. August., De haeresibus ad Quodvultdeum n. 88: Cum scire sufficiat, eam contra ista sentire, nec aliquid horum in fidem quemquam debere recipere. De baptismo 7, 53 (102): Nobis tutum est . . . quod in universalis Ecclesiae consensione roboratum est. Daher seine Bemerkung, daß die Berufung eines allgemeinen Konzils in Sachen des Pelagianismus nicht notwendig sei (Contra duas ep. Pelagianorum l. 4, c. 12 [34]). Doch betätigt sich diese Form der Verkündigung des Glaubens nicht unmittelbar, sondern bedarf der Vermittlung besonders durch den Römischen Stuhl, der diesen consensus konstatiert.

2. Dieser consensus ist entweder expressus oder tacitus; bezüglich des letzteren gilt das Wort Augustins (Ep. 55, c. 19 [35]): Ecclesia Dei, inter multam paleam multaque zizania constituta, multa tolerat, et tamen, quae sunt contra fidem et bonam vitam, non approbat, nec tacet, nec facit. Vgl. M. Canus a. a. O. l. 5, c. 4.

II. Die vom Römischen Stuhle in förmlicher und feierlicher Weise approbierten Entscheidungen der Provinzialkonzilien in Fragen des Glaubens und der Sitten sind ebenfalls, wie jene der allgemeinen Konzilien, unfehlbar.

Beispiele hierfür bieten die Konzilien von Karthago und Mileve vom Jahre 416 unter Innozenz I. (Coustant 889 896), das zweite Konzil von Orange unter Bonifatius II. vom Jahre 529 gegen die Pelagianer und Semipelagianer. Vgl. August., Sermo 131, 10. Opus imperf. c. Iulianum 3, 103. Prosper, C. Collatorem c. 21. M. Canus a. a. O. l. 5, c. 4. Bellarm. a. a. O. l. 2, c. 5. Thomassin a. a. O. dissert. 9 (in Conc. Carthag. et Milev.) p. 60. Im allgemeinen bezeichnet Benedikt XIV. mehr Fragen der Disziplin als Aufgabe der Provinzialkonzilien, doch nicht ausschließlich. Nach gegenwärtiger Übung (seit Sixtus V.; vgl. Benedict. XIV., Bullarium, ed. Luxemburgi XVIII 231) werden die Beschlüsse der Provinzialkonzilien dem Apostolischen Stuhle zur Approbation, bzw. Korrektur, eingesendet. Doch gibt diese einfache Gutheißung denselben noch keine Unfehlbarkeit, wenn

sie nicht der Papst selbst in förmlicher und feierlicher Weise bestätigt. Die nur in der ersten Weise approbierten Konzilien haben jenen Grad von Autorität, welche teils der Versammlung selbst teils der Behörde zukommt, durch welche die Beschlüsse bestätigt wurden, jedenfalls aber keine unfehlbare.

III. Während die auf dem Provinzialkonzil versammelten Bischöfe nur für ihre Provinz eine eigentliche Jurisdiktion in Fragen des Glaubens und der Disziplin besitzen, daher auch die einfache Bestätigung ihrer Beschlüsse in Fragen der Disziplin nur für diese Provinz Geltung hat, haben die lehramtlichen Entscheidungen der päpstlichen ordentlichen und außerordentlichen Kongregationen, besonders der Inquisition und des Index, Geltung für die Gesamtkirche, da sie ad hoc vom Römischen Stuhle eingesetzt sind.

1. Vgl. Benedict. XIV., Bullarium, ed. Luxemburgi XVIII 191. Für den Charakter der Entscheidungen dieser Kongregationen hat die bezüglich der Provinzialkonzilien geltende Regel ihre Anwendung, daß nur die förmliche, feierliche und ausdrückliche Bestätigung durch den Papst ihren Entscheidungen in Sachen des Glaubens und der Sitten Unfehlbarkeit verleiht; vgl. Cardenas, Crisis theologica sive Disputationes selectae ex Theologia morali I, Lugduni 1670, 68. Aber auch ohne diese haben wir sie wegen der Autorität, der sie entstammen, mit Ehrfurcht aufzunehmen. Über die Kongregationen, besonders S. Officii und Indicis, vgl. Phillips, Kirchenrecht V, § 321 324.

2. Ein Beispiel einer ausdrücklichen Bestätigung durch den Papst bietet das Schreiben Pius' IX. vom 15. Juni 1857 an den Erzbischof von Köln: Quod quidem decretum nostra auctoritate nostroque iussu vulgatum sufficere plane debebat, ut quaestio omnis penitus dirempta censeretur, et omnes, qui catholico gloriantur nomine clare aperteque intelligerent sibi esse omnino obtemperandum et sinceram non posse haberi doctrinam Guntherianis libris comprehensam.

3. Über die Unterwerfung unter die Entscheidungen der genannten Kongregationen bemerkt Franzelin (De divina Traditione et Scriptura[3], Romae 1870, 127): Sancta Sedes Apostolica cui commissa est custodia depositi . . . potest sententias theologicas vel quatenus cum theologicis nectuntur praescribere ut sequendas vel proscribere ut non sequendas, non unice ex intentione, definitiva sententia infallibiliter decidendi veritatem, sed etiam absque illa ex necessitate et intentione vel simpliciter vel pro determinatis adiunctis prospiciendi securitati doctrinae catholicae. Er unterscheidet daher von dem assensus fidei immediate vel mediate divinae den assensus religiosus propter auctoritatem universalis providentiae ecclesiasticae. Die Auctoritas infallibilitatis non potest a Pontifice communicari aliis velut suis ministris et suo nomine agentibus. . . . Auctoritas universalis providentiae ecclesiasticae cum dependentia a S. Pontifice communicabilis est et ab ipso Pontifice communicatur maiore vel

minore extensione quibusdam S. Congregationibus. Da ihren Entscheidungen zwar nicht veritas infallibilis innewohnt, wohl aber infallibilis securitas, so kann diesen Entscheidungen eine subiectio et oboedientia intellectus geleistet werden, was durch das Beispiel der Seelenführer gegenüber ihren Pönitenten erläutert wird. Ähnlich Scheeben, Handbuch der kathol. Dogmatik I, Freiburg i. Br. 1873, 250, wo mit Recht auf den besondern Schutz Gottes über dem Heiligen Stuhle und die hohe Bedeutung der Tradition der römischen Kirche hingewiesen wird, deren Ausdruck jene Dekrete zu sein pflegen. Er bezieht sich mit Franzelin auf das Breve Pius' IX. vom 21. Dezember 1863 „Tuos libenter": Sed cum agatur de illa subiectione, qua ex conscientia ii omnes catholici obstringuntur, qui in contemplatrices scientias incumbunt, ut novas suis scriptis Ecclesiae afferant utilitates, idcirco eiusdem conventus viri recognoscere debent sapientibus catholicis haud satis esse, ut praefata Ecclesiae dogmata recipiant et venerentur, verum etiam opus esse, ut se subiciant tum decisionibus, quae ad doctrinam pertinentes a Pontificiis Congregationibus proferuntur, tum iis doctrinae capitibus, quae communi et constanti Catholicorum consensu retinentur ut theologicae veritates et conclusiones ita certae, ut opiniones eisdem doctrinae capitibus adversae quamquam haereticae dici nequeant, tamen aliam theologicam mereantur censuram (Denz. n. 1684).

Hurter (Theologiae dogmaticae compendium I, Oeniponte 1876, 442 [n. 468, 3]) bemerkt: Assensus exhibendus iudicio vel magisterii infallibilis infallibilitate tamen sua non utentis, vel auctoritatis non infallibilis non debet esse undequaque indubius et supra omnia firmus. Verum propterea non sequitur licere fidelibus pro lubitu interius dubitare, assensum cohibere internum, silentio solum insistere obsequioso ... admitti debent plures assensuum species, quae inter assensum indubium, supra omnia firmum, infallibilem et dubitationem locum habere possunt. Cuiusmodi autem debeat esse assensus, non potest in genere facile definiri. Nisi ergo gravior auctoritas eiusmodi iudicii vim ac robur casset vel infringat, exigitur a bonis Ecclesiae filiis: a) ne obloquantur adversus eiusmodi iudicium ... serventque proinde silentium obsequiosum; b) ut internum exhibeant assensum suumque illi conforment iudicium; c) assensus interni firmitas pendebit a maiore minoreve docendi authentia et a maiore minoreve praesumptione, qua supponi potest consensus auctoritatis supremae atque infallibilis. d) Quod si menti fidelis graves et solidae, theologicae praesertim, obversarentur rationes in contrarium licitum ei esset formidare, dubitare, condicionate assentire, immo et suspendere iudicium, donec innotescat consensus Ecclesiae universalis vel Romani Pontificis; hinc etiam licet ad altius appellare tribunal scl. vel ad concilium vel ad Romanum Pontificem. Ceterum quamvis eiusmodi iudicium auctoritatis haud infallibilis non semper praebeat securitatem obiectivam, praebet tamen generatim securitatem subiectivam, quatenus omnibus tutum est ea amplecti, et tutum non est, neque absque violatione debitae submissionis erga magisterium divinitus constitutum fieri potest, ut eiusmodi non admittantur decreta. Id eo magis admittere licet, quod propter omnimodam fidelium subiectionem sub magisterii infallibilis auctoritate assensus omnes iudiciis et declarationibus magisterii fallibilis exhibiti, habitu et aequivalenter vel interpretative sint condicionati, quamvis quamdiu nulla prudens et gravis occurrat ratio dubitandi, formam prae se ferant absolutam.

Palmieri, Tractatus de Rom. Pontifice, Romae 1877, 632: Debetur assensus quidam religiosus, cum nihil est, quod suspensionem assensus prudenter suadeat. ...

Nec dicimus esse assensum metaphysice certum; nam non exsistente certitudine infallibilitatis, hoc ipso videtur quod non est impossibilis error, ideoque videtur, quod oppositum potest esse verum; qua cognitione exsistente nequit habere locum certitudo metaphysica. Dicimus itaque assensum esse moraliter certum; et idcirco, si motiva appareant, sive vera sive falsa, sed ex errore inculpabili, quae aliter suadeant, cum in his adiunctis voluntas non imprudenter agat suspendendo assensum, non dicimus tunc deberi assensum.

Vierter Abschnitt.

Das Gebiet des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes.

Tournely, De censuris art. 2. Ioh. de Lugo, De virtute fidei divinae, Paris. 1868, disp. 1, sect. 13. Heinrich, Dogmatische Theologie II², Münster 1882. Knox, Wann spricht die Kirche unfehlbar? Regensburg 1874. Chr. Pesch, Praelectiones dogmaticae I⁴, Friburgi Brisg. 1909.

Im folgenden handelt es sich (vgl. § 37) im wesentlichen um theologische Schlußfolgerungen aus geoffenbarten Glaubenswahrheiten. Sie dienen der Vernunft als Erkenntnisgründe dafür, was Gegenstand des Glaubens eines katholischen Christen ist, ohne eben selbst den Wert eines Vernunftbeweises zu beanspruchen (vgl. § 2, I, 2).

1. Das Gebiet des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes hat das Vatikan. Konzil (Sess. IV, Constit. dogm. I de Ecclesia Christi cap. 4) bestimmt: Ea infallibilitate pollere (Romanum Pontificem), qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit (Denz. n. 1839). Demnach bildet den Gegenstand des kirchlichen Lehramtes alles, was Christus als solches (formaliter) uns zum Heile explicite (Suarez, De fide disp. 3, sect. 11, n. 6: distincte) oder implicite (confuse) geoffenbart und als Norm des Glaubens und Handelns vorgelegt hat (omnis ac sola veritas a Deo revelata). Hebr 11, 1. Rom 4, 20; 10, 19. Mc 16, 16. Conc. Trident., Sess. VI de iustificatione, cap. 9 und can. 13 14. Über den Unterschied zwischen explicite und implicite revelatum vgl. Kilber, Theol. Wirceburg. VIII: De virtutibus theologicis disp. 2, c. 1, a. 3, n. 69: Pro ratione continentiae unius praedicati vel propositionis in alio dicitur aliquid formaliter vel virtualiter revelatum. Si aliquid sit formaliter idem cum altero, uno revelato etiam aliud dicitur formaliter revelatum. Virtualiter vero dicitur revelari in alio, si quid tantum realiter idem est cum alio formaliter revelato, cuiusmodi sunt proprietates etiam metaphysicae respectu essentiae. Hier ist mit dem explicite revelatum das implicite revelatum nicht als solches zugleich gegeben, sondern es bedarf einer begrifflichen Vermittlung, z. B. Christus ist wahrer Mensch, darum besteht er aus Leib und Seele. Suarez a. a. O. disp. 3, sect. 11, n. 6: Oportet, ut discursus sumatur solum ad explicandum et proponendum, quid sub divina revelatione contineatur.

2. Anders verhält es sich mit dem virtualiter und mediate tantum revelatum. Kilber a. a. O. n. 80: Virtualiter dicitur revelari

aliquid in alio, si quid realiter tantum idem est cum altero formaliter revelato, formaliter autem distinctione rationis ratiocinatae est distinctum. Solche Sätze, die als notwendige Folgerungen aus den geoffenbarten Prämissen sich ergeben, zählen Suarez, Gregor von Valentia, Molina, Kilber nicht zu den eigentlichen propositiones de fide; aber es kann eine und dieselbe Wahrheit sowohl als göttlich geoffenbarte geglaubt als auch als conclusio theologica festgehalten werden, wie z. B. die zwei Willen in Christus. Darin stimmen alle Theologen überein, daß Wahrheiten, welche nur aus einer übernatürlich geoffenbarten und einer natürlich erkannten Prämisse sich ergeben, nicht de fide divina sind: denn conclusio sequitur debiliorem partem. Sie sind Gegenstand eines menschlichen bzw. kirchlichen Glaubens, doch keineswegs der natürlichen Vernunfteinsicht; vgl. Weber, Grenzen des apologetischen Beweises, im Katholik 1910, II 18 f.

Wenn M. Canus (De locis theol. l. 6, c. 8 ad 10) und A. de Vega (De iustificatione doctrina universa, Venet. 1548, l. 9, 39) das Gegenteil zu behaupten scheinen, so ist der Grund hierfür ihre weniger genaue Ausdrucksweise; sie wollen nur das implicite revelatum als Glaubensobjekt bezeichnen, wie aus den von ihnen gegebenen Beispielen hervorgeht. Des Canus Meinung ergibt sich klar aus a. a. O. l. 12, c. 2, praec. 8. Vgl. Suarez a. a. O. disp. 3, sect. 11.

3. Daß die Kirche eine solche durch Folgerung gewonnene Wahrheit in unfehlbarer Weise zu glauben vorlegen könne, leugnet kein Theologe (Conc. Vatic. a. a. O. cap. 4: doctrinam . . . tenendam). Daß sie fide divina geglaubt werde, lehren Suarez (a. a. O. n. 11) und andere, leugnen dagegen Molina (Comment. in primam D. Thomae partem q. 1, a. 2, disp. 1 et 2) und andere. Wir glauben diese Sätze fide mediate divina seu ecclesiastica, weil ihre Wahrheit verbürgt wird durch das Zeugnis der unfehlbaren Kirche (Lugo a. a. O. disp. 1, sect. 13, § 1, n. 275. Suarez a. a. O. disp. 2, sect. 6).

4. Partikulare Wahrheiten oder Tatsachen, welche unter einer universalen enthalten sind, werden fide divina geglaubt, wenn sie als solche (formaliter et in se) in dieser enthalten sind; sind sie jedoch nur unter gewissen Bedingungen in dieser enthalten, z. B. dieses Brot ist der Leib Christi, dieses Kind ist durch die Taufe gerechtfertigt, so werden sie nicht fide divina geglaubt; vgl. Viva, Damnatae Theses . . . ad theolog. trutinam revocatae: in Prop. 21 damn. ab Innoc. XI. (vgl. Denz. n. 1241). Lugo a. a. O. disp. 1, sect. 13. Sie haben nur eine moralische, aber hinreichende Gewißheit und werden auch fide ecclesiastica geglaubt, wenn sie die Kirche zu glauben vorlegt, wie z. B. die Rechtmäßigkeit eines Konzils oder Papstes. Vgl. Martini V. Bulla „Inter cunctas“ n. 4 5 24 (Denz. n. 657 674). Suarez a. a. O. disp. 10, sect. 5. Lugo a. a. O. disp. 1, sect. 13, § 4, n. 311 ff.

§ 45. Das katholische Dogma.

I. Alles und nur das ist Gegenstand des christlichen und katholischen Glaubens (fides divina et catholica), was Gott geoffenbart und durch seine Kirche zu glauben vorgelegt hat. Jede Aufstellung

daher, welche einer von Gott geoffenbarten und von der Kirche als solche erklärten Wahrheit kontradiktorisch oder konträr widerspricht, ist häretisch (sententia haeretica).

1. *Δόγματα* hießen die Lehrmeinungen der Philosophen (Cicero, Acad. prior 2, 9; 4, 9; für uns bezeichnen *δόγματα* die Lehrbestimmungen der Kirche. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. dogm. de fide cath. cap. 3: Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur (Denz. n. 1792). Suarez a. a. O. disp. 4, sect. 2, n. 3: Ad sufficientem obiecti fidei propositionem non satis esse obiectum utcumque proponi tamquam dictum seu revelatum a Deo, sed necessarium saltem esse cum talibus circumstantiis proponi, ut prudenter appareat credibile eo modo, quo proponitur; vgl. disp. 19, sect. 2: Duo occurrunt in aliqua propositione, ut credi possit et debeat, scl. testificatio divina et applicatio, seu ut sufficienter proponatur. Primum est per se et formale in propositione fidei. . . . Secundum est quasi per accidens et tamquam condicio necessaria ex parte nostra. Hierauf ruht die Unterscheidung zwischen dem dogma in se und dogma quoad nos. Alles, was Gott geoffenbart hat, ist an sich Glaubenssatz; er wird dies auch für uns, wenn der Offenbarungscharakter desselben (fides divina) von seiten des kirchlichen Lehramtes für die Gläubigen durch Vorlage desselben als göttlicher Wahrheit in unfehlbarer Weisheit konstatiert ist (fides catholica). Darum erstreckt sich das Gebiet der fides divina weiter als jenes der fides catholica; diese dagegen setzt jene voraus und kann darum auch im Gange der dogmatischen Entwicklung wachsen. Vgl. Suarez a. a. O. disp. 2, sect. 6.

2. Da die Kirche die Heilige Schrift als Gotteswort den Gläubigen vorlegt (Conc. Trident. Sess. IV), so ist der Gesamtinhalt derselben ebendadurch de fide catholica; was darum der Gläubige, auch ohne ausdrückliche Erklärung der Heiligen Schrift, klar und bestimmt als Schriftlehre erkennt, ist ebendeswegen auch Lehre der Kirche. Lugo a. a. O. disp. 20, sect. 2, n. 58 61.

II. Nicht bloß jene Sätze sind Glaubenswahrheiten, welche die Kirche in außerordentlicher und feierlicher Weise, namentlich durch Zurückweisung der entgegengesetzten Irrtümer unter Androhung des Anathema als solche erklärt; vielmehr muß alles das als Glaubenswahrheit anerkannt werden, was in den Bestimmungen der Päpste und Konzilien so enthalten ist, daß ihre Absicht, den Glauben zu lehren, unverkennbar erscheint.

Conc. Vatic. a. a. O. Veronius, Regula fidei cath., Coloniae Agripp. 1786, § 1; § 4, n. 5: Ea, inquit bene Vasquez, Commentariorum et disputationum in 1, 2 t. I, disp. 200, c. 6, quae tradit

Concilium in capitibus, colligitur ex fine cuiusque sessionis antequam canones ponantur. Vgl. In 3, disp. 207, c. 3. Conc. Trident. Sess. XIII, cap. 8 in fin.: Quoniam autem non est satis veritatem dicere, nisi detegantur et refellantur errores: placuit sanctae Synodo hos canones subiungere, ut omnes iam agnita catholica doctrina (durch das in den Kapiteln Vorgetragene) intelligant quoque, quae ab illis haereses caveri vitarique debeant (Denz. n. 882). Vgl. Sess. VI. Demnach haben nicht bloß die Kanones, sondern auch die Dekrete entscheidenden dogmatischen Charakter. Weitere Formen der feierlichen dogmatischen Definition vgl. oben S. 697.

III. Außer der außerordentlichen und feierlichen Weise der Glaubensdefinitionen trägt die Kirche ihren Glauben vor in und durch das ständige und ordentliche Lehramt, so daß ein von diesem allgemein verkündeter und von den Gläubigen aufgenommener Satz, sowie die dem Kultus und Leben der Gesamtkirche zu Grunde liegende Doktrin als katholische Wahrheit zu gelten hat.

1. Conc. Vatic. a. a. O. Pius IX. ad Archiepisc. Monaco-Frising. 21. Dec. 1863: Etiamsi ageretur de illa subiectione, quae fidei divinae actu est praestanda, limitanda tamen non esset ad ea, quae expressis oecumenicorum Conciliorum aut Romanorum Pontificum huiusque Sedis decretis definita sunt, sed ad ea quoque extendenda, quae ordinario totius Ecclesiae per orbem dispersae magisterio tamquam divinitus revelata traduntur ideoque universali et constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur (Denz. n. 1683). Veronius a. a. O.: Complectitur haec regula Ecclesiam docentem in Concilio universali expresse aliquid definientem aut enuntiantem vel ex sensu omnium tum pastorum tum fidelium practice eloquentem. Ebenso Chrismann, Regula fidei cath. et collectio dogmatum credendorum, Campoduni 1792, c. 5. Vgl. Vincent. Lirin., Commonit. c. 2: Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est ... hoc est catholicum. Dies bestätigt die Handlungsweise der Kirche gegen Häretiker wie Arius, Marcion, Nestorius; die Verwerfung ihrer Lehre durch die Konzilien folgte in der Regel erst dann, nachdem die gläubigen Hirten die Häresie bereits gebrandmarkt hatten. Besonders betätigt sich das ordentliche kirchliche Lehramt in den Vorschriften und Übungen der katholischen Moral und Liturgie. Bei der entgegengesetzten Voraussetzung (Hirscher, Die kirchlichen Zustände der Gegenwart, Tübingen 1849, 68 ff. Frohschammer im Athenäum V, 308) müßte das Unerhörte behauptet werden, daß vor den Konzilien zu Nizäa und Ephesus die wichtigsten Mysterien des Christentums nicht Gegenstand des katholischen Glaubens gewesen seien. Daher nennt Augustinus den Pelagianismus auch vor seiner förmlichen Verurteilung aperta pernicies (Ad Bonifatium I. c. 11; Contra duas ep. Pelagianorum 4, 12 [34]) und haeresis (ebd. [32]). Was von der Heiligen Schrift gilt, ist auch auf die Lehre der Tradition anzuwenden; auch sie ist uns von der Kirche

(Conc. Trident. Sess. IV) als Gotteswort vorgelegt; was sie darum besonders durch das übereinstimmende Zeugnis der Väter mit Evidenz lehrt, ist Dogma. Lugo a. a. O. disp. 20, sect. 2, n. 66: Sicut Ecclesia nobis proponit universam Scripturam et omnia in ea contenta tamquam obiecta fidei, ita proponit nobis traditiones ecclesiasticas tamquam sufficientes ad dogmata fidei credenda. Darum untersuchten die Väter auf den Konzilien die Lehre der Väter vor ihnen, nicht so fast, damit diese erst als katholische Glaubenslehre erkannt, sondern als solche feierlich der Häresie gegenüber definiert, eingehender begründet und erklärt und so die Irrlehre in ihrem Wesen schärfer gekennzeichnet würde. Vgl. Syllabus Pius' X. „Lamentabili" n. 6 7 8 61 (Denz. n. 2006 ff 2061).

2. Als Kriterium einer von dem ordentlichen kirchlichen Lehramte vorgetragenen Glaubenslehre gilt die einstimmige Erklärung der Theologen. Was die durch Wissenschaft und kirchlichen Sinn hervorragenden Theologen einstimmig als katholisches Dogma bezeichnen, ist dieses, wenn es auch noch nicht durch eine feierliche Definition der Kirche als solches erklärt worden ist (vgl. S. 680 ff). Vgl. Syllabus „Lamentabili" n. 19 (Denz. n. 2019).

IV. Die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes erstreckt sich nicht bloß auf die Wahrheiten an sich, sondern auch auf den Begriff und das Wort, in welchem die geoffenbarte Lehre ihren adäquaten Ausdruck findet.

1. 1 Tim 6, 20. 2 Tim 1, 13: Formam *(ὑποτύπωσιν)* habe sanorum verborum. Conc. Trident. Sess. XIII, cap. 4: Quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia transsubstantiatio est appellata (Denz. n. 877). Can. 2: Quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat (Denz. n. 884). Conc. Vatic. Sess. III, Constit. dogm. de fide cath. cap. 4: Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit sancta mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu altioris intelligentiae specie et nomine recedendum (Denz. n. 1800). Can. 3: Si quis dixerit, fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia: anathema sit (Denz. n. 1818). Constit. „Auctorem fidei" prop. 29: Doctrina synodi ... prorsus omittit ullam mentionem facere transsubstantiationis ... quam velut articulum fidei Tridentinum Concilium definivit, et quae in sollemni fidei professione continetur; quatenus per inconsultam istiusmodi suspiciosamque omissionem notitia subtrahitur tum articuli ad fidem pertinentis, tum etiam vocis ab Ecclesia consecratae ad illius tuendam professionem adversus haereses, tenditque adeo ad eius oblivionem inducendam, quasi ageretur de quaestione mere scholastica: — perniciosa, derogans expositioni veritatis catholicae circa dogma transsubstantiationis, favens haereticis (Denz. n. 1529). Vgl. Syllabus „Lamentabili" n. 39 ff 53 54 58 bis 62 64 (Denz. n. 2039 ff) und die Eidesformel im Motuproprio „Sacrorum antistitum" (Denz. n. 2145 ff).

2. Bezeichnend sagt Tertull., De carne Christi c. 13: Fides nominum salus est proprietatum. August., De civ. Dei 10, 23: Nobis ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus, quae his significantur, impiam gignit opinionem. De Trinitate 7, 4: Quid restat, nisi ut fateamur, loquendi necessitate parta haec voca-

bula, cum opus esset copiosa disputatione adversus insidias vel errores haereticorum? Ambros., De fide 3, 3 (vgl. S. 732). Basil., Ep. 52 ad Canonicas: *ἀναιρεῖ τὴν ταυτότητα* (das Wort *ὁμοούσιος*) *τῆς ὑποστάσεως καὶ εἰςάγει τελείαν τῶν προσώπων τὴν ἔννοιαν οὐ γὰρ αὐτό τι ἐστὶ ἑαυτῷ ὁμοούσιον, ἀλλ' ἕτερον ἑτέρῳ· ὥστε καλῶς ἔχει καὶ εὐσεβῶς τῶν τε ὑποστάσεων τὴν ἰδιότητα διορίζουσα, καὶ τῆς φύσεως τὸ ἀπαράλλακτον παρίστωσα.* Athanas., De decretis Nicaenae Synodi 11 19. Hilarius Pict., Contra imperatorem Constantium n. 16: Dic prius . . . nolo adversus nova venena novas medicamentorum comparationes. Thom., S. th. 1, q. 29, a. 3 ad 1: Ad inveniendum nova nomina antiquam fidem significantia coegit necessitas disputandi cum haereticis. Das dem Hieronymus zugeschriebene ex verbis inordinate prolatis oritur haeresis stammt dem Sinne nach aus seinem Schreiben an Damasus (Ep. 15, 3): Nescio quid veneni in syllabis latet. Könnte die Kirche irren in der Wahl des Ausdruckes, dann wäre ihr unfehlbares Lehramt, das in menschlicher Weise für Menschen sich betätigen soll, illusorisch.

§ 46. Das Gebiet der mittelbar dogmatischen Wahrheiten.

I. Mittelbar dogmatische Wahrheiten sind jene, welche, obgleich formal nicht geoffenbart, dennoch mit den Offenbarungslehren derart im Zusammenhang stehen, daß ohne unfehlbare Lehrgewalt auch auf diesem Gebiet die Kirche entweder an sich oder unter den gegebenen Verhältnissen die geoffenbarte Wahrheit nicht lehren, nicht hinlänglich erklären, nicht ausreichend gegen Angriffe sichern kann. Hierüber unfehlbar zu entscheiden, steht daher dem kirchlichen Lehramte zu, und die Gläubigen haben die Pflicht, de fide ecclesiastica seu mediate divina diesen Entscheidungen zuzustimmen.

1. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. dogm. de fide cath. cap. 4: „Omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus" [Conc. Lateran. V. Bulla „Apostolici Regiminis"]. Ecclesia, quae una cum apostolico munere docendi mandatum accepit fidei depositum custodiendi, ius etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam [Col 2, 8]. Quapropter omnes Christiani fideles huiusmodi opiniones, quae fidei doctrinae contrariae esse cognoscuntur, maxime si ab Ecclesia reprobatae fuerint, non solum prohibentur tamquam legitimas scientiae conclusiones defendere, sed pro erroribus potius, qui fallacem veritatis speciem prae se ferant, habere tenentur omnino. . . . Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tamquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda (Denz. n. 1797 f 1800). Can. 2: Si quis dixerit, disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etsi doctrinae revelatae adversentur, tamquam verae retineri neque ab Ecclesia proscribi possint: anathema sit (Denz. n. 1817). Sess. IV, Constit. dogm. de Eccl. Christi cap. 4: Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut . . . eo assistente traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent (Denz. n. 1836). Pius IX. ad Archiepisc. Monaco-Frising. 21. Dec. 1863: Sapientibus catholicis haud satis esse.

ut praefata Ecclesiae dogmata recipiant ac venerentur, verum etiam opus esse, ut se subiciant tum decisionibus, quae ad doctrinam pertinentes a Pontificiis Congregationibus proferuntur, tum iis doctrinae capitibus, quae communi et constanti Catholicorum consensu retinentur ut theologicae veritates et conclusiones ita certae, ut opiniones eisdem doctrinae capitibus adversae quamquam haereticae dici nequeant, tamen aliam theologicam mereantur censuram (Denz. n. 1684). Syllabus prop. 22: Obligatio, qua catholici magistri et scriptores omnino adstringuntur, coarctatur in iis tantum, quae ab infallibili Ecclesiae iudicio veluti fidei dogmata ab omnibus credenda proponuntur (Denz. n. 1722). Prop. 11: Ecclesia non solum non debet in philosophiam umquam animadvertere, verum etiam debet ipsius philosophiae tolerare errores eique relinquere, ut ipsa se corrigat (Denz. n. 1711). Syllabus Pius' X. „Lamentabili" n. 5: Cum in deposito fidei veritates tantum revelatae contineantur, nullo sub respectu ad Ecclesiam pertinet iudicium ferre de assertionibus disciplinarum humanarum (Denz. n. 2005); vgl. ebd. n. 24. Hierfür auch sämtliche Theologen (Suarez, De fide disp. 5, sect. 6, n. 8. Lugo, De virtute fidei divinae disp. 20, besonders sect. 3. Bañez, Schol. Comment. in 2, 2 D. Thomae, q. 11, a. 2, concl. 2) mit Ausnahme von Chrismann (Regula fidei cath. sect. 3, c. 3). Franzelin, De divina Traditione et Scriptura[3] 123: Haec infallibilitatis extensio omnibus theologis consentientibus veritas est theologice ita certa, ut eius negatio error esset gravissimus vel ex plurium sententia etiam haeresis, quamvis hactenus explicite haereseos damnata non sit.

2. Die Kirche urteilt über diese Fragen nach den Prinzipien der Offenbarung und geleitet von dem Lichte des Glaubens. Es liegen eben teils explicite, teils implicite und virtualiter in den Glaubenswahrheiten viele Vernunftwahrheiten beschlossen. „Es hat sich mit den Dogmen zugleich eine christliche Vernunftwissenschaft gebildet, die mit jenen innerlich zusammenhängt und nicht davon abgelöst werden kann, ohne den Inhalt des Dogmas selbst zu zerstören" (Hagemann, Vernunft und Offenbarung mit Rücksicht auf die neueren kirchlichen Entscheidungen, Freiburg i. Br. 1869, 63). Die Kirche hat daher zur Beurteilung jener Sätze der natürlichen Wissenschaft, welche näher oder ferner mit den Glaubenssätzen unlösbar zusammenhängen, nicht bloß das Recht, sondern auch die Pflicht; denn sie ist bestellt, das Licht des Glaubens zu verbreiten; darum kommt es ihr auch zu, die Wahrheiten desselben näher zu bestimmen, weiter zu entwickeln, Folgerungen aus ihnen abzuleiten, das Licht des Glaubens für die Wissenschaft und das Leben anzuwenden. Eine solche kirchliche Entscheidung wird für die wissenschaftliche Forschung ein Orientierungspunkt (stella rectrix, Pius IX., Ep. ad Archiepisc. Monaco-Frising. 21. Dec. 1863; Denz. n. 1681), Hinweis und Antizipation des Ergebnisses der Forschung, keineswegs aber inneres Erkenntnisprinzip. Pius IX. ad Archiepisc. Monaco-Frising. 11. Dec. 1862: (Iusta philosophiae libertas) ita ut nihil in se admitteret, quod non fuerit ab ipsa suis condicionibus acquisitum aut fuerit ipsi alienum (Denz. n. 1674). Conc. Vatic. Sess. III, Constit. de fide cath. cap. 4: Nec sane ipsa [Ecclesia] vetat, ne huiusmodi disciplinae in suo quaeque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo (Denz. n. 1799). Das Bekenntnis dieses Rechtes der Kirche auf diesem Gebiete bei Günther, Peregrins Gastmahl, Wien 1830, 365. K. Braig, Die Freiheit der philosophischen Forschung in kritischer und christlicher Fassung, Freiburg i. Br. 1894.

II. In verschiedener Weise kann eine Wahrheit der natürlichen Wissenschaft mit dem katholischen Dogma zusammenhängen, besonders a) als philosophische oder historische Voraussetzung des Dogmas selbst; b) als notwendige Folgerung aus demselben sowohl für das intellektuelle wie ethische Gebiet.

Thom., Super epist. S. Pauli lect. 4 in 1 Cor. c. 11, 18: Ad doctrinam fidei pertinet aliquid dupliciter; uno modo directe, sicut articuli fidei, qui per se credendi proponuntur, ... quaedam vero indirecte, in quantum ex negatione eorum sequitur aliquid contrarium fidei. Super Boëthii de Trinitate, Prooem. q. 2, a. 3: Sicut sacra doctrina fundatur super lumen fidei, ita philosophia super lumen naturale rationis. Unde impossibile est, ut ea, quae sunt philosophiae, sint contraria iis, quae sunt fidei.... Si quid autem in dictis philosophorum inveniatur contrarium fidei, hoc non est philosophia, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis. S. th. 1, q. 1, a. 6 ad 2: Non pertinet ad eam (scientiam sacram) probare principia aliarum scientiarum, sed solum iudicare de eis. Quidquid enim in aliis scientiis reperitur veritati huius scientiae repugnans, totum condemnatur ut falsum.

§ 47. Nähere Bestimmung des Gebietes des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes.

I. Die erste und notwendigste Voraussetzung für Betätigung des kirchlichen Lehramtes ist diese, daß dasselbe in Beurteilung der Ausdehnung eben dieser seiner Vollmacht und des Gebietes, auf welches sich dieselbe erstreckt, nicht irrt.

Vgl. Bañez, Comment. in 2, 2, q. 1, a. 10, dub. 3, concl. 2. Franzelin, De divina Traditione et Scriptura[3] 122. M. Canus, De locis theol. l. 4, c. 4; l. 5, c. 5. Das unfehlbare Lehramt ist Norm unseres Glaubens, und wir halten seine Entscheidung fest entweder fide divina et catholica oder fide ecclesiastica mit jener Gewißheit, welche die Prärogative der Unfehlbarkeit in uns erzeugt. Weil unfehlbar, kann es daher auch nicht fehlen durch Überschreitung seines vom Herrn der Kirche ihm angewiesenen Gebietes, indem es in solchen Fragen Entscheidungen gibt, wofür der Heilige Geist es nicht mit der Gabe der Unfehlbarkeit ausgerüstet hat.

II. Da nur der legitime Träger des kirchlichen Lehramtes mit dem Privilegium der Unfehlbarkeit ausgerüstet ist, die Legitimität desselben aber auf einer Tatsache beruht — der Rechtmäßigkeit des Papstes und Konzils —, so muß das Urteil des kirchlichen Lehramtes über diese Tatsache, obgleich sie zunächst und an sich nicht geoffenbart ist, wie die Tatsachen des Glaubens, dennoch nicht bloß eine natürliche und moralische, sondern eine übernatürliche und unfehlbare Überzeugung begründen.

Suarez, De fide disp. 10, sect. 5, n. 2: Mihi placet ... sententia ... de fide esse hunc hominem ... communi Ecclesiae, qui consensione

acceptus est ut Ecclesiae caput, cui omnes fideles debent oboedire, esse verum Ecclesiae Pontificem Petri successorem. Lugo, De virtute fidei divinae disp. 1, sect. 13, § 5, n. 327: Plus enim Ecclesiae noceret error circa ipsam regulam veritatis et fidei quam circa alia obiecta particularia . . . cum esset error in ipso fidei fundamento.

III. Das kirchliche Lehramt urteilt unfehlbar über dogmatische Tatsachen im engeren Sinne, d. h. über den orthodoxen oder heterodoxen Sinn eines vorliegenden Schriftstückes (factum dogmaticum, textus dogmaticus). Dieses Urteil über eine dogmatische Tatsache bezieht sich nicht auf die Person des Schriftstellers und ihre etwaige Gesinnung (sensus subiectivus), sondern auf deren Lehre, wie sie sich in der Schrift objektiv ausspricht (sensus obiectivus); ebensowenig bezeichnet die dogmatische Tatsache den Sinn an sich (sensus absolutus, sicut iacet), der allenfalls in einer Schrift gefunden werden könnte, sondern jenen, der aus Wortlaut, Plan und Zusammenhang der ganzen Schrift sich ergibt (sensus ab auctore intentus).

1. Perrone (Praelectiones theol. II: Loci theol. pars I, c. 4, a. 2, prop. 2, n. 385, Ratisb. 1854) definiert die dogmatische Tatsache als factum, a quo determinatur ius, oder ius in facto fundatum, d. h. die Tatsache der orthodoxen oder heterodoxen Lehre (sei diese mündlich oder schriftlich vorgetragen) begründet das Recht der Kirche, über dieselbe zu urteilen. Die Unterscheidung zwischen question du droit und du fait betonten zuerst die Jansenisten, um das Recht der Kirche, über solche Tatsachen zu urteilen, zu bestreiten und die durch Innozenz X. im Jahre 1653 (Du Plessis d'Argentré, Collectio iudiciorum de novis erroribus III, Lutetiae Paris. 1736, p. II, fol. 277. Fleury, Histoire ecclésiast. LXII 144) vollzogene Verurteilung der fünf aus Jansenius' Buche Augustinus ausgehobenen Sätze als Kompetenzüberschreitung und darum wirkungslos zu bezeichnen, da die Kirche über derartige Tatsachen keine Offenbarung empfangen habe (Pascal, Lettres provinciales, pass.). In der neueren Zeit haben die Anhänger des Hermes mit denselben Gründen die Lehre ihres Meisters zu verteidigen gesucht.

2. Das Medium aller Ideenmitteilung unter Menschen ist das Wort; nur dann kann daher die Kirche unfehlbar die Wahrheit bezeugen, lehren, Kontroversen entscheiden, wenn sie nicht bloß die Idee (verbum mentis), sondern auch den adäquaten Ausdruck (verbum oris) unfehlbar besitzt, der im Geiste des Hörers den entsprechenden Gedanken reproduziert. Ist sie darum unfehlbar in der Lehre, so muß sie auch unfehlbar sein in deren Aussprache, weil Wort und Gedanke unzertrennlich sind. Ebenso muß sie auch unfehlbar sein in der Verwerfung von Wörtern, Sätzen oder ganzen Schriften, deren Inhalt sie als heterodox bezeichnet. Hierzu kommt: Die Kirche lehrt durch ihre Organe, Bischöfe und Priester usf., ihr muß es zustehen, die Lehre derselben zu beurteilen, um zu erkennen, ob ihre Organe nicht Werkzeuge der Häresie sind. Könnte sie über die dogmatische Tatsache nicht mit

Unfehlbarkeit urteilen, dann wäre die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß sie eine katholische Lehre verwirft und eine häretische approbiert und die Gläubigen zur Annahme letzterer verpflichtet. Direkt und unmittelbar ist daher allerdings der Sinn des dogmatischen Textes nicht geoffenbart, wohl aber indirekt und virtuell, insofern die Kirche die Aufgabe hat, die Glaubenswahrheiten zu verkünden, welche in den zu beurteilenden Sätzen ausgesprochen oder geleugnet werden, und in Ausübung ihres Amtes ist ihr der Heilige Geist verheißen. So hat auch das Konzil von Trient die katholische Lehre sowohl positiv entwickelt als durch Verwerfung der häretischen Sätze genau definiert.

3. Dieses Recht beweist das Verfahren der Kirche zu jeder Zeit. Sie hat in unfehlbarer Weise die Vulgata als authentisch (Conc. Trident. Sess. IV), den Kanon der heiligen Messe als irrtumsfrei erklärt (ebd. Sess. XXII, cap. 4; vgl. can. 6); sie deutet den Sinn der Quellen der Tradition, der heiligen Väter und kirchlichen Symbole; das Konzil von Nizäa verurteilte die *Θάλεια* des Arius als häretisch (Sozomen., Hist. eccl. 1, 21) wie den Entwurf eines Symbolums durch Eusebius von Cäsarea (Hefele, Konziliengesch. I² 309 ff); die Synode von Ephesus verwarf die häretischen Schriften des Nestorius und approbierte jene des Cyrillus (Hefele a. a. O. II² 285 ff); das Provinzialkonzil von Karthago verurteilte den Pelagius und Cälestius auf Grund ihrer Schriften (August., Ep. 175), jenes vom Lateran (649) verwarf die *ἔκθεσις* sowie den *τύπος* (Denz. n. 271); das fünfte allgemeine Konzil verurteilte die „drei Kapitel", nämlich die Schriften des Theodor von Mopsuestia, des Theodoret gegen Cyrill von Alexandria und den Brief des Ibas an den Perser Maris. Die anfängliche Weigerung des Papstes Vigilius hatte ihren Grund nur in der Besorgnis, es könnte dadurch dem Konzil von Chalzedon zu nahe getreten werden; daher seine Erklärung, daß das Judikatum dem Konzil von Chalzedon in nichts Abtrag tun solle (vgl. Mansi, S. Concil. coll. IX 357), was Noris (Dissertatio hist. de synodo quinta oecumenica: Opp. I, Veronae 1729, 595) in die Worte faßte: salva in omnibus reverentia synodi Chalcedonensis (Hefele a. a. O. II² 821). Das vierte Konzil vom Lateran verwarf die Schrift des Abtes Joachim gegen Petrus Lombardus (Denz. n. 433). Das Konzil von Konstanz, in diesem Punkte von Martin V. bestätigt, verurteilte die 45 Artikel des J. Wiclif und 30 des Hus und gebietet, jeden Verdächtigen zu fragen: Utrum credat, quod illud S. Concilium . . . condemnavit et condemnat esse fidei vel bonis moribus contrarium, hoc (ab universis Christi fidelibus) esse tenendum pro condemnato . . . utrum credat, I. Wicleff et . . . fuisse haereticos . . . et libros et doctrinas eorum fuisse et esse perversos (Denz. n. 658 660). Der Entscheidung Innozenz' X. gegen den Jansenismus wurde (28. Mai 1654) von dem gesamten französischen Episkopat zugestimmt und von ihm eine Formel für den Gesamtklerus zur Unterschrift vorgelegt (20. März 1655): ore et corde . . . quinque propositionum in eius (Iansenii) libro . . . contentarum condemno; Arnaulds Ausflüchte wurden von der Sorbonne (10. Juli 1655) als temeraria, scandalosa, iniuriosa Summo Pontifici et episcopis Galliae bezeichnet. Infolge der Konstitutionen Alexanders VII. („Ad sacram b. Petri Sedem", 16. Okt. 1656, und „Regiminis apostolici", 15. Febr. 1664), welche

aufs neue die fünf Sätze in sensu ab eodem Cornelio intento verurteilten, entwarf der französische Episkopat für alle Prälaten zwei neue Eidesformeln: me esse obligatum in conscientia und in sensu ab auctore intento ... damno (15. Februar 1665). Die Bulle Klemens' XI. „Vineam Domini" (16. Juli 1705) bestätigte alle vorausgegangenen Konstitutionen, wie jene „Pastoralis Officii" (28. Aug. 1718) gegen die Appellanten dieselben Grundsätze geltend machte. Elvenich (Acta Romana, Hannover 1838) wiederholte nur im Interesse des Hermesianismus die längst widerlegten Einwendungen der Jansenisten. So fordert Pius X. im Antimodernisteneid das Bekenntnis: Deinde [sententiam illorum reicio, qui tenent] scripta Patrum singulorum interpretanda solis scientiae principiis, sacra qualibet auctoritate seclusa, eaque iudicii libertate, qua profana quaevis monumenta solent investigari (Denz. n. 2146). Die sacra auctoritas ist hier nicht eine durch Quasiinspiration den Vätern zukommende „geheiligte" Autorität, sondern die Autorität, welche die Väter als von der Kirche approbierte Lehrer des Glaubens besitzen. Indem das kirchliche Lehramt die Gewalt ausübt, über die Orthodoxie eines kirchlichen Schriftstellers zu entscheiden, muß sie auch die Gewalt haben, den Schriftsteller zu interpretieren. Auch diese kirchliche Gewalt ist in der sacra auctoritas mitgedacht, und es finden sich im Motuproprio verschiedene Fälle, wo der Begriff sacer den Sinn von „kirchlich" hat (z. B. sacri antistites, sacra iuventus für den geistlichen Nachwuchs, sacra scientia für Theologie). Die Gewalt zur lehramtlichen Interpretation der kirchlichen Schriftsteller im objektiven Sinne der Worte derselben muß die Kirche in Anspruch nehmen, wie sie die Entscheidung über die Interpretation der Bibel in Anspruch nimmt. Denn sie könnte nicht feststellen, was nach den Vätern die Auslegung einer Bibelstelle ist, wenn ihr die Interpretation der Väter nicht zusteht. Dieses qualibet ist aber im restringierenden Sinne zu verstehen, so zwar, daß die Verwerfung des Motuproprio denjenigen trifft, der jegliche kirchliche Autorität, auch die höchste, ablehnt, nicht aber fordert, daß jegliche kirchliche Autorität schon als absolut verbindlich betrachtet werde.

IV. Wie in allen Fragen der Moral ist das kirchliche Lehramt auch unfehlbar auf dem Gebiete der allgemeinen, alle Gläubigen verpflichtenden kirchlichen Disziplin; da diese eine Regel für die Gesamtkirche bildet, kann sie nichts enthalten, was den Glauben oder die Sitten gefährdet.

1. Der Unterschied zwischen dem Gebiete der christlichen Moral und der kirchlichen Disziplin liegt darin, daß jene direkt und unmittelbar die sittliche Handlung zum Gegenstande hat, diese nur mittelbar, indem sie direkt die Ordnung des äußeren kirchlichen Lebens bezweckt. Den Grund der Unfehlbarkeit gibt Tanner, De fide disp. 1, q. 4, dub. 7: Ea ipsa decreta sunt vera decreta fidei, licet in materia practica. Lugo, De virtute fidei divinae disp. 20, n. 109. Suarez, De fide disp. 5, sect. 8, n. 7. Das Gebiet der kirchlichen Disziplin umfaßt insbesondere a) den öffentlichen und Privatkultus; b) die Rechts- und Lebensverhältnisse des Klerus; c) das Kirchenregiment; d) die Verwaltung der zeitlichen Güter der Kirche.

2. August., Ep. 55, c. 19 (s. den Wortlaut S. 734). Ep. 54, c. 5 (6): Si quid universa per orbem frequentat Ecclesia, quin ita faciendum sit disputare apertissimae insaniae est. Constit. „Auctorem fidei" prop. 78: Quasi Ecclesia, quae Spiritu Dei regitur, disciplinam constituere posset non solum inutilem et onerosiorem, quam libertas christiana patiatur, sed et periculosam, noxiam, inducentem in superstitionem et materialismum. . . . Ecclesiae ac Spiritui Dei, quo ipsa regitur, [propositio] iniuriosa, ad minus erronea (Denz. n. 1578). Melch. Canus, De locis theol. l. 5, c. 3. Bañez, Comment. in 2, 2, q. 1, a. 10, dist. 6, concl. 3: Asserere aliquam Ecclesiae consuetudinem universalem esse malam . . . haeresim sapit. Es folgt hieraus nicht, daß allen Gesetzen der allgemeinen Disziplin die höchstmögliche Zweckmäßigkeit zukommt; es genügt, daß sie zweckmäßig sind. Daher kann unter veränderten Verhältnissen die Disziplin von der kirchlichen Obrigkeit geändert werden. Dagegen können diese Gesetze nicht absolut und allgemein unzweckmäßig und schädlich sein. Daraus jedoch, daß sie von einzelnen nicht beobachtet werden, folgt noch nicht ihre Unzweckmäßigkeit. August., Ep. 93 ad Vincent., c. 1 (3): Quibusdam ista non prosunt. Numquid ideo negligenda est medicina, quia nonnullorum insanabilis est pestilentia? . . . Sed debes etiam tam multos attendere, de quorum salute gaudemus. Wohl kann aber der Fall eintreten, daß unter gewissen Verhältnissen und für gewisse Orte und Zeiten sie nicht zweckmäßig sind; dann hört in der Regel auch dort mit ausdrücklicher oder stillschweigender Genehmigung des Heiligen Stuhles ihre Verpflichtung auf. Gregorii XVI. Bulla „Mirari vos arbitramur" d. 15. Aug. 1832: Uni Romano Pontifici dispensationem canonum esse creditam.

3. In den disziplinären Vorschriften, welche nicht die Gesamtkirche verpflichten, ist daher das kirchliche Lehramt nicht unfehlbar. M. Canus a. a. O. l. 5, c. 5, concl. 2: Non ego hic omnes Ecclesiae leges approbo, non universas poenas, censuras, excommunicationes, suspensiones, irregularitates, interdicta commendo. Scio nonnullas eiusmodi leges esse, in quibus, si non aliud praeterea quicquam, at prudentiam certe modumque desideres. . . . Nunc illud breviter dici potest, qui Summi Pontificis omne de re quacumque iudicium temere ac sine delectu defendunt, hos Sedis Apostolicae auctoritatem labefactare, non fovere, evertere, non firmare. Non eget Petrus mendacio nostro, nostra adulatione non eget. Ebensowenig folgt aus der Unfehlbarkeit der kirchlichen Autorität in der Aufstellung allgemeiner Prinzipien der Sittenlehre oder auch der kirchlichen Disziplin, daß sie auch in der Anwendung derselben auf besondere Lebensverhältnisse, Personen und Zeiten unfehlbar sei. Bañez a. a. O. concl. 4. Suarez a. a. O. disp. 5, sect. 8, n. 7: Hoc intelligendum quantum ad substantiam seu quantum ad honestatem morum; nam quoad circumstantias, vel multiplicando praecepta vel rigorem aut nimias poenas, non est inconveniens aliquando committere aliquem humanum defectum, quia hoc non est contra Ecclesiae sanctitatem. Innoc. III., De sententia excommunicationis c. „A nobis" 2 (Migne, P. lat. 214, 695): Iudicium Ecclesiae nonnumquam opinionem sequitur, quam et fallere saepe contingit et falli.

V. Eines der wichtigsten Gebiete der kirchlichen Disziplin bildet der religiöse Ordensstand in der Kirche. In Bezug auf die kirchliche Approbation eines religiösen Ordens ist ein zweifaches zu unterscheiden. Sie bezieht sich einesteils auf die Substanz desselben, nämlich die

Übereinstimmung der durch die Regel geforderten Lebensordnung mit dem Evangelium, anderenteils auf die Umstände, unter denen derselbe erscheint. In erster Beziehung ruht sie auf einem spekulativen Urteil, das über die Prinzipien entscheidet, die im innigsten Zusammenhange stehen mit der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre, und ist darum unfehlbar; in der zweiten Beziehung gründet sie in einem praktischen Urteil und ist ein Akt der kirchlichen Regierungsgewalt, welche die Zeitverhältnisse erwägt und die Prinzipien anwendet, daher nicht unfehlbar.

Suarez, De virtute et statu religionis t. III, l. 2, c. 17, n. 18: Omnino dicendum est non posse errare Pontificem in approbatione religionis, quoad iudicium de honestate talis modi vivendi, ut sit status perfectionis acquirendae seu religionis; quidquid sit de approbatione practica quoad licentiam et facultatem introducendi de novo aliquam religionem et quoad iudicium prudentiale, in quo talis concessio fundatur. De fide disp. 5, sect. 8, n. 9: Intelligendum est quoad substantiam eius, quidquid sit de circumstantiis. Substantiam autem voco, quod religio approbata non solum non sit noxia vel inutilis, sed etiam simpliciter sit via ad perfectionem. Gregor. de Valentia, Analysis fidei pars VIII (gegen Anfang): Unum est in ipsa definitione Pontificis atque iudicio positum: nimirum quod is asseverat institutum illud vitae malum non esse, sed evangelicae potius perfectioni omnino consentaneum. Alterum vero spectat ad quandam Pontificis prudentiam in gubernando: nempe quod tali vitae instituto suum quendam in Ecclesia concedit locum. Bellarm., Disputationes de controversiis christ. fidei I, controv. 5 de membris Ecclesiae, l. 2 de monachis, c. 4. Tanner, De fide disp. 1, q. 4, dub. 7.

VI. Die Kirche ist unfehlbar in der Kanonisation eines Heiligen; denn dadurch gebietet sie ihren Gliedern, an die Heiligkeit desselben zu glauben, dessen Feste zu feiern, stellt ihn als Vorbild zur Nachahmung dar. Wäre sie in dieser Beziehung nicht unfehlbar, so würde sie hierdurch nicht bloß die Sittlichkeit schädigen, sondern es würde auch die Heiligenverehrung selbst unmöglich werden.

1. Der Unterschied zwischen Kanonisation und Beatifikation ist ein vierfacher. a) Die Kanonisation erklärt, daß der Kanonisierte heilig, b) daß er von allen als solcher zu halten sei, c) im öffentlichen Kultus als solcher verehrt werden könne; d) die Kanonisation ist die letzte endgültige Entscheidung. Die Beatifikation dagegen gibt a) nur die Erlaubnis, den Seligen als solchen zu bezeichnen; b) dieser ist selig, nicht heilig, daher c) nicht im öffentlichen Kult der Gesamtkirche zu verehren; so ist d) die Beatifikation nicht die letzte und endgültige Entscheidung.

2. Die Unfehlbarkeit der Kirche in der Kanonisation (nicht Beatifikation) sprechen sämtliche Theologen aus. Benedictus XIV., De servorum Dei beatificatione et

canonizatione pars I, c. 45 (ed. Venetiis 1767, I 210): Si non haereticum, temerarium tamen, scandalum toti Ecclesiae afferentem, in Sanctos iniuriosum, faventem haereticis negantibus auctoritatem Ecclesiae in canonizatione Sanctorum, sapientem haeresim, utpote viam sternentem infidelibus ad irridendum fideles, assertorem erroneae propositionis et gravissimis poenis obnoxium dicemus eum, qui auderet asserere Pontificem in hac aut illa canonizatione errasse. Thom., Quodlibeta IX, a. 16: Quia honor, quem Sanctis exhibemus, quaedam professio fidei est, qua Sanctorum gloriam credimus, pie credendum est, quod nec etiam in his Ecclesiae iudicium errare potest. Melch. Canus (a. a. O. concl. 3) bemerkt: Non esset valde absurdum (wenn die Kirche irren könnte), divorum omnium cultum ab Ecclesia explodere.... Nec differt, diabolum colas an hominem condemnatum.... Qui fidem in his Ecclesiae detrahunt, eos non haereticos quidem, sed temerarios, impudentes, irreligiosos esse credamus. Vgl. Decr. Gratianum can. 58, causa 11, q. 3: Si quis hominem, qui sanctus non est, sanctum esse dixerit, et Dei eum iunxerit societati, Christum violat.

§ 48. Die theologischen Zensuren.

Montagne, De censuris seu notis theologicis (im Appendix zu Tournely, Praelectiones theol.). Scheeben, Art. „Censur, theologische" in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon II² 2091—2107.

I. Theologische Zensur ist das von dem rechtmäßigen kirchlichen Lehramt ausgesprochene Urteil (qualificatio), welches eine Lehre wegen ihres dem Glauben oder den Sitten irgendwie widersprechenden Inhaltes brandmarkt.

Censura bezeichnete bei den Römern den amtlichen Tadel, infolgedessen der hiervon Betroffene seine Stellung (als Senator oder Ritter usf.) verlor. Im katholischen Kirchenrecht ist die Zensur entweder eine kirchliche (c. ecclesiastica), d. i. eine von der kirchlichen Autorität verhängte geistliche Strafe, über Personen verhängt wegen eines schweren Verbrechens (Exkommunikation, Suspension, Interdikt), oder eine theologische (c. theologica). Ein bloßes Bücherverbot ist noch keine Zensur.

Die Congregatio Indicis hat nur die Aufgabe, Schriften zu verbieten, zu korrigieren oder zu dulden (dimittatur), keineswegs aber die in ihnen enthaltenen Lehren zu approbieren oder zu verurteilen. Daher kann sie auch eine an sich gute Schrift verbieten, wenn diese per accidens schädlich wirkt; man denke nur an das Bibelverbot. Nur insofern kann ihr Urteil ein Verdammungsurteil sein, wenn ein Buch eine bereits von der Kirche verworfene Lehre enthält; sie signalisiert dann nur den bereits erkannten Irrtum.

II. Da eine dem Glauben oder den Sitten widersprechende Lehre in verschiedenem Grade und verschiedener Art und Weise, direkt oder indirekt, mittelbar oder unmittelbar, näher oder ferner dieselben schädigen kann, so ist auch die Art und der Grad der theologischen Zensur verschieden.

Sämtliche Arten umfaßt die Bulle Unigenitus, welche die Sätze des Quesnel verwirft, als falsae, captiosae, male sonantes, piarum aurium offensivae, scandalosae, perniciosae, temerariae, Ecclesiae et eius praxi iniuriosae, neque in Ecclesiam solam, sed etiam in potestates saeculi contumeliosae, seditiosae, impiae, blasphemae, suspectae de haeresi ac haeresim ipsam sapientes, necnon haereticis ac haeresibus

ac etiam schismati faventes, erroneae, haeresi proximae, pluries damnatae, ac demum haereticae, variasque haereses ... et quidem in eo sensu, in quo hae damnatae fuerunt ... manifeste innovantes respective (Denz. n. 1451). Vgl. A. Schill, Die Konstitution Unigenitus, ihre Veranlassung und ihre Folgen, Freiburg i. Br. 1876. Andere Beispiele: Conc. Constant. Sess. VIII XV gegen Wiclif und Hus (Denz. n. 581 ff), Pius V. gegen Bajus (Denz. n. 1001 ff), Innozenz X. gegen Jansenius (Denz. n. 1092 ff) und die Verurteilungen durch Alexander VIII., Innozenz XI., Pius VI. (Afterſynode von Pistoja) usf. Zwar sind die Theologen in der näheren Bestimmung der Bedeutung einzelner Arten der Zensur abweichender Meinung; doch herrscht in den wesentlichen Punkten Übereinstimmung.

III. Unter den Zensuren lassen sich zwei Ordnungen unterscheiden. Die erste Ordnung umfaßt jene Sätze, welche der Glaubens- und Sittenlehre an sich in verschiedenem Grade widerstreiten; die zweite Ordnung verwirft Sätze wegen ihrer besondern Beziehung zu Gott, den Heiligen und der Kirche.

A. Sätze, welche der Glaubens- und Sittenlehre an sich in verschiedenem Grade widerstreiten.

IV. Häretisch (propositio haeretica) ist jener Satz, welcher an sich (obiective et in se) einem anerkannten geoffenbarten und von der katholischen Kirche in förmlicher Weise oder durch ihr ordentliches Lehramt vorgelegten Dogma direkt und unmittelbar widerspricht, sei es kontradiktorisch oder konträr.

1. Der Häresie zunächstkommend (haeresi proxima) ist jener Satz, welcher einer Wahrheit widerstreitet, deren dogmatischer Charakter in der Kirche nicht über allen Zweifel erhaben ist, welche aber doch der größere und bessere Teil der Theologen als Glaubenssatz bezeichnet.

2. Nach Häresie schmeckend (sapiens haeresim) ist ein Satz, welcher leicht in häretischem Sinne gedeutet werden kann, namentlich unter gewissen Zeit- und Personverhältnissen. Diese und die propositio de haeresi suspecta fallen nicht zusammen, da die letztere eine geringere Zensur ist; vgl. Constit. „Auctorem fidei" prop. 22 28. Als ein Beispiel einer propositio de haeresi suspecta weist Kleutgen (Theologie der Vorzeit I, Münster 1853, 135) auf die Verurteilung des Satzes von Bajus hin, daß Gott den Menschen seiner Schwäche überlassen habe, damit er nach dem Erlöser verlange; sie war verdächtig, weil sie leicht in dem Sinne ausgelegt werden konnte, als ob der Mensch aus sich selbst ohne die Gnade ein Verlangen nach dem Erlöser haben könne.

Wenn Kajetan und Melch. Canus behaupten, nur dann könne ein Satz als häretisch zensuriert werden, wenn er animo pertinaci et haeretico vorgetragen werde, so verwechseln sie die Schuldfrage mit der Tatsachenfrage. Das Urteil der Kirche bezieht sich auf den objektiven Sinn des Satzes, nicht auf die subjektive Stimmung des Autors.

V. Irrtümlich (propositio erronea) ist jener Satz, welcher einer evidenten Folgerung aus dem katholischen Dogma widerspricht, diesem sonach wenn nicht unmittelbar, so doch mittelbar entgegengesetzt ist.

Hieraus ergibt sich die Bedeutung einer propositio errorem sapiens, de errore suspecta. Nach Suarez (De triplici virtute theol. I: De fide disp. 19, sect. 2), Lugo und andern ist irrtümlich der Widerspruch zu einem Satz, der nicht als Dogma ausdrücklich definiert ist, nach der gemeinsamen Überzeugung der Gläubigen aber als eine in der Hinterlage des Glaubens enthaltene Wahrheit betrachtet wird. Nach M. Canus (De locis theol. l. 12, c. 8) fällt die propositio haeresi proxima mit der propositio erronea zusammen; jedenfalls ist die propositio haeresi proxima auch erronea. Suarez bemerkt daher (a. a. O. n. 14): Quapropter addi potest alius modus propositionis erroneae, ut sit illa, quae opponitur veritati certae certitudine theologica, quae non attingit gradum certitudinis fidei . . . quia est conclusio evidenter illata ex una de fide et ex altera evidente lumine naturali. Thom., Super epist. S. Pauli lect. 4 in 1 Cor. c. 11, 18 f: Pertinet aliquid ad doctrinam fidei dupliciter: uno modo directe, sicut articuli fidei, qui per se credendi proponuntur . . . quaedam vero indirecte . . ., in quantum . . . ex negatione eorum sequitur aliquid contrarium fidei. Ein Beispiel ist Prop. 7 der Constit. „Auctorem fidei" (Denz. n. 1507).

VI. Verwegen (propositio temeraria) ist jener Satz, welcher eine Behauptung ohne hinreichende innere oder äußere Gründe aufstellt, namentlich wenn diese der Autorität der Väter und Theologen widerspricht.

Suarez (a. a. O. n. 20): Duplex gradus subdistingui potest: quaedam (propositio) dici potest positive temeraria, quaedam privative. Jene bestreitet ohne hinreichende Gründe eine in der Kirche herrschende theologische Lehre; diese bezeichnet eine willkürliche und unbegründete Meinung überhaupt. Doch bestreitet Hurtado (bei Suarez a. a. O.) die Zulässigkeit dieser Unterscheidung. Jede propositio temeraria ist für immer theologisch unhaltbar; vgl. Viva, Damnatae Theses etc., Patav. 1717, prodromus: Quando Pontifex definit propositionem temerariam, id definit pro quovis tempore futuro, unde nequit huiusmodi propositio veritatem continere, cum non possit pro quavis circumstantia carere fundamento gravi sententia vera.

VII. Übelklingend (propositio male sonans) ist jener Satz, der zwar einen katholischen Sinn zuläßt, aber dem theologischen Sprachgebrauche widerspricht und unter Umständen einen heterodoxen Sinn haben kann.

Suarez (a. a. O. n. 18) weist hin auf den Satz „Der Glaube rechtfertigt", der, an sich katholisch, nach Luthers Auftreten in dessen Sinn gedeutet werden kann, besonders wenn der, welcher ihn ausspricht, bereits verdächtig ist. Daher die Unterscheidung der propositio male sonans ab extrinseco und ab intrinseco. Umgekehrt ist ein Satz verfänglich (propositio captiosa), wenn er Ausdrücke der katholischen Frömmigkeit und Demut im häretischen

Sinne mißbraucht; vgl. Constit. „Auctorem fidei" prop. 17 61 63 (Denz. n. 1517 1561 1563). Dieselbe Bedeutung hat auch die propositio simplicium mentium seductiva.

B. Sätze, welche wegen ihrer besondern Beziehung zu Gott, den Heiligen und der Kirche verwerflich sind.

VIII. Gotteslästerlich (propositio blasphema) ist ein Satz, der unmittelbar oder mittelbar die Gott und den Heiligen gebührende Ehrfurcht verletzt; mit Häresie verbunden ist er propositio blasphema haereticalis. Unfromm (propositio impia) ist jener Satz, der gegen den Gott und den Heiligen gebührenden Kultus streitet.

IX. Fromme Ohren beleidigend (propositio piarum aurium offensiva) ist ein Satz, welcher die den religiösen Gegenständen gebührende Ehrfurcht verletzt.

Nach Suarez (a. a. O.): quando aliquid indecens aut indignum in religione sentitur, demnach unehrerbietiges Reden über die Geheimnisse der Religion und des Kultus; vgl. Constit. „Auctorem fidei" prop. 33 42 43 44 62 65 71 (Denz. n. 1533 ff).

X. Ärgerlich (propositio scandalosa) ist ein Satz, welcher Anlaß zu Irrtum im Glauben gibt, insbesondere wenn er die kirchlichen Übungen und Gebräuche tadelt und verwirft.

XI. Schismatisch (propositio schismatica) ist ein Satz, welcher die kirchliche Unterordnung und Einheit mit dem Mittelpunkt der Diözese, Provinz oder Gesamtkirche zerreißt. Er ist zugleich aufrührerisch (propositio seditiosa), wenn er zur Empörung auffordert.

Der Sinn der übrigen Zensuren, wie propositio falsa, iniuriosa, detractoria, perniciosa, ergibt sich aus dem Wortlaut. Nach einigen ist die propositio falsa jene, welche eine Tatsache leugnet, die zum Glauben gehört, wie Prop. 4 Iansenii; nach A. de Panormo dagegen jeder Satz, der mit einem ausdrücklich verdammten konnex ist, wie denn auch die Konstitution „Auctorem fidei" viele Sätze als falsch zensuriert, die keine Tatsachen leugnen.

XII. In verschiedener Weise können die Zensuren verhängt werden, indem:

a) jeder Satz durch eine oder mehrere Zensuren gebrandmarkt wird; b) mehrere Sätze zugleich durch mehrere Zensuren gebrandmarkt werden, so daß nicht ausdrücklich erklärt ist, welchen der einzelnen Sätze die einzelnen Zensuren treffen (damnatio in globo). Ebenso kann ein Satz zensuriert werden: c) objektiv und an sich (sicut iacet) oder d) im Sinne des Autors (in sensu ab auctore intento). Ferner

kann die Zensur treffen: e) einzelne aus einem Werke ausgehobene Sätze; f) ein ganzes Buch ohne oder mit Angabe einzelner Sätze; oder g) es kann die Zensur zugleich mit den Sätzen auch den Autor selbst verurteilen.

Beispiele für die verschiedenen Arten siehe bei Denzinger, Enchiridion: Zu a) n. 1092—1099 1289—1321 1501—1599 1101—1145; zu b) n. 581 ff 741—781 1327—1349 1221—1288 1701—1780; zu c) n. 1082; zu d) n. 1001—1080; zu e) n. 1091—1097 741—781 1221—1288; zu f) s. e) und die Bücherverbote; zu g) die Verurteilungen der alten Häretiker (Arius, Nestorius usf.) nebst ihren Schriften.

XIII. Das von dem höchsten kirchlichen Lehramte durch die Zensuren über einen Satz ausgesprochene Urteil ist ein dogmatisches und darum unfehlbares, und es ist der zensurierte Satz in dem Sinne von uns aufzunehmen, in welchem er verurteilt ist.

1. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. dogm. de fide cath. cap. 4. Ebenso die beiden bereits angeführten Schreiben Pius' IX. an den Erzbischof von München „Gravissimas inter" (Denz. n. 1666 ff) und „Tuas libenter" (ebd. n. 1679 ff). Vgl. Martini V. Bulla „Inter cunctas" (Denz. n. 657): utrum credat usw. Constit. Alexandri VII. „Regiminis apostolici" d. 15. Febr. 1664: Propositiones ... sincero animo reicio ac damno (Denz. n. 1099) und die Verwerfung des silentium obsequiosum durch Klemens XI. (Denz. n. 1350). Kilber, Theologia Wirceburg. t. IV, tract. de gratia n. 245: Conficitur Bullam „Unigenitus" non esse fidei regulam in sensu stricto; est tamen iudicium dogmaticum, quod servit ad dirigendos fideles in ordine fidei, prout cardinales, archiepiscopi et episcopi Parisiis a. 1728 congregati pronuntiarunt de iudiciis Ecclesiae qualificationes tantum respectivas continentibus. Ebenso Clemens XIII. ad Episc. Leodiens. d. 23. Ian. 1765, die Sorbonne im Dekret vom 15. Dezember 1729. Vgl. Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat, Freiburg i. Br. 1872, 810; abgekürzte Ausgabe[2], ebd. 1873—1876, 130. Bañez, Comment. in 2, 2, q. 11, a. 2, concl. 2: Error est vel proximum errori asserere, quod Ecclesia in eiusmodi censuris possit errare. Lugo, De virtute fidei divinae disp. 20, sect. 3, § 7, n. 106: Non est dubium, quando Ecclesia determinat et declarat aliquam propositionem esse haereticam. ... (107) De aliis autem censuris potest esse maior difficultas. (108) Communiter tamen DD. fatentur certum esse Ecclesiae iudicium in his censuris statuendis ... (109) quia infallibilis Spiritus Sancti assistentia Ecclesiae promissa, non videtur limitanda ad ea solum dogmata, quae tamquam de fide proponuntur et creduntur ab Ecclesia, sed debet extendi ad ea omnia, quae fideles ex praecepto Ecclesiae credere tenentur. Wenn daher eine theologische Meinung nur als probabilior bezeichnet wird, wie bezüglich der Eingießung der habituellen Gnade und Tugenden durch das Konzil von Vienne (Denz. n. 480), so ist an

sich ein Irrtum möglich; jedoch bemerkt Lugo (a. a. O. n. 129): posse pie credi, quod licet circa hoc nulla exstet divina promissio, Deus tamen non permittet ab Ecclesia doctrinam aliquam . . . ut probabiliorem proponi, quae re ipsa falsa sit . . ., quia . . . daret occasionem magnam fidelibus adhaerendi magis et magis doctrinae falsae. Es kann jedoch aus Klugheitsrücksichten für gewisse Zeitverhältnisse die Kirche verbieten, eine Meinung zu zensurieren, obgleich sie falsch ist (z. B. jene der Gegner der unbefleckten Empfängnis), und einen an sich wahren Satz (jedoch ohne Zensur) zu lehren, wenn dessen Lehre unter Verhältnissen Spaltung und Ärgernis in der Kirche erregen würde (z. B. einer aus der Trinität ist gekreuzigt worden). Ein solches Verbot ist jedoch keine eigentliche Zensur.

2. Wer die Unfehlbarkeit des Lehramtes in der Verhängung der Zensuren annimmt, den verworfenen Satz dagegen dennoch festhält, fällt unter die Zensur eben dieses Satzes. Wer jedoch die Unfehlbarkeit der Kirche selbst auf diesem Gebiete leugnet, spricht eine propositio erronea und haeresi proxima aus. Vgl. Pius IX., Ep. „Gravissimas inter" ad Archiepisc. Monaco-Frising. und Conc. Vatic. a. a. O. cap. 4.

Bezüglich der Approbation eines Buches unterscheiden die Theologen eine approbatio definitiva, electiva und permissiva. Die erste und im strengen Sinne einzige Approbation erklärt die approbierte Thesis (oder das approbierte Buch) für eine absolut und unter allen Verhältnissen wahre und hat darum Geltung für immer; die zweite approbiert dieselbe nur secundum hic et nunc, nach dem augenblicklichen Stande der Wissenschaft, demnach als eine wahrscheinlichere; sie kann im Laufe der Zeit eine definitive werden. Die dritte, wenngleich der Form nach positiv ausgesprochen, hat doch nur eine negative Bedeutung (Opus, quod dimittitur, tantum non prohiberi), erklärte die S. Congregatio Indicis (Scienza e fede CIX, fol. 77); sie spricht eben nur aus, daß die betreffende These weder als wahr noch als irrig bis jetzt bewiesen ist. Das dimittatur ist demnach kein Zeugnis für die Orthodoxie des Buches; aber es bezeugt, daß im Augenblicke seiner Prüfung dieses Buch kein Ärgernis erregt und dessen irriger Charakter noch nicht bewiesen ist oder doch nur derart, daß das Urteil prohibeatur nicht begründet erscheint. Vgl. Decr. S. Congreg. Indic., d. 21. Iunii 1880: Formula „dimittatur" hoc tantum significat: opus, quod permittitur, non prohiberi. Daher ist es nicht verboten, solche Thesen zu bekämpfen; ja wenn der Irrtum evident nachgewiesen ist, ist es möglich, daß sie verurteilt werden. Zigliara, Il „Dimittatur" e la spiegazione datane dalla Sacra Congregazione dell' Indice, Roma 1881.

XIV. Zur Beurteilung des verworfenen Satzes sowie der durch die Verwerfung desselben gelehrten Wahrheit gilt als allgemeine Regel: Dadurch, daß ein Satz in einem gewissen Sinne verworfen ist, sind wir verpflichtet, den kontradiktorisch entgegenstehenden Satz in demselben Sinne als kirchliche Lehre aufzunehmen. Hierbei ist jedoch zu beachten:

a) ob ein Satz direkt oder absolut verworfen ist (propositio absoluta) oder zugleich mit einer näheren Bestimmung seines theologischen Wertes (propositio modalis); b) ob der verurteilte Satz ein universaler oder partikularer ist; c) ob er ein einfacher oder zusammengesetzter Satz und daher im letzteren Falle, ob im komplexen (in sensu complexo) oder im distributiven Sinne (in sensu distributivo)

verworfen ist; d) ob eine Zensur die im Satze enthaltene Lehre als solche trifft oder nur den Ausdruck derselben.

Wenngleich der Sinn der Verurteilung auf logischem Wege eruiert werden muß, so reicht dies in vielen Fällen doch nicht aus, sondern er ist theologisch durch die Erwägung der Aktenstücke, welche der Verurteilung vorausgehen und sie begleiten, sowie der Analogie des Glaubens (vgl. Viva, Damnatae Theses . . . ad theol. trutinam revocatae: in prop. 1 ab Alexandro VII. damn. n. 6) zu erkennen. Ein Beispiel (für a) eines absoluten Satzes ist Prop. 2 Iansenii: Interiori gratiae in statu naturae lapsae numquam resistitur (Denz. n. 1093); eines modalen prop. 5: Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse (ebd. n. 1096). Für b) Prop. 40 Baii: In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati (Denz. n. 1040), und Prop. 1 Iansenii: Aliqua Dei praecepta hominibus iustis . . . sunt impossibilia (ebd. n. 1092). Für c) Beispiele eines komplexen Satzes: Innoc. XI. prop. 36: Permissum est furari non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi (Denz. n. 1186); dagegen prop. 34: Licet procurare abortum ante animationem foetus, ne puella deprehensa gravida occidatur aut infametur (ebd. n. 1184); dort ist Diebstahl in äußerster Not erlaubt, aber nicht in großer; hier ist die Tötung weder aus dem einen noch dem andern Grunde erlaubt. Ist der Ausdruck zensuriert, so folgt noch nicht, daß das Kontradiktorium desselben hiermit gelehrt werde; besonders gilt dies bei der propositio captiosa und iniuriosa; vgl. prop. 91 der Constit. „Unigenitus“ (Denz. n. 1441).

Drittes Buch.

Von dem Verlauf der übernatürlichen Erkenntnis.

Kleutgen, Theologie der Vorzeit IV², Münster 1874, 1 ff; Philosophie der Vorzeit I², ebd. 1878. Hagemann, Vernunft und Offenbarung mit Rücksicht auf die neueren kirchlichen Entscheidungen, Freiburg i. Br. 1869. Al. Schmid, Erkenntnislehre, 2 Bde, Freiburg i. Br. 1890. Adrian, Psychologie des christlichen Glaubens nach der Darstellung der Heiligen Schrift, Erfurt 1910. K. Braig, Die Grundzüge der Philosophie. Vom Erkennen, Freiburg i. Br. 1897. Mercier, Critériologie générale ou théorie générale de la certitude, Louvain 1899. St. Lederer, Eine sehr notwendige Reform auf dem Gebiete kathol. Lehre und Praxis, Augsburg 1905.

Erster Abschnitt.

Von der Eigenart des Glaubens.

§ 49. Die natürliche Erkenntnisweise und der Glaube. Begriff des Glaubens.

1. Die vorangehenden Abschnitte haben die Motive entwickelt, welche den christlichen Glauben als vernünftig erweisen und seine Annahme rechtfertigen und zur Pflicht erheben. In Verbindung damit wurden die Wege gezeigt, nach

denen die für den Glauben gewonnene Menschenseele zur Erkenntnis dessen kommt, was im einzelnen Gegenstand des Glaubens ist. Der Glaube also, im Sinne der vertrauensvollen Hingabe des Geistes an Gott und der bereitwilligen Annahme der christlichen Wahrheit, ist Ziel und Krone der fundamentaltheologischen Darstellung.

Daher beschließt die wissenschaftliche Erörterung der fundamentaltheologischen Wahrheiten ihre Ausführungen naturgemäß mit einer Widerlegung der erkenntnistheoretischen prinzipiellen Mißkennung des Glaubens und einer positiven Abhandlung vom Glauben nach seiner intellektuellen Seite, von der Glaubenserkenntnis. Damit verbindet man folgerichtig die weitere Abhandlung vom Wechselverhältnis zwischen Vernunft und Glaube.

2. Der Glaube ist ein sicheres, unbezweifeltes Fürwahrhalten, aber ein Fürwahrhalten, das sich nicht auf innere Einsicht oder erschöpfendes Erfassen des geglaubten Sachverhaltes stützt, sondern auf einer äußeren Bürgschaft für die Wahrheit des Geglaubten gründet.

Um etwas sicher im Glauben für wahr halten zu können, muß der Mensch Gewißheit haben, daß sein Glaube nicht im Widerspruch zur Vernunfterkenntnis steht, sowie daß derselbe in sich vollkommen und unerschütterlich feststeht. Das Conc. Lateran. V. erklärte: Cum verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus (Denz. n. 738). Vgl. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. dogm. de fide cath. cap. 4. Thom., C. Gent. 1, 7: Quae ratio naturaliter indita habet, veritati fidei contraria esse non possunt. Ea enim, quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat in tantum, ut nec ea esse falsa possibile sit cogitare, nec id, quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Illud idem, quod inducitur in animum discipuli a docente, doctoris scientia continet, nisi doceat ficte, quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quidquid igitur principiis huiusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium; non igitur a Deo esse potest. Weil es sich aber beim Glauben um ein Fürwahrhalten handelt, ohne innere Vernunfteinsicht in das Geglaubte, so kann die Sicherheit des Glaubens nur beruhen auf der Erkenntnis, daß die Bürgschaft für den Glauben sicher und adäquat ist.

Demgemäß muß, soll der katholische Glaube als möglich und vernunftgemäß gelten und doch ein übernatürlicher Erkenntnisakt sein, ein Dreifaches gesichert sein.

Es muß a) Gewißheit herrschen, daß das Glauben selbst kein Widerspruch zur Natur der Erkenntnis ist; b) es muß feststehen, daß die als Bürgschaft für den Glauben geltend gemachten Tatsachen den Charakter einer sicheren adäquaten Bürgschaft für den Glauben haben; c) daß unbeschadet des Wertes dieser Bürgschaft der Glaube dennoch auf übernatürlichen Beweggründen beruht und nicht den Charakter einer durch Vernunfteinsicht erzwungenen natürlichen Zustimmung hat.

3. Einen Widerspruch zur Natur der Erkenntnis bedeutete der christliche Glaube, wenn unser Geist eine natürliche Veranlagung besäße, alles Seiende, ja das höchste Sein unmittelbar zu erkennen, oder aber wenn unser Geist überhaupt nicht die Möglichkeit besäße, zu einer sicheren Erkenntnis zu gelangen. Ersteres wird vom Rationalismus und Ontologismus gelehrt oder liegt doch in deren Konsequenzen. Letzteres behauptet der absolute Skeptizismus, aber auch der relative und der Agnostizismus, sofern er eine sichere Erkenntnis des Übersinnlichen und Überweltlichen als Unmöglichkeit behandelt.

Ein Angriff auf die Sicherheit der Bürgschaft für den Glauben ist der Traditionalismus, als Verneinung der Möglichkeit einer übersinnlichen Erkenntnis oder doch wenigstens der Möglichkeit einer Gotteserkenntnis durch die menschliche Vernunft.

Diesen Systemen oder Annahmen gegenüber lehrt die katholische Kirche eine doppelte Erkenntnis: die der natürlichen Kräfte des Geistes und die der übernatürlichen, durch die Gnade gehobenen Kräfte des Glaubens, und ebenso ein doppeltes Gebiet der Erkenntnis: ein natürliches mit einem dem natürlichen Geiste proportionierten Erkenntnisgegenstand, und ein übernatürliches, in das der natürliche Geist mit seinen Kräften allein nicht vorzudringen vermag.

4. Aus den kirchlichen Lehrausprüchen kommen insbesondere die folgenden hier in Betracht. Dieselben bedeuten für die Vernunft die festen Ausgangspunkte zur gerechten Bestimmung und Erfassung des Gegenstandes, welcher zum Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung gemacht wird. Nur wer weiß, was der Glaube nach kirchlicher Lehre ist, kann sein Verhältnis zum natürlichen Denken und seine Entstehung und die Entstehungsbedingungen richtig begreifen. Conc. Vatic. a. a. O. cap. 4: Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis non solum principio, sed obiecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; obiecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt (Denz. n. 1795). Vgl. ebd. cap. 2, can. 1. Pius IX., Ep. „Tuas libenter“ ad Archiepisc. Monaco-Frising. d. 21. Dec. 1863: Dubitare nolumus, quin . . . plane reicere ac reprobare voluerint recentem illam ac praeposteram philosophandi rationem, quae, etiamsi divinam revelationem veluti historicum factum admittat, tamen ineffabiles veritates ab ipsa divina revelatione propositas humanae rationis investigationibus supponit, perinde ac si illae veritates rationi subiectae essent, vel ratio suis viribus et principiis posset consequi intelligentiam et scientiam omnium supernarum sanctissimae fidei nostrae veritatum et mysteriorum, quae ita supra humanam rationem sunt, ut haec numquam effici possit idonea ad illa suis viribus et ex naturalibus suis principiis intelligenda aut demonstranda (Denz. n. 1682). Pius X., Decretum „Lamentabili“ n. 64: Progressus scientiarum postulat, ut reformentur conceptus doctrinae christianae de Deo, de creatione, de revelatione, de persona Verbi Incarnati, de redemptione (Denz. n. 2064).

5. Während die vorangehenden Aussprüche des kirchlichen Lehramtes die beiden Erkenntnisarten des Glaubens und der Vernunft in ihrem Unterschiede charakterisieren, beleuchten die folgenden das Verhältnis, in dem der Glaube zum Wissen steht und wie das Wissen auf dem Boden der übernatürlichen Erkenntnis vom Glauben geführt werden muß.

Vgl. Theses a Bautain subscriptae und Decr. S. Congr. Indicis d. 11. Iunii 1855, prop. 2: Ratiocinatio Dei exsistentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Fides posterior est revelatione, proindeque ad probandam Dei exsistentiam contra atheum, ad probandam animae rationalis spiritualitatem ac libertatem contra naturalismi ac fatalismi sectatorem allegari convenienter nequit. Prop. 3: Rationis usus fidem praecedit et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit (Denz. n. 1649 f). Conc. Vatic. Sess. III, Const. dogm. de fide cath. cap. 2, can. 1; ebd. cap. 4: Ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia tum ex mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo (Denz. n. 1796). Pius IX. ad Archiepisc. Monaco-Frising. d. 11. Dec. 1862: Vera ac sana philosophia nobilissimum suum locum habet, cum eiusdem philosophiae sit veritatem diligenter inquirere, humanamque rationem licet primi hominis culpa obtenebratam, nullo tamen modo exstinctam, recte ac sedulo excolere, illustrare, eiusque cognitionis obiectum ac permultas veritates percipere, bene intelligere, promovere, earumque plurimas, uti Dei exsistentiam, naturam, attributa, quae etiam fides credenda proponit, per argumenta ex suis principiis petita demonstrare, vindicare, defendere, atque hoc modo viam munire ad haec dogmata fide rectius tenenda et ad illa etiam reconditiora dogmata, quae sola fide percipi primum possunt, ut illa alioquo modo a ratione intelligantur (Denz. n. 1670). Pius X., Decr. „Lamentabili" n. 5: Cum in deposito fidei veritates tantum revelatae contineantur, nullo sub respectu ad Ecclesiam pertinet iudicium ferre de assertionibus disciplinarum humanarum (Denz. n. 2004).

Zweiter Abschnitt.

Von den Gegensätzen zur christlichen übernatürlichen Erkenntnis.

Erste Abhandlung.

Die Überspannungen der natürlichen Erkenntnis.

§ 50. Der Ontologismus.

Malebranche, De la recherche de la vérité, 2 Bde, Par. 1674 f. Gioberti, Introduzione allo studio della filosofia, 4 Bde, Torino 1839, Neapoli 1861. Fabre, Défense de l'ontologisme, Paris 1860. Ubaghs, De la nature de nos idées et de l'ontologisme en général, Louvain 1854; Essai d'idéologie ontologique, ebd. 1860. Heinrich, Dogmatische Theologie III, Mainz 1879. Liberatore, Die Erkenntnis-Theorie des hl. Thomas von Aquin, deutsch von Franz, I, Mainz 1861, 62 f. Kleutgen, Beilagen zu den Werken über Theologie und Philosophie der Vorzeit, 1. Heft, Münster 1868. Gutberlet, Psychologie, Münster 1881, 143 ff. Braig, Die Grundzüge der Philosophie. Vom Erkennen, Freiburg i. Br. 1897. Philosophia Lacensis: T. Pesch, Institutiones logicales, 3 Bde, Friburgi Brisg. 1888—1890. Zigliara, Summa philosophica, 3 Bde, Romae 1896; Propaedeutica ad S. Theologiam, ebd. 1906, 49 ff. Alb. Lepidi, Examen philos.-theol. de Ontologismo, Lovanii 1874.

I. Grundprinzip des Ontologismus ist der Satz: Der menschliche Geist hat eine unmittelbare und direkte Anschauung Gottes als des

allgemeinen, absoluten Seins, und erst in ihm und durch ihn erkennen wir die übrigen Dinge, indem wir in ihm die ewigen Ideen schauen, welche in den geschaffenen Dingen realisiert sind.

1. Nik. Malebranche († 1715) in seinem Werke De la recherche de la vérité (1674) ist der Vater des neueren Ontologismus. Gegenstand der unmittelbaren Erkenntnis der Seele ist die Idee, Gegenstand der Idee das Intelligible, Unendliche, Unveränderliche — Gott; aber nicht die eigentliche Wesenheit Gottes an sich, sondern nur die Anschauung seiner Wesenheit als der Fülle des Seins. Was der Raum für die Körper, ist Gott für die Geister, sie erkennen alles in Gott, dessen Wesenheit ihre intelligible Welt ausmacht, und die sinnlichen Dinge erkennen sie durch deren Idee in Gott. Gioberti († 1852) unterscheidet zwischen einer unmittelbaren und direkten und einer mittelbaren und reflexen Erkenntnis. Jene hat die Idee, Gott zum Gegenstand; er ist ontologisch das Erste, muß es daher auch psychologisch und philosophisch sein. In ihm als dem ersten und unendlichen Sein erkennen wir alles übrige. Die reflexe Erkenntnis bringt den Inhalt der unmittelbaren Anschauung zum Bewußtsein, wofür die Sprache die Bezeichnung bietet, und wird aus der Betrachtung der Natur gewonnen. Hierdurch unterscheidet sich der moderne Ontologismus von jenem Malebranches. Weitere Modifikationen des Ontologismus bei Kleutgen a. a. O. und Zigliara a. a. O. Der Ontologismus stellt sich als Gegensatz dem „Psychologismus" gegenüber. Er will die objektive Realität unserer Ideen festhalten, welche der Psychologismus bloß als subjektive Modifikationen erscheinen läßt (Gioberti a. a. O. I, c. 3). Daher der Satz: Die ewigen Wahrheiten haben außer dem göttlichen Wesen keine Realität, daher wir sie nur in der göttlichen Substanz schauen können, von welcher sie nur graduell verschieden sind.

2. Nachstehende, aus den Schriften der Anhänger des Ontologismus ausgehobene Sätze hat die Kongregation des Index (18. Sept. 1861) verworfen und erklärt, daß sie nicht tuto gelehrt werden können:

1. Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale.

2. Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum.

3. Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur.

4. Congenita Dei tamquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocumque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus.

5. Omnes aliae ideae non sunt nisi modificationes ideae, qua Deus tamquam ens simpliciter intelligitur.

6. Res creatae sunt in Deo tamquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito, simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit.

7. Creatio sic explicari potest: Deus ipso actu speciali, quo se intelligit et vult tamquam distinctum a determinata creatura, homine v. g., creaturam producit (Denz. n. 1659—1665).

Der erste Satz enthält das Prinzip für alle folgenden; er spricht eben von dem obersten Allgemeinbegriff aus, was von allen gilt. Der Begriff des Seins

ist nicht durch Abstraktion gewonnen, sondern hat Gott selbst zum Gegenstand; er hypostasiert die Abstraktion (esse) und identifiziert sie mit Gott.

II. Die Lehre des Ontologismus ist philosophisch und theologisch falsch. Denn

a) sie widerspricht den Tatsachen unseres Bewußtseins, welches diesen steten Akt der Erkenntnis, von dem unser ganzes intelligibles Dasein bedingt ist, unmöglich ignorieren kann. b) Sie widerspricht der Natur des Menschen und der Weise seiner Erkenntnis, die nur aus der Erkenntnis des Sinnlichen und Einzelnen zu jener des Geistigen und Allgemeinen aufsteigen kann. c) Sie widerstreitet der Natur einer jeden kreatürlichen Intelligenz, die in keiner Weise auf natürlichem Wege Gott erkennt, wie er ist, da diesen keine kreatürliche Idee darzustellen vermag. d) Sie widerstreitet der Natur unserer Gotteserkenntnis, die vielfach vom Dunkel umgeben ist, weil wir Gott nur durch Analogie, nicht eigentlich (rationibus propriis) erkennen. e) Sie führt in ihrer Konsequenz zum Pantheismus, insofern sie das allgemeine abstrakte Sein (esse in communi) mit Gott identifiziert. Die Verwerflichkeit des Ontologismus vom theologischen Standpunkt ergibt sich insbesondere daraus, daß f) die Anschauung Gottes nur möglich ist im Stande der übernatürlichen Glorie. Demnach leugnet diese Lehre den Unterschied zwischen der natürlichen Ordnung und der übernatürlichen.

1. Thom., Super Boëthii de Trinitate lect. 2, q. 2, a. 3: Immediate ferri non potest intellectus noster secundum statum viae in essentiam divinam et alias separatas essentias, quia immediate ... potest concipere intellectus quidditatem rei sensibilis, non autem alicuius rei intellectualis. ... Naturae autem sensibiles intellectae non sufficienter exprimunt divinam essentiam neque etiam alias essentias separatas, cum non sit unius generis naturaliter loquendo, et quidditas et omnia huiusmodi nomina fere aequivoce dicuntur de sensibilibus et de illis substantiis ... et sic per viam similitudinis non sufficienter illae substantiae innotescunt. Außerdem streiten gegen diese Lehre alle jene Momente, welche die Väter und Theologen für die Übernatürlichkeit der Gottesanschauung anführen: aus der Erhabenheit des göttlichen Wesens über jedes kreatürliche Sein, darum auch über jedes kreatürliche Erkennen. Vgl. oben S. 111. Daher verwarf das Conc. Vienn. den Satz: Quod anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum (Denz. n. 475).

2. Die Verwandtschaft des Ontologismus mit dem Pantheismus liegt darin, daß beide das kreatürliche Sein mit dem göttlichen konfundieren, indem sie den Allgemeinbegriffen und zuletzt dem des Seins nur deswegen Notwendigkeit und

Unwandelbarkeit zuschreiben, weil sie nichts von Gott Verschiedenes seien. Da nun das Einzelding eben nur dadurch das ist, was es ist, daß seine Idee in ihm sich darstellt, so wird durch eben diese Idee, die z. B. den Menschen zum Menschen macht, da sie Gott selbst ist, der Mensch Gott. Es wäre demnach zwischen Gott und den übrigen Dingen nur ein gradueller, quantitativer, aber kein Wesensunterschied, während doch das göttliche Sein mit jenem der Kreatur gar nicht einmal unter ein Genus fällt (Thom., S. th. 1, q. 3, a. 5). Während darum der Pantheismus Gott (Begriffspantheismus) verweltlicht, vergöttlicht der Ontologismus die Welt.

III. Außerdem wird der Ontologismus durch folgende Erwägungen widerlegt:

a) Es ist nicht möglich, daß der Mensch im Zustande des gegenwärtigen Lebens nur die göttlichen Ideen schaut, während das göttliche Wesen ihm verborgen bleibt. b) Wohl sehen wir alles in Gott als dem Prinzip der Vernunft in uns und außer uns, aber nicht als dem Medium unserer Erkenntnis. c) Die Vorstellung des Seins ist die erste Vorstellung (forma intellectus), aber des abstrakten Seins (esse in communi), nicht des unendlichen und göttlichen Seins.

1. Eine gemäßigte Anschauung des Ontologismus läßt bloß die Ideen in Gott, nicht aber das Wesen Gottes selbst von uns erkannt werden. Dagegen bemerkt Thomas (S. th. 2, 2, q. 173, a. 1): Non est possibile, quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita quod eam non videat; tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum quae fiunt, ratio autem idealis non addit supra divinam essentiam nisi respectum ad creaturas, tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum ut est obiectum beatitudinis, quam cognoscere illud per comparationem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso exsistentes.

2. Inwiefern Gott Prinzip unserer Erkenntnis ist, erklärt Thomas (a. a. O. 1, q. 12, a. 11 ad 3): in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et diiudicamus.

3. Den Unterschied zwischen dem Sein als Produkt unserer äußersten Abstraktion und dem göttlichen Sein, das der Ontologismus und Pantheismus mit jenem zusammenwirft, hat schon Thomas hervorgehoben (ebd. 1, q. 3, a. 4 ad 1): Aliquid, cui non fit additio, potest intelligi dupliciter. Uno modo, quod de ratione eius sit, quod non fiat ei additio, sicut de ratione animalis irrationalis est, ut sit sine ratione. Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione eius quod sibi fiat additio, sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis, ut habeat rationem, sed nec de ratione eius est, ut careat ratione. Primo igitur modo esse sine additione est esse divinum; secundo modo esse sine additione est esse commune. C. Gent. 1, 26: Id quod

commune est vel universale, sine additione esse (actu) non potest, sed sine additione consideratur, non tamen absque receptibilitate additionis. . . . Divinum autem Esse est absque additione non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura, et non solum sine additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. Unde ex hoc ipso, quod additionem non recipit nec recipere potest, magis concludi potest, quod Deus non sit esse commune, sed proprium. . . . Id quod in nobis simplicissimum invenitur (ens commune) non tam res completa, sed rei aliquid est; Deo autem simplicitas attribuitur sicut rei alicui perfecte subsistenti. Vgl. De ente et essentia c. 7: Nec oportet, si dicimus, Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud universale, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est, huius condicionis est, ut nulla sibi additio fieri possit. Unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse. . . . Esse autem commune, sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita nec includit aliquam praecisionem additionis. Der Unterschied zwischen dem Sein als äußerster Abstraktion und dem göttlichen Sein (besser Seienden, ὁ ὤν) ist:

a) Jenes ist die äußerste Abstraktion von den wirklichen Dingen, ohne jede nähere Bestimmung ihres Inhaltes, außer der Negation des Nichtseins. Das göttliche Sein dagegen ist das allerbestimmteste, von allem andern am meisten unterschiedene durch die Vollkommenheit seines Wesens.

b) Jenes Sein ist ebendarum das allgemeinste, allem zukommend, was ist; dieses ist ein ganz einziges (ens singulare), nur ihm allein gehörend.

c) Jenes fassen wir im eigentlichen Sinne (univoce, conceptione propria), dieses nur im uneigentlichen und analogen (analogice et conceptionibus impropriis).

d) Jenes ist dem Umfange (extensive) nach das weiteste, dem Inhalte (intensive) nach das geringste; dieses umgekehrt, da es die Fülle aller Vollkommenheit in sich schließt.

e) Jenes ist nur ideales, insofern es als solches nur durch die Abstraktion von den Einzeldingen gewonnen wird; dieses dagegen ist das allerrealste Sein.

Thom., Quaest. disp. XI: De veritate q. 1, a. 1: Illud, quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit, est ens. . . . Ebd. q. 10, a. 11 ad 10: Ens, quod est primum per communitatem, cum sit idem per essentiam rei cuilibet, nullius (rei) proportionem excedit, et ideo in cognitione cuiuslibet rei ipsum cognoscitur. Sed ens, quod est primum causalitate, excedit improportionaliter omnes alias res, unde per nullius alterius cognitionem sufficienter cognosci potest.

IV. Allerdings kommt unsern Allgemeinbegriffen unwandelbare, notwendige, ewige Wahrheit zu; hieraus folgt aber keineswegs, daß sie (realiter et obiective) mit dem göttlichen Wesen, das allein unwandelbar, notwendig und ewig ist, zusammenfallen; denn:

a) Jene Allgemeinbegriffe existieren weder außer Gott noch in Gott als solche (in sua formali ratione), sondern existieren nur in den Einzeldingen. b) Die Allgemeinbegriffe, welche wir durch Abstraktion von den Einzeldingen gewinnen, sind, vor dem schöpferischen Akte Gottes, nicht wirklich, sondern nur möglich, da Gott, die Fülle des Seins und aller Vollkommenheit, in endlicher Weise in den geschaffenen Dingen eine unvollkommene (analoga) Nachahmung seiner eigenen Wesenheit finden kann. c) Hieraus folgt aber nur dies, daß die ewigen Wahrheiten in Gott sind als in ihrem Urbilde und in höherer Weise (eminenter et exemplariter), nicht aber als solche (in sua ratione formali), und daß er selbst sie sei. d) Dies geht besonders auch daraus hervor, daß in notwendiger Schlußfolgerung Gott selbst in dieser Anschauung verendlicht würde. Denn jede Idee von Geschöpflichem schließt die Endlichkeit ein; das göttliche Wesen aber schließt die Endlichkeit aus. Unmöglich kann darum die Idee mit dem Wesen Gottes selbst zusammenfallen. e) Hierzu kommt, daß in der Anschauung Gottes der Schauende weder durch besondere, voneinander geschiedene Ideen noch in einer Reihe von Erkenntnisakten erkennt, sondern durch die göttliche Wesenheit allein und zumal. f) Darum sind alle Wahrheiten in den geschaffenen Dingen wie alles Gute endliche Ebenbilder Gottes und aus Gott entsprungen, aber nicht Gott selbst.

Thom., S. th. 1, q. 15, a. 2: Ipse (Deus) essentiam suam perfecte cognoscit. . . . Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque enim creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem (vgl. ebd. q. 14, a. 9 ad 2; a. 6). Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Die ideale Wahrheit, d. h. die Möglichkeit der Dinge, hat darum ihren Grund in der Wesenheit Gottes, deren endliches Bild die Kreatur sein kann; aber sie ist nicht das göttliche Wesen selbst; denn auch insofern es nachgeahmt werden kann (essentia ut sic imitabilis a tali creatura), ist das göttliche Wesen real und existierend, während die mögliche Kreatur, das Ebenbild dieses göttlichen Wesens, ein rein ideales Sein hat in und durch die göttliche Intelligenz. So ist die göttliche Intelligenz Grund der Wahrheit in den geschaffenen Dingen; aber nicht eins mit dieser.

V. Ebenso falsch ist die Voraussetzung des Ontologismus, es könne nur nach Erkenntnis des Unendlichen das Endliche als dessen Negation erkannt werden; denn:

a) Der Mensch hat in der Erkenntnis seiner selbst die Erkenntnis des Endlichen. b) Der Gedanke des Unendlichen, als Negation der Negation (Schranke), setzt den Gedanken des Endlichen als Negation höherer Vollkommenheit voraus.

Hierfür sprechen alle Väter und Theologen, welche die via negationis als einen der Wege bezeichnen, auf dem der menschliche Geist zur Erkenntnis des göttlichen Wesens gelangt (Thom., In Ep. ad Rom. l. 7, c. 1, 19 f).

§ 51. Die Hypothese der angebornen Ideen.

Die Hypothese der angebornen Ideen lehrt, daß der Seele von Natur aus gewisse Ideen angeboren seien, auf deren Grund die Erkenntnis sich aufbaut. Vater dieser Hypothese ist Plato, dessen Lehre von der Präexistenz der Seele und ihrem Wiedererinnern (*ἀνάμνησις*) ihre Voraussetzung bildet. Cartesius nahm neben den durch die Sinne uns vermittelten (ideae adventitiae) und durch eigenes Nachdenken (factae) gewonnenen als dritte Klasse die angebornen Ideen (innatae) an. Die Erfahrung ist nur der äußere Anlaß für Entwicklung derselben, die sich auf das Übersinnliche und Notwendige beziehen. Nach Leibniz-Wolff ist uns, wenigstens in unentwickelter Weise, die Idee des ganzen Universums angeboren, die allmählich zur Deutlichkeit und Klarheit entwickelt werden soll. Nach Rosmini (Nuovo saggio sull' origine delle idee, 3 Bde, Roma 1830) ist uns wenigstens die Idee des unbestimmten und abstrakten Seins angeboren, welche dann in der verschiedensten Weise in den Begriffen determiniert erscheint. Kant läßt seine Kategorien, Schopenhauer das Kausalitätsgesetz angeboren sein, während andere nur die Gottesidee als eine angeborne bezeichnen.

Die Hypothese der angebornen Ideen ist unhaltbar; denn:

a) Die einfachste Theorie ist vorzuziehen, wenn sie zur Erklärung der Erscheinungen ausreicht; diese Hypothese nimmt aber zu willkürlichen und unerwiesenen Behauptungen ihre Zuflucht. b) In dieser Hypothese bleibt die Verbindung von Leib und Seele im Menschen zur Einheit des Wesens unerklärt und ist sogar zweckwidrig. c) Sie widerspricht sich selbst, da die Verbindung der sinnlichen Natur mit der vernünftigen Seele einmal als Grund angegeben wird, warum diese nicht alsbald im Bewußtsein der angebornen Idee ist, sodann dieselbe Sinnestätigkeit wieder postuliert wird, um die „schlummernde" Idee zu wecken. d) Sie erklärt nicht den innigen Zusammenhang zwischen leiblichen und geistigen Zuständen (Kind, Ohnmacht, Schlaf, Phantasiebilder). e) Was angeboren ist, kann der Mensch weder leugnen noch vergessen; nun aber leugnet und vergißt er vielfach den Inhalt dieser Ideen. f) Sie führt notwendig zum Idealismus und Dualismus, indem der Mensch dann nur die Ideen, nicht aber die

Dinge durch die Ideen erkennt. g) Sie ist die Folgerung aus Platos Lehre von der Seelenpräexistenz. h) Sie widerstreitet der Analogie der tatsächlich vorhandenen geschichtlichen Erkenntnis, die nicht ausschließlich durch ein inneres Prinzip, sondern zugleich durch Einwirkung von außen her (fides ex auditu) zu stande kommt. i) Sie ist inkonsequent und willkürlich, da ohne Grund eine oder mehrere, diese oder jene Ideen als angeborne bezeichnet werden.

1. H. Ulrici, Glauben und Wissen, Spekulation und exakte Wissenschaft, Leipzig 1858, 77: „Die Meinung, daß unsere Seele angeborne Vorstellungen besitze, derart, daß sie sich ihrer von selbst ohne Mitwirkung eines andern Faktors bewußt, ja sogar ihrer Wahrheit unmittelbar gewiß sei, diese Meinung hat gegenwärtig wenige oder gar keine Anhänger mehr, da die Erfahrung gezeigt hat, daß nicht nur viele Menschen kein Bewußtsein von diesen Ideen haben und niemals dazu gelangen, sondern auch, daß diejenigen, welchen die Hauptsinne mangeln, überhaupt zu keinem bestimmt erkennbaren Bewußtsein und Selbstbewußtsein gelangen (Thom., De veritate q. 10, a. 6: Non pateremur omnimodam ignorantiam eorum, quorum sensum non habemus). Außerdem involviert sie in sich selbst einen Widerspruch; denn die angebornen Ideen könnten als solche nur ursprüngliche, in oder an der Seele selbst gesetzte Bestimmungen sein, die sie, wenn sie sich ihrer bewußt wird, nur als ihre eigenen Bestimmtheiten, als Momente ihrer selbst, niemals aber als Abbilder oder Vorstellungen eines andern, von ihr Verschiedenen fassen, ja nicht auf ein anderes beziehen kann." Ebd. 175: „Von Begriffen und Ideen, die nicht erst gebildet würden, sondern fix und fertig im Bewußtsein bereit liegen, kann nicht die Rede sein." Ebd. 233: „Wie das Samenkorn zwar potentia schon Pflanze ist (Thom. a. a. O.: semina cognitionum), aber doch nur unter Mitwirkung der Feuchtigkeit, Luft, Wärme usw. zur wirklichen Pflanze wird, so ist zwar die menschliche Seele an sich und für sich schon Empfindung, Gefühl, Bewußtsein usf., und insofern kann man sagen, daß der Denkinhalt, den sie produziert und sich zum Bewußtsein bringt, ursprünglich potentiell und implicite in ihr liege; aber zu einem explicite gesetzten, actu vorhandenen Denkinhalt kommt sie nur unter Mitwirkung des reellen Seins. Da sie dieser Mitwirkung, die zugleich eine Einwirkung ist, sich nicht entziehen kann ..., so ist hiermit eine Denknotwendigkeit des Inhalts gegeben, die wir die unmittelbare nennen können, weil sie ohne weitere Vermittlung die ersten Akte unserer geistigen Tätigkeit bedingt und bestimmt."

2. Gegen alle drei obengenannten Hypothesen gilt der Satz des hl. Thomas (Quaest. disp. III: De veritate, q. 11 de magistro, a. 1): In quo derogatur ordini universi, qui ordine et conexione causarum contexitur, dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causae sint. Weil er ein intelligentes Wesen ist, trägt der Mensch in sich eine Kraft, welche die Erkenntnis erzeugt. Thom., De mente a. 6: Species aliorum intelligibilium (intellectui nostro) non sunt innatae; sed essentia ipsa sibi innata est. Aus der Natur des Menschen ergibt sich mit Notwendigkeit die Art und Weise seiner Erkenntnis. Operatio proportionatur virtuti et essentiae; intellectivum autem hominis est in sensitivo, et ideo propria operatio eius est intelligere intelligibilia in phantasmatibus (De memoria et reminiscentia a. 2). Die Hypothese der angebornen Ideen finden wir schon durch ihn widerlegt. De mente a. 6: Quidam posuerunt humanas animas in se ipsis continere rerum notitiam. ... Alii vero dixerunt, quod anima sibi ipsi est scientiae

causa. Non enim a sensibilibus scientiam accipit, quasi actione sensibilium aliquo modo similitudines rerum ad animam pervenirent, sed ipsa anima ad praesentiam sensibilium in se similitudinem sensibilium format. Sed haec positio non videtur totaliter rationabilis; nullum enim agens, nisi secundum quod est actu, agit. Unde si anima format in se omnium rerum similitudines, oportet, quod ipsa in se actu habeat illas similitudines rerum, et sic redibit in praedictam opinionem, quae ponit, omnium rerum scientiam animae naturaliter insitam esse. S. th. 1, q. 84, a. 2: Si aliquis intellectus est, qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet, quod essentia eius habeat in se immaterialiter omnia. . . . Hoc autem est proprium Dei. Ebd. a. 4: Si anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet ea a sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum. Unde frustra corpori uniretur. Quaest. disp.: De spiritualibus creaturis q. unica, a. 10: Non autem potest dici, quod iste intellectus superior faciat intelligibilia actu immediate absque aliqua virtute, quam ab eo anima participat ad hunc effectum determinatum, ut fiant intelligibilia actu. . . . Actio intellectus agentis est actio huius hominis.

Nicht ohne Schein ist folgende Einwendung: „Wenn der Geist die Erkenntnis der obersten Wahrheiten nicht schon einigermaßen in sich trüge, wäre gar kein Grund gegeben, warum er darauf kommt. . . . Beobachtung ist nicht möglich ohne Sonderung, Abstraktion ohne Sonderung und Kombination; das alles setzt schon eine Vorstellung der Einheit, Vielheit, Gleichheit, Verschiedenheit voraus . . ., kein Urteil ist möglich ohne Vorstellung von ‚Sein'. Aber der Allgemeinbegriff, auch die Idee des Seins, ist real in den Dingen und wird darum in ihnen erkannt; wäre er nicht in den Dingen, sondern bloß von uns hineingetragen, dann hätten wir kein objektives Erkennen. Thom., De anima l. 3, lect. 4: Obiectum intellectus nostri non est aliquid extra res sensibiles exsistens, licet intellectus apprehendat alio modo quidditates rerum, quam sunt in sensibilibus. Non enim apprehendit eas cum condicionibus individuantibus, quae eis in rebus sensibilibus adiunguntur.

§ 52. Das System der absoluten Wissenschaft.

Hegel, Phänomenologie des menschlichen Geistes, Bamberg 1807 (WW. Bd II); Wissenschaft der Logik, 3 Bde, Nürnberg 1812—1816 (WW. Bd III); Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Heidelberg 1817 (WW. Bd IV). Ulrici, Grundprinzip der Philosophie I, Leipzig 1845, 540 ff; Über Prinzip und Methode der Hegelschen Philosophie, Halle 1841. J. H. v. Fichte, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik XXIV; XXVI 100 ff 114 ff. Erdmann, Über Schelling, Halle 1857. Balmes, Fundamente der Philosophie, übersetzt von Lorinser, I, Regensburg 1855, 40 ff.

I. Das System der absoluten Wissenschaft ward grundgelegt von Schelling, ausgebildet durch Hegel. Seine Grundgedanken sind folgende: a) Forderung der absoluten Wissenschaft ist die Erkenntnis alles Intelligiblen aus einem einzigen Erkenntnisprinzip; b) die Wissenschaft selbst aber ist nicht die Arbeit des menschlichen und individuellen

Denkens, sondern als Wissenschaft das System der reinen Vernunft, des reinen Gedankens, der reinen Idee, „eine Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen ist". c) Hier fällt der Unterschied weg von Subjekt und Objekt, Denken und Sein, idealer und realer Ordnung, „welcher den Eingang zur Philosophie versperrt". d) Der absolute Gedanke ist demnach die Wesenheit aller Dinge, die Kategorien des Denkens sind an sich der Inhalt des Wirklichen; Logik = Metaphysik — Panlogismus, Begriffspantheismus. e) Die verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen diese eine Idee erscheint, unterscheiden die verschiedenen Gebiete der Philosophie. In ihrem Ansichsein betrachtet ist sie Logik; in ihrem Andersein ist sie Naturphilosophie; in ihrem Anundfürsichsein ist sie Geistesphilosophie.

Kants aprioriſcher Formalismus hatte unſern Denkgeſetzen nur regulative und ſubjektive Bedeutung zugeſprochen; das „Ding an ſich" blieb ein vom Denken Unerreichbares. Fichte († 1814), Schelling († 1854) und Hegel († 1831) unternahmen es, den „ſchweren Schritt von der Idee zur Wirklichkeit zu tun"; während Fichte zu zeigen ſuchte, daß das reine Ich mit innerer Notwendigkeit den weſentlichen Inhalt aller Erfahrung ſelbſt produziere, darum im Banne des Subjektivismus befangen blieb, ging Schellings Aufgabe dahin, die Einheit des Subjekts mit dem Objekt, Denken und Sein, Idealen und Realen (Identitätslehre) nachzuweiſen. Der unmittelbaren „intellektuellen Anſchauung" Schellings gegenüber, bei dem das Abſolute erſcheint „wie aus der Piſtole geſchoſſen", ſuchte Hegel die abſolute Wiſſenſchaft tiefer zu baſieren, zu zeigen, daß kraft innerer Notwendigkeit das menſchliche Wiſſen ſich zum abſoluten entwickle, daß dieſes Wiſſen ſeinem Inhalte nach das Wiſſen Gottes von ſich ſelbſt im Wiſſen des Menſchen von Gott, ſeiner Form nach abſoluter Prozeß, d. h. der dialektiſch ſich ſelbſt entwickelnde Begriff ſei, der in ſeiner Vollendung als der abſolute Begriff des Abſoluten mit dem Inhalt des Wiſſens zu abſoluter Identität zuſammenfalle. In ihm hat dieſes Syſtem ſeinen Höhepunkt und zugleich ſeine Selbſtverurteilung empfangen. Das eine Abſolute, deſſen Andersſein in der Natur, deſſen Fürſichſein im menſchlichen Geiſte erſcheint, in dem es zum Selbſtbewußtſein kommt, wird zum abſoluten Subjekt. So iſt das menſchliche Denken = abſolutes Denken = ſchöpferiſches Denken. Der Prozeß der Weltgeſchichte iſt der notwendige Entwicklungsprozeß Gottes ſelbſt, des Abſoluten, das, nachdem es ſich als Natur aus ſich ſelbſt entlaſſen, im menſchlichen Selbſtbewußtſein ſich ſelbſt wiederfindet (vgl. Strauß, Die chriſtl. Glaubenslehre in ihrer geſchichtlichen Entwicklung und in ihrem Kampfe mit der modernen Wiſſenſchaft I, Tübingen 1840, 513 ff).

II. Das System der absoluten Wissenschaft ist unhaltbar; denn:

a) Es gibt für uns kein reines Denken, sondern nur ein menschliches, relatives, bedingtes Denken, das ohne einen Denkinhalt kein Denken mehr ist; am wenigsten aber kann es zum absoluten, göttlichen

und schöpferischen Denken durch Abstraktion sich erheben. b) Es gibt für das Gebiet der menschlichen Erkenntnis keine Wahrheit, die alle andern in sich schließt; denn aus dem Allgemeinbegriff, der eben nur das Gemeinsame in sich begreift, läßt sich das Besondere nicht ableiten, weil es nicht in ihm enthalten ist; vielmehr wird der Allgemeinbegriff selbst erst durch Abstraktion aus dem Besondern gewonnen. Wäre es aber auch in ihm enthalten, so ist es doch nicht aus ihm erzeugt. c) Die Frage nach dem Individuationsprinzip umgeht dieses System; nach Hegel ist das einzelne Sein das „schlechte Sein", das wahre Sein ist nur der Allgemeinbegriff. Aber der Allgemeinbegriff ist bloß ein Ideales, kein Reales, er existiert nicht als solcher. d) Das reine Sein ist nur die Hypostasierung der äußersten Abstraktion, aber nicht eine schöpferische Macht (potentia activa), die in sich den Drang und das Vermögen zur Produktion des Individuellen trüge. e) Die Identitätslehre widerstreitet der unmittelbaren Tatsache des Bewußtseins, welches einen ursprünglichen Dualismus, ein Subjekt und Objekt, Denken und Sein in sich vorfindet.

1. Denken und Denkinhalt können nicht getrennt werden; ein Denken ohne Inhalt ist eine contradictio in adiecto, das Abstrahierenwollen von allem Inhalt, das reine, leere, abstrakte Denken, aus welchem die ganze Fülle der Weltanschauung sich entwickeln soll, ist eine leere Fiktion.

2. Hegel behauptet einmal, das Denken habe die Erfahrung zur notwendigen Voraussetzung, diese liefere ihm den Stoff; die Philosophie dagegen nehme ihn auf und gebe ihm die Form der Notwendigkeit. Allein dann ist das Produkt des Denkens nicht mehr „ein Entwickeln des Denkens aus sich selbst"; daß es ihn erzeugt, schöpferisch produziert, wird in keiner Weise dargetan.

3. Mit Recht wurde in neuerer Zeit auf die Lücke der pantheistischen Philosophie seit Spinoza hingewiesen in Bezug auf die Frage nach dem principium individuationis. Kant, Fichte, Schopenhauer erklären die Individuation als subjektiven Schein, aber woher dieser Schein? Nach Hegel ist der Naturprozeß eine objektive Dialektik, aber der Begriff bezeichnet ein Gemeinsames, nicht Individuelles; wie kann darum dieses als Produkt des Begriffes gedacht werden?

4. Ebensowenig vermag Hegel den Beweis zu erbringen, daß Sein und Denken, Sache und Begriff, logische und ontologische Ordnung eines und dasselbe ist; es wird nur aus dem von Fichte schon angeführten Grunde behauptet, weil für uns die Sache immer nur als unser Begriff von ihr vorhanden sei. Wäre nicht ein Reales außer unserem Denken, so könnte von Sache und Begriff und ihrer Identität keine Rede sein.

III. Die absolute Wissenschaft existiert, aber nur für jene Intelligenz, die zugleich das Sein ist (actus purus) und darum in einer Idee,

d. i. in sich selbst, alle Ideen einschließt, in sich alle Wesenheiten als in ihrem Prinzip vereint. Das ist die absolute Intelligenz, Gott.

1. Schelling und Hegel haben ein Ideal der Wissenschaft aufgestellt, das aber die menschliche Erkenntnis nicht zu realisieren vermag. Das menschliche Erkennen ist eben, wie die Intelligenz selbst, deren Betätigung es ist, ein bedingtes, endliches, relatives; das Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum ist nur eine Versuchung, die das Grab der Erkenntnis selbst zur Folge hat. Vgl. Ulrici in Fichtes Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik XXIV 131: „Soll eine relative, unvollkommene Erkenntnis keine Erkenntnis sein, wie Hegel meint, dann wäre auch ein bedingtes, unvollkommenes Wesen kein Wesen. Nur der absoluten Vernunft, in welcher Sein und Erkennen zusammenfallen, eignet absolutes Wissen und jene Einheit der Wissenschaft, welche in ihm selbst, der absoluten Idee und dem absoluten Sein ihren Ursprung hat. Je mehr daher ein Erkenntnisvermögen sich erhebt auf der Stufenleiter der Geschöpfe, desto mehr nähert es sich dieser Einheit. Sie ist das Ziel der Wissenschaft, das aber hier nie erreicht werden kann."

Thom., S. th. 1, q. 89, a. 1: In omnibus substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis. Quod quidem in primo principio est unum et simplex, et quanto magis creaturae intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen et diversificatur, sicut accidit in lineis a centro egredientibus. . . . Quodlib. VII, a. 3: Quia intellectus divinus est altissimus, per unam simplicem essentiam suam omnia cognoscit, nec est ibi aliqua pluralitas formarum idealium, nisi secundum diversos respectus divinae essentiae ad res cognitas; sed in intellectu creato multiplicatur secundum rem, quod est unum secundum rem in mente divina, ut non possit omnia per unum cognoscere; ita tamen quod, quanto intellectus creatus est altior, tanto pauciores habet formas ad plura cognoscenda efficaces. . . . Intellectus humanus, qui est ultimus in ordine substantiarum intellectualium, habet formas in tantum particulatas, quod non potest per unam speciem nisi unum quid cognoscere. Et ideo similitudo speciei exsistens in intellectu humano non sufficit ad cognoscenda plura singularia; et propter hoc intellectui adiuncti sunt sensus, quibus singularia accipiat. Vgl. S. th. 1, q. 55, a. 3.

2. Das *πρῶτον ψεῦδος* der Philosophie Hegels ist nicht jene willkürliche Annahme der Identität des Seins und Denkens, sondern die unerhörte *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, die darin liegt, daß er ohne weiteres das abstrakte menschliche Denken mit dem absoluten Denken identifiziert, was eine contradictio in adiecto ist. Demselben Fehler verfällt seine Dialektik; ihr Prinzip des Widerspruchs, als der alle Aufstellungen wieder negierenden Macht, haben bereits Plato (im Kratylus) und Aristoteles (Metaph. 4, 3 f) gerichtet. Dieser Grundsatz, daß es nichts Festes, Gewisses, Bleibendes gebe, daß auch das schlechthin Entgegengesetzte und sich Widersprechende von einem und demselben gelte (Endlich-Unendlich), erklärt, daß Hegel in die widersprechendsten Behauptungen sich verwickeln konnte.

3. Vor Plato hatte sich der Pantheismus in zweifacher Richtung entwickelt: als das abstrakte Eine oder Sein und abstrakte Werden oder unbestimmte Ineinanderfließen aller Gegensätze; hieraus ging die Sophistik in notwendiger Folgerung hervor; wenn alles sich beständig verändert, dann ist der Mensch

das Maß der Wahrheit (Plato im Theätet). Das ist zugleich der Grundzug in der Geschichte des modernen Pantheismus von Spinoza bis Hegel: Alles Sein bewegt sich ewig in Antithesen. Plato und Aristoteles machen darum gegen die Sophisten den Satz des Widerspruches geltend, beide suchen, wenn auch in verschiedener Weise, im Vergänglichen und Zufälligen das Allgemeine und Notwendige festzuhalten. Die Welt ist ihnen kein Chaos, das alles ist und nichts ist, sondern ein *Κόσμος*, in dem alles seine festen Normen hat; die Philosophie aber hat die Aufgabe, mittels Nachdenkens die göttlichen Gedanken in den Dingen zu erkennen *(πάντα γινώσκειν κατὰ τὸ εἶδος)* und dadurch der *ἄλογος τριβή*, dem *ἄνω καὶ κάτω μεταβάλλειν* der Sophisten entgegenzuwirken (vgl. Fichte, Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik XIV 100 ff 208 ff). Es ist darum zwecklos, auf die logischen Widersprüche in Hegels System hinweisen zu wollen, besonders den Satz von der Identität des reinen Seins mit dem Nichtsein (Wissenschaft der Logik I. Tl, 1. Buch, 1. Abschn., 1. Kap., c; WW. III 88); die Gesetze der formalen Logik haben eben grundsätzlich für ihn keine Bedeutung.

Zweite Abhandlung.

Die Unterschätzung der natürlichen Erkenntnis — die Skepsis.

Beßmer, Philosophie und Theologie des Modernismus, Freiburg i. Br. 1912.

Erstes Glied.

Die absolute Skepsis.

§ 53. Begriff und Widerlegung der absoluten Skepsis.

Die Skepsis ist dem Wortsinn nach die Zweifelsucht, in der philosophischen Sprache das Mißtrauen in die geistige Kraft des Menschen zur sicheren Erfassung der Wahrheit. Sie ist eine absolute, wo das Vertrauen auf die Erkenntnis der Wahrheit überhaupt preisgegeben ist; eine bedingte, wo nur für gewisse Gebiete und Erkenntnisweisen die Erfaßbarkeit der Wahrheit geleugnet, für andere aber festgehalten wird.

I. Die absolute Skepsis ist unhaltbar wegen ihrer Folgen; denn a) ohne gewisse Erkenntnis der Wahrheit kein vernünftiges Leben; b) ohne sie kein menschliches Leben; c) kein sittliches Leben; d) kein soziales Leben; e) kein religiöses Leben; f) kein glückseliges Leben.

Das adäquate Objekt der Vernunft ist die Wahrheit; mit der Leugnung der Erkenntnismöglichkeit ist die Vernunft selbst geleugnet. Nun aber ist das menschliche Leben ein vernünftiges Leben, darum nur in möglichster Entwicklung der Vernunft durch Erkenntnis. Propria operatio hominis, in quantum homo, est intelligere (Thom., Metaphys., init.). Ebenso ruht die Sittlichkeit auf der gewissen Erkenntnis der sittlichen Gesetze; ohne gewisse Erkenntnis darum keine sittliche Idee. Die Gesellschaft ruht auf dem Fundamente gegenseitiger Rechte und Pflichten, welche mit Gewißheit erkannt sein müssen. Die

Unmöglichkeit eines religiösen Lebens ohne eine gewisse Gotteserkenntnis ergibt sich von selbst. Ein größeres Gut als Erkenntnis, sagt Plato (Timaeus, ed. Steph. p. 47), ist von den Göttern niemals den Menschen geschenkt worden. Vgl. Aristot., Metaphys. 11 *(K)*, 7; Ethica Nicom. 1, 6. In der *ψυχῆς ἐνεργεία κατὰ λόγον* liegt nach ihm die Aufgabe und Beseligung des Menschen.

II. Die Skepsis ist widersprechend in sich selbst; denn

a) Entweder hat der Skeptiker für die Leugnung der Gewißheit Gewißheit oder nicht; im ersteren Falle behauptet er die Gewißheit der Ungewißheit; im zweiten Falle zweifelt er an der Ungewißheit. Sodann b) der Zweifel, aus Furcht zu irren, setzt die Kenntnis des Irrtums und dieser die Wahrheit voraus, also setzt gerade dieser Zweifel die Gewißheit verschiedener Erkenntnisse voraus. c) Zweifelt er mit Grund, so erkennt er wenigstens den Grund seines Zweifels mit Gewißheit; zweifelt er ohne Grund, so ist sein Zweifel grundlos, d. i. unvernünftig. d) Der Skeptiker zweifelt und behauptet demnach die Gewißheit des Zweifels als eine Tatsache des Selbstbewußtseins; leugnet er auch letzteres, so hebt er ebendadurch den Zweifel selbst auf. e) Die Aussprache des Zweifels an andere setzt die Möglichkeit des Verständnisses, demnach die Vernunft als gemeinsame Quelle der Wahrheit voraus.

1. Vgl. Balmes, Fundamente der Philosophie I 11 ff. Die Skepsis ist nur ein krankhafter Auswuchs in der Geschichte des menschlichen Geistes, eine vereinzelte Erscheinung und darum auch immer bei ihrem jeweiligen Erscheinen zurückgewiesen; oft war sie nur die Reaktion gegen einseitigen Dogmatismus. Das Charakteristische des griechischen Skeptizismus war das Zurückziehen des Subjekts auf sich selbst, daher die Verzichtleistung auf alle gewisse Erkenntnis, um so die Unerschütterlichkeit *(ἀταραξία)* zu erreichen (Pyrrhon von Elis, Timon, Änesidemus, die Akataleptiker, vgl. Sextus Empiricus, Adv. mathematicos 7, 158; Pyrrhoniae Hypotyposes A 205).

2. Es war nicht erst Cartesius vorbehalten, auf die Bedeutung des Selbstbewußtseins dem Skeptizismus gegenüber hinzuweisen. Was er vorbringt, findet sich bereits wörtlich bei Augustinus und Thomas. August., De Trinitate 15, 12 (21): Intima scientia est, qua nos vivere scimus, ubi nec illud quidem Academicus dicere potest: Fortasse dormis et nescis et in somno vides. . . . Sed qui certus est de vitae suae scientia, non in ea dicit, scio me vigilare, sed scio me vivere; sive ergo dormiat, sive vigilet, vivit. Nec in ea scientia per somnia falli potest, quia et dormire et in somniis videre viventis est. Nec illud potest Academicus adversus illam scientiam dicere: Furis fortassis et nescis, quia sanorum visis simillima sunt etiam visa furentium; sed qui furit, vivit; nec contra Academicos dicit, scio me non furere, sed

scio me vivere. Numquam ergo falli nec mentiri potest, qui se vivere dixerit scire. Ebenso De vera religione c. 19 (37) u. 39 (73). Soliloquia 2, 1: R. Tu qui vis te nosse, scis esse te? A. Scio. R. Unde scis? A. Nescio. R. Cogitare te scis. „Der Satz des Carteſius: Cogito, ergo sum, kann nicht deutlicher ausgedrückt werden" (Ritter, Geſch. der Philoſophie VI, Hamburg 1841, 205 ff). Ebenſowenig war dieſe Beweisführung der Scholaſtik fremd. Thom., S. th. 1, q. 14, a. 2 ad 3: Manifestum est autem, quod ex eo, quod (intellectus noster) cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere et per actum cognoscit potentiam intellectivam; q. 75, a. 2. Quaest. disput.: De verit. q. 1, a. 9; q. 10, a. 12 ad 7: Nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim, quod cogitat, percipit se esse. Beide betonten jedoch nicht in der Weiſe wie Carteſius dieſe primitive Tatſache des Bewußtſeins, am allerwenigſten als oberſtes Erkenntnisprinzip und Ausgangspunkt der philoſophiſchen Entwicklung, da dieſer nur eine notwendige und allgemeine Wahrheit, nicht aber eine zufällige und vereinzelte Tatſache ſein kann. Durch die Gewißheit des eigenen Seins hat zwar der Skeptiker eine Gewißheit, aber nur eine derartige, von der aus er nicht weiterſchreiten kann, hat aber nicht eine Gewißheit der Prinzipien, um von hier aus in weiterer Entwicklung ſowohl über die Natur des eigenen Weſens als über die Wirklichkeit und Natur der andern Aufſchluß zu erhalten. Die Alten wieſen daher auf die Tatſache des Selbſtbewußtſeins hin gegenüber der Krankheit des Skeptizismus, erblickten aber keineswegs in ihr den fundamentalen Satz der normalen wiſſenſchaftlichen Deduktion. Aristot., Topica 1, 1: *Ἔστι γὰρ ἀληθῆ μὲν καὶ πρῶτα τὰ μὴ δι' ἑτέρων, ἀλλὰ δι' αὐτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν· οὐ δεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἐπιστημονικαῖς ἀρχαῖς ἐπιζητεῖσθαι τὸ διὰ τί, ἀλλ' ἑκάστην τῶν ἀρχῶν αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν εἶναι πιστήν.* Er bezeichnet es als einen Mangel an philoſophiſcher Bildung *(ἀπαιδευσία)*, für die erſten Prinzipien einen Beweis zu fordern (Metaphys. 4 *[Γ]*, 4; Analytica post. 1, 3). Thom., C. Gent. 3, 154; Analyt. post. 1, lect. 19: Proprium est horum principiorum, quod non solum necesse sit ea per se vera esse, sed etiam necesse est videri, quod sint per se vera. Nullus enim potest per se opinari contrarium eorum.

3. Was gegen die Skepſis gilt, enthält auch die Widerlegung des Agnoſtizismus, den Herbert Spencer in die Religionsphiloſophie eingeführt hat und welcher innerhalb der katholiſchen Theologie zu den Verirrungen des Modernismus führte. Derſelbe lehrt, daß die menſchliche Vernunft über das Transſzendente weder für noch gegen eine Erkenntnis gewinnen, alſo insbeſondere über Gott nichts Sicheres erkennen könne. Es iſt klar, daß mit der Leugnung der Gotteserkenntnis auch alle vernünftige Erkenntnis für die Tatſache und Glaubwürdigkeit einer Offenbarung hinwegfiele. Allein der Agnoſtizismus ſteht mit der allgemeinen Überzeugung des Menſchengeſchlechtes im Widerſpruch, das immer eine Kenntnis vom Daſein des Göttlichen und Überweltlichen beſaß. Er ſteht im Widerſpruch zur geiſtigen Anlage des Menſchen, welche den Trieb zur Erkenntnis des Überweltlichen als ſchärfſten Trieb in ſich trägt. Dies wäre ohne Veranlagung zu dieſer Erkenntnis unmöglich. Er widerſpricht auch

der Natur der Erkenntnis, der es auch im Gebiet des Natürlichen eigen ist, auf Grund des Bekannten das damit zusammenhängende Unerkannte zu erschließen.

4. Zur Skepsis führt auch das Prinzip des erkenntnistheoretischen Relativismus, demzufolge es keine ewig und absolut feststehenden Wahrheitserkenntnisse, sondern nur relativ wahre Erkenntnisse für die Menschen gibt. Nietzsche stand auf diesem Boden. Allein es ist unmöglich, daß etwas, was zu einer Zeit wahr ist, auch in dem, worin es wahr ist, jemals falsch würde. Was sich jemals als falsch erweist, ist niemals wahr gewesen. Niemand ist im stande zu beweisen, daß etwas Falsches je wahr geworden wäre oder werden könnte und umgekehrt. Die relativistische Annahme muß mit einer möglichen Veränderlichkeit der letzten Denk- und Seinsgesetze rechnen. Diese Veränderlichkeit läßt sich aber nicht erweisen auf dem Boden unseres Denkens, und sie von anderem Boden aus annehmen heißt eine petitio principii begehen.

Zweites Glied.

Die bedingte, pseudochristliche Skepsis.

Dieselbe ist in neuester Zeit in besonderer Weise aufgetreten im System des Traditionalismus und Lamennais'. Beide Anschauungen fordern eine nähere Betrachtung.

§ 54. Der Traditionalismus.

Lupus, Le traditionalisme et le rationalisme examinés, Liège 1858. Chastel, De la valeur de la raison humaine, Paris 1857. Braig, Vom Erkennen, Freiburg i. Br. 1897.

I. Nach der gemeinsamen Lehre des Traditionalismus, die in der Abstufung von de Bonald, Bonnetty und Ventura ausgesprochen wurde, bildet eine Ideenmitteilung von seiten Gottes, vom Menschen weiter entwickelt, den Inhalt der Überlieferung des Menschengeschlechts, aus der unser gesamtes höheres Leben schöpft.

Als Beweis beruft sich der Traditionalismus auf die Notwendigkeit der Sprache zur Entwicklung der Ideen (de Bonald: L'homme pense sa parole, avant de parler sa pensée). Hieraus ergibt sich nach ihm die Notwendigkeit einer Ansprache an den ersten Menschen von seiten Gottes, die ihm die Sprache und mit dieser zugleich die Ideen mitteilte. In und durch das Wort pflanzten sich diese fort, und so ist denn diese Überlieferung (quoad obiectum) und der Glaube an sie (quoad principium) der höchste und letzte Grund unserer Gewißheit in religiös-sittlichen Fragen.

II. Diese Anschauung ist in ihrer prinzipiellen Tendenz einseitig und falsch. Weder zur Entwicklung der Ideen überhaupt noch der religiös-sittlichen insbesondere ist für den Menschen eine Sprach- und Ideenmitteilung von seiten Gottes absolut notwendig. Dies ergibt sich aus folgenden Erwägungen:

a) Die Idee (verbum mentis) ist eher (natura) als das Wort (verbum oris), das nur deren äußere, sinnliche Darstellung ist; daher ohne jene kein Verständnis für dieses; daher das Wort nicht absolut notwendig zur Entwicklung der Vernunft und des religiös-sittlichen Lebens. b) Die Erkenntnis als solche besteht nicht in der einfachen Wahrnehmung und Ideenbildung, sondern in dem Urteile über Ideen. c) Außerdem verwechselt diese Hypothese die Bedeutung des Wortes mit der Bedeutung der Lehre überhaupt und die Anregung durch das Wort mit der Anregung überhaupt. d) Aber selbst die Lehre ist keineswegs Bedingung, ohne welche nicht der Geist sich entwickelt, da dieser die Prinzipien der Erkenntnis von Natur aus in sich trägt. e) Und wäre auch dieses wahr, so folgt hieraus immer noch nicht, daß der Glaube an den durch die Überlieferung uns vermittelten Inhalt letzter Grund unserer Gewißheit ist. f) Außerdem folgt aus dieser Hypothese die absolute und physische Notwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung und die Unmöglichkeit eines reinen Naturzustandes (status naturae purae). g) Grund unseres Glaubens endlich ist nicht die allgemeine Überlieferung der Menschheit, sondern nur die katholische Tradition, welche durch das kirchliche Lehramt von jeder falschen ausgeschieden und uns zu glauben vorgelegt wird.

1. Denken ist nicht Sprechen und Sprechen an sich noch nicht Denken; die Taubstummen denken ohne Worte. Die Sprache ist zunächst Werkzeug der Ideenmitteilung; das Tiefste dagegen, was wir denken, können wir oft nicht aussprechen (daher das Symbol). In einer Sprache denken, heißt nur an diese Sprache gewöhnt sein als Ausdruck unserer Ideen. Daher August., De magistro c. 10 (33): Magis signum [das Wort] re cognita, quam signo dato ipsa res discitur. Nicht weil wir sprechen, denken wir, sondern weil wir denken, sprechen und verstehen wir die Sprache anderer; ohne Gedanken ist das Wort für uns ein leerer Schall.

2. Schon Plato (im Kratylus) teilt die zwei Meinungen mit über den Ursprung der Sprache: nach den einen ist sie entstanden φύσει (Heraklit), nach andern θέσει (Demokrit); jene Anschauung ist falsch, weil das einzelne Wort nicht mit Notwendigkeit das äußere Merkmal einer Idee ist; diese ebenfalls, weil die Sprache nicht als Werk reiner Willkür der einzelnen erscheint. Darum ist die Sprache nicht zu erklären durch bloße Lautnachahmung (Buh-Muh-Theorie), denn diese findet nur auf den geringsten Teil des Sprachschatzes ihre Anwendung, und viele gleichlautende Stämme haben verschiedene Bedeutung; ebensowenig aus bloßen Empfindungslauten (Ah- und Oh-Theorie), denn die Sprache drückt nicht Empfindungen, sondern Begriffe aus, und besteht nicht bloß aus Interjektionen, sondern aus artikulierten Lauten. Es ist eine der wichtigsten Entdeckungen der neueren Wissenschaft: die Namen der Dinge bezeichnen abstrakte Begriffe, die Sprachwurzeln drücken unmittelbar

irgend eine Eigenschaft oder Tätigkeit aus (Mond, Schmied). Die Sprache ist darum das Werk der Vernunft, die das Allgemeine im einzelnen durch Abstraktion erkennt, und darum „der Rubikon, der für immer die vernünftigen Wesen von den unvernünftigen scheidet". So liegt die Sprache wie die Mathematik, Religion, Moral, Metaphysik, Logik potenziell im Menschengeiste, daher läßt sich nicht von einer Spracherfindung im eigentlichen Sinne reden, so wenig als von einer Religionserfindung; aber dennoch hängen die einzelnen Sprachen zusammen mit den nationalen Eigentümlichkeiten der Völker. Befragen wir die Offenbarung, so führt sie uns den Menschen im Zustande der geistigen Entwicklung und sprechend vor; die Sprache ist demnach das Werk der menschlichen Vernunft unter Gottes besonderer Leitung (vgl. Kaulen, Die Sprachverwirrung zu Babel, Mainz 1861, 100).

3. Das Wort ist das adäquateste Mittel der Lehre, aber nicht allein; denn auch durch Gebärde oder irgend ein anderes Zeichen kann der Lehrer die Aufmerksamkeit des Schülers auf Ideen richten, die derselbe dann durch eigene Geisteskraft entwickelt; ohne diese aber kommt es bei aller Lehre nicht zur Erkenntnis. August., De magistro c. 11 (36): Verbis nisi verba non discimus, immo sonitum strepitumque verborum. Nam si ea, quae signa non sunt, verba esse non possunt, quamvis iam auditum (sit) verbum, nescio tamen verbum esse, donec quid significet sciam. Rebus ergo cognitis, verborum quoque cognitio perficitur.... Non enim ea verba, quae novimus discimus, aut quae non novimus, didicisse nos possumus confiteri, nisi eorum significatione percepta, quae non auditione vocum emissarum, sed rerum significatarum cognitione contingit. Allerdings bedarf der endliche Geist der Anregung, um von der Potenz in den Akt überzugehen; dies leistet aber nicht bloß die menschliche Lehre. Auch die Natur regt an. August. a. a. O. c. 10 (32): Iam enim ex his non unum aliquid aut alterum, sed milia rerum animo occurrunt, quae nullo signo dato per se ipsa monstrentur.... Nam ut hominum omittam innumerabilia spectacula in omnibus theatris sine signo ipsis rebus exhibentium; solem certe istum lucemque haec omnia perfundentem atque vestientem, lunam et cetera sidera, terras et maria, quaeque in his innumerabilia gignuntur, nonne per se ipsa exhibet atque ostendit Deus et natura cernentibus?

4. Die Entwicklung der Intelligenz im Menschen hängt daher weder absolut vom Wort noch von der Lehre überhaupt ab. Die Lehre unterstützt nur von außen her den Gedankenprozeß, setzt demnach das Vermögen intellektueller Entwicklung voraus; sie legt ihm nur die Objekte vor, wodurch die Ideenbildung sowie deren Verknüpfung durch die eigene Tätigkeit des Geistes sich rascher vollzieht.

Thom., De magistro a. 1: Dicendum est de scientiae acquisitione, quod praeexsistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scl. primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa sicut ratio entis et unius et alia huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit.

Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens reducitur, ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia et quasi in universali cognoscebantur, tum aliquis dicitur scientiam acquirere. Daher gibt es einen zweifachen Weg zur Wahrheit, jenen durch eigene Entdeckung und den durch Unterricht, der uns von außen her unterstützt. Thom. a. a. O. August., De magistro c. 11, n. 38. Thom., De verit. q. 11, a. 1: In scientiae acquisitione eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit inveniendo, sicut si aliquis deducit se ipsum in cognitionem ignoti. Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo est, ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias et inde procedat in aliquas particulares conclusiones et ex his in alias. Unde et secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa; et sic ratio naturalis discipuli per huiusmodi sibi proposita sicut per quaedam instrumenta pervenit in cognitionem ignotorum. ... Ebd. ad 11: In discipulo describuntur formae intelligibiles, ex quibus scientia per doctrinam accepta constituitur, immediate quidem per intellectum agentem (discipuli), sed mediate per eum, qui docet. Proponit enim doctor rerum intelligibilium signa, ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles et describit eas in intellectu possibili, unde ipsa verba doctoris audita vel visa in scripto hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu, sicut res quae sunt extra animam. ... Ebd. ad 13: Quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus, non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit nos docens; ex quo tamen nos certitudinem scientiae non acciperemus, nisi inesset nobis certitudo principiorum, in quae conclusiones resolvuntur. Das Wort des Lehrers, sagt daher Augustinus, mahnt den Menschen nur, daß er lernt; denn de universis quae intelligimus, non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti (a. a. O. c. 11). Gerade aber weil die Lehre den Gedankenprozeß unterstützt, würde sie selbst in dieser Hypothese uns zur rationalen Erkenntnis, aber nicht zum Glauben führen an die Tradition als einzigem Prinzip der Gewißheit.

5. Bei alledem hat die Lehre und besonders die Lehre durch das Wort eine große Bedeutung für die Entwicklung des menschlichen Geistes. Das Wort ist das bezeichnendste sinnliche Zeichen für die Idee und darum das wirksamste Mittel für den Unterricht. August., De doctrina christ. 2, 3: Verba prorsus inter homines obtinuerunt principatum significandi quaecumque animo concipiuntur. De magistro c. 1: Quaeram abs te, utrum aliam ob causam interroges, nisi ut eum, quem interrogas, doceas quid velis. Darum dient der Unterricht dazu, daß der Mensch leichter, sicherer, rascher zur Entwicklung seiner geistigen Tätigkeit und namentlich zur Erkenntnis der religiös-sittlichen Wahrheiten gelangt, als wenn er auf sich allein angewiesen bleibt; denn durch die Sprache empfängt der Geist den adäquaten Ausdruck der Idee, mit dem Reichtum der Sprache einen Reichtum von Ideen, erfaßt daher mannigfaltiger das Objekt, das seiner Erkenntnis sich darbietet, sowie die Anregung von außen zum Nachdenken mächtiger gegenüber der natürlichen Trägheit und Übermacht des sinnlichen Lebens. Wenn also ein Mensch fern von aller menschlichen Gesellschaft aufwächst, so ist dieser Zustand an sich ein unnatürlicher, da der Mensch für die Gesellschaft bestimmt ist und nur in ihr sich normal ausbildet; und es bleibt seine Intelligenz notwendig mangelhaft entwickelt eben wegen Mangels an Anregung, und besonders auch

deswegen, weil nur wenige Objekte seinem Geiste sich darbieten. Aber absolut unentwickelt ist sie nicht; nur wird der höhere oder niedrigere Grad der Entwicklung durch die größere oder geringere Isolierung eines solchen bedingt sein.

6. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. dogm. de fide cath. cap. 2: Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani condicione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est (Denz. n. 1786). Vgl. oben S. 151 ff. Die Möglichkeit des status naturae purae ergibt sich aus der Constit. „Unigenitus" prop. 21 26 55 78 79 (Denz. n. 1371 1376 1405 1428 f). August., De libero arbitrio 3, 20; Retract. 1, 9. Thom., C. gent. 4, 52; De malo q. 4, a. 1 ad 14; S. th. 1, q. 62, a. 1. Vgl. B. de Rubeis (de Rossi), De peccato originali, Herbip. 1857, 140 f. Die Leugnung desselben durch die Augustinerschule hat nicht in der Behauptung einer exigentia creaturae und potentia absoluta Dei, sondern nur in der decentia Creatoris und potentia ordinata ihren Grund.

III. Doch trägt der Traditionalismus gewisse Wahrheitsmomente in sich, die er aber einseitig erfaßt und in falscher Konsequenz weiter ausgeführt hat:

a) daß der menschliche Geist zu seiner Entwicklung der Anregung überhaupt bedarf, namentlich durch die Sinne; b) daß durch Belehrung unser Geist schneller und sicherer in den Besitz der Wahrheit gelangt; c) daß das Wort das wirksamste Werkzeug des Unterrichtes ist; d) daß tatsächlich der erste Mensch nicht allmählich und durch seine bloß natürlichen Vermögen, sondern unmittelbar von Gott belehrt durch dessen Offenbarung mit der übernatürlichen Erkenntnis zugleich auch in den Besitz der natürlichen Wahrheiten gelangte.

§ 55. Die Lehre Lamennais'.

I. Die Lehre Lamennais' ist nur die folgerichtige Durchführung der Grundsätze des Traditionalismus; sie fällt deswegen mit diesem.

Den Irrtümern des Rationalismus gegenüber suchte Lamennais († 1854) das Recht des Glaubens zu wahren; aber in verkehrter Weise. Indem er der individuellen Vernunft jede Gewißheit absprach, wähnte er, diese im Glauben allein finden zu können (Essai sur l'indifférence en matière de religion [1823 vollendet], bes. t. II: Défense de l'essai). Gerbet, Essai sur la certitude, 1830. Der Grundgedanke war bereits ausgesprochen durch de Bonald (Recherches philosophiques, 2 Bde, Paris 1818): La vérité première ne peut se trouver dans l'individualité morale ou physique de l'homme; il faut donc la chercher dans l'homme social, c'est-à-dire dans la société. Die Voraussetzungen des Traditionalismus bezüglich der Notwendigkeit der Sprache teilt auch er. Ist aber die Überlieferung der Menschheit einziges Kriterium der Wahrheit, dann war nur ein Schritt zur Anerkennung der Autorität des Geschlechtes als Verkörperung der absoluten Vernunft. So kam schließlich Lamennais, aber vom entgegengesetzten Stand-

punkte wie Hegel, zu seinem letzten Satze: Die Vernunft des Geschlechtes ist die göttliche Vernunft; und wie der einzelne keine Wahrheit besitzt für sich, so hat er auch kein Recht für sich. Lamennais endete im Pantheismus und Sozialismus; der Staat ist die Erscheinung der absoluten Vernunft und die Quelle alles Rechtes.

II. Zur näheren Begründung für die Ablehnung dieser Lehre dienen folgende Erwägungen: Auch die individuelle Vernunft ist Prinzip einer gewissen Erkenntnis; denn

a) Es ist ja eben diese individuelle Vernunft, welche den wahren Ausspruch der allgemeinen Vernunft (sensus naturae communis nach Lamennais) mit Gewißheit zu erkennen und von einem nur scheinbaren Ausspruche derselben zu unterscheiden hat. b) Dieser sensus naturae communis, weil selbst der Prüfung bedürftig, kann nicht ausschließliches Erkenntnisprinzip sein. c) Die christliche Offenbarung geht gerade den umgekehrten Weg: sie wendet sich durch den einzelnen an die Gesamtheit, nicht von der Gesamtheit zu dem einzelnen. Ziel der Offenbarungswahrheit ist ihre Verbreitung über alle (finaliter), Träger derselben sind jedoch nicht alle (formaliter). d) Wohl ist für die individuelle (und jede endliche) Vernunft der Irrtum möglich; hieraus folgt jedoch für sie nicht die Unmöglichkeit, die Wahrheit überhaupt zu erkennen; e) der Inhalt des sensus naturae communis ist nicht wahr, weil dieser ihn ausspricht, sondern dieser spricht ihn aus, weil er wahr ist und allen von selbst einleuchtet; f) ist die einzelne Vernunft nicht Erkenntnisprinzip der Wahrheit, dann ist es auch nicht die Vernunft der Menschheit.

1. Lamennais nennt die Übereinstimmung aller Völker sens commun, was aber völlig verschieden von dem sensus communis der Scholastik ist, dem körperlichen Zentralorgan der Sinneswahrnehmung, potentia perceptiva et discretiva sensibilium ac sensationum exteriorum (Goudin, Philosophia iuxta D. Thomae dogmata t. III, pars 4 physica, q. 3, a. 5, ed. Lugduni 1671, 581). Jene ist allerdings ein Kriterium der Wahrheit, aber weder das einzige noch das höchste. Sie bestätigt, was unsere Vernunft bereits als wahr erkannt hat, durch das Zeugnis der Geschichte, besonders in Fragen religiös-sittlicher Natur. Darum haben weder Aristoteles noch Thomas sie verschmäht als untergeordnetes Erkenntnismoment, das aber der Prüfung bedarf. Aristot., Topica 1, 1: *Διαλεκτικὸς συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος . . . ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις.* Thom., C. Gent. 2, 34: Quod ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum, falsa enim opinio infirmitas quaedam intellectus est. Defectus autem per accidens sunt; quod

autem per accidens est, non potest esse semper et in omnibus. Eine blinde, instinktive Hingabe an diesen sens commun, der sich der Gründe, warum er glaubt und gerade diesem glaubt, nicht bewußt ist, widerspricht in sich (Lamennais, Pensées diverses 488: sans exiger qu'elle montre ses titres; car il [l'homme] n'est pas même en état de les vérifier).

2. Gerade die Übereinstimmung der Heidenwelt schildert der Apostel (Rom 1, 19) als irrig, und nur das Nachdenken über die Schöpfung konnte den einzelnen vor der Abgötterei bewahren. Ebenso sind es einzelne, Personen, Nationen und Körperschaften (Abraham, Moses, Israel, Christus und die Apostel, das Lehramt der katholischen Kirche), welche Gott ausrüstete mit der übernatürlichen Wahrheit, um dem Strome des Verderbens, der allerdings durch des Menschen eigene Schuld hereingebrochen war, entgegenzutreten.

3. Thomas spricht der individuellen Vernunft eine gewisse Unfehlbarkeit zu in Bezug auf das, was aus den ersten Prinzipien mit Gewißheit gefolgert werde (S. th. 1, q. 85, a. 6; Quaest. disp. XI: De veritate q. 1, a. 12). So ist zwar absolut nur Gott unfehlbar, relativ und bedingt auch der Mensch: daß hieraus nichts gegen die moralische Notwendigkeit der Offenbarung folgt, beweist Thomas (C. Gent. 1, 3 4; vgl. S. th. 1, q. 1, a. 1).

4. Erst in seinem letzten, dem pantheistischen Stadium, hat Lamennais volle Konsequenz gezeigt. Nur dann ist uns der sens commun alleinig unfehlbare Autorität, wenn er die Aussprache der absoluten Vernunft selbst ist. Hiermit hat der Irrtum seinen Abschluß und zugleich seine Widerlegung gefunden.

III. Bezüglich seiner wie der übrigen falschen pseudosupernaturalistischen Anschauungen ist jedoch zu bemerken, daß sie von gewissen Wahrheitsmomenten ausgegangen sind, die sie nur einseitig ausgebildet und in falscher Folgerung weitergeführt haben. Wahr ist nämlich:

a) Daß tatsächlich nach der Ordnung der göttlichen Vorsehung der Mensch nicht bloß durch die Lehren der natürlichen Theologie und Ethik, sondern unmittelbar von Gott in übernatürlicher Weise die Wahrheiten der Religion und die sittliche Regel empfing. b) Daß auch die Philosophie anfänglich aus dem Schoße der religiösen Überlieferung sich entwickelte und selbst bei den Griechen noch auf sie Bezug nahm. c) Daß, obgleich an sich eine Erkenntnis der religiös-sittlichen Grundwahrheiten für den Menschen auch in seinem gegenwärtigen Zustande möglich ist, diese Möglichkeit dennoch für die überwiegende Mehrheit unseres Geschlechtes nie in Wirklichkeit übergeht, demnach eine positive göttliche Offenbarung moralisch notwendig ist. d) Daß, wenngleich wir mit vollem Recht von einer philosophia perennis reden dürfen, wir doch eben nur durch die Offenbarung in den Stand gesetzt sind, dieselbe aus den vielen Irrtümern, welche zugleich mit ihr ausgesprochen wurden, auszuscheiden.

1. Die Äußerungen Platos über die alten Überlieferungen in Kratylus, ed. Steph. p. 438; Timaeus, ebd. 22 48; Philebos, ebd. 16. Aristot., Metaphys. 12. Vgl. Pausanias, Periegesis 8, 2. Cicero, De legibus 2, 16; De natura deorum 3, 2; Tusculan. 1, 12.

2. Von dieser philosophia perennis sagt Augustinus (C. Academicos 3, 19, 42): Quod autem ad eruditionem doctrinamque attinet et mores, quibus consulitur animae, quia non defuerunt acutissimi et solertissimi viri, qui docerent disputationibus suis Aristotelem et Platonem ita sibi concinere, ut imperitis minusque attentis dissentire videantur; multis quidem saeculis multisque contentionibus, sed tamen eliquata est, ut opinor, verissimae philosophiae disciplina. „Unter Philosophie", hörten wir bereits Klemens von Alexandria (Strom. 1, 7) sprechen, „verstehen wir nicht die stoische noch platonische, weder die des Aristoteles noch jene des Epikur; aber was immer an Wahrheit ihre Systeme enthalten, was immer sie Gerechtes und Gottesfürchtiges gelehrt, dies alles bezeichnen wir als wahre Philosophie." Catechismus Rom. Pars I, c. 2, q. 6, n. 4: Magna et praeclara sunt, quae de Dei natura . . . ex rerum effectarum investigatione philosophi cognoverunt. Denselben Gedanken spricht Laktantius aus; aber er setzt bei (Instit. div. 7, 7): Niemand könne es unternehmen, diese in den verschiedenen Systemen zerstreuten Wahrheiten zu sammeln, wenn er nicht selbst gut über die Wahrheit unterrichtet ist, und dies kann er nicht sein, wenn er sie nicht von Gott selbst gelernt hat.

Dritter Abschnitt.

Von der übernatürlichen Erkenntnis — Glaube.

Unter den älteren Theologen Ioan. de Lugo, Disputationes scholasticae et morales de virtute fidei divinae, Paris. 1868. Suarez, De triplici virtute theologica, fide, spe et caritate, Venet. 1742. Tanner, Theologiae schol. t. III: De virtutibus theol. Kilber, Theologia Wirceburg. t. IV: De virtutibus theologicis. Unter den Neueren Perrone, Praelectiones theolog. de virtutibus fidei, spei et caritatis, Ratisbonae 1865. Schrader, Theses Theologicae: De fide, utrum imperari ea possit, Vindob. 1868. v. Schäzler, Neue Untersuchungen über das Wesen des christlichen Glaubens, Mainz 1867. Stentrup, De fide, Oeniponte 1890. Liese, Der heilsnotwendige Glaube. Sein Begriff und Inhalt, Freiburg i. Br. 1902. Th. Granderath, Constitutiones dogmaticae ss. oecumenici Concilii Vaticani . . . explicatae et illustratae, Friburgi Brisg. 1892. A. Schmid, Untersuchung über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens, München 1879. Lodiel, Nos raisons de croire, étude hist. et crit. sur les motifs de crédibilité, que présente l'Église cath., Paris 1896.

Wie die Kirche lehrt (Conc. Vatic. Sess. III, Constit. dogm. de fide cath. cap. 4; vgl. oben S. 758), gibt es eine zweifache Ordnung der Erkenntnis, nicht bloß dem Prinzip, sondern auch dem Gegenstande nach unterschieden: dem Prinzip nach, denn in der einen erkennen wir durch die Kraft unserer natürlichen Vernunft, in der andern durch den göttlichen Glauben; dem Gegenstande nach, weil uns außer den Wahrheiten, welche die natürliche Vernunft erfassen kann, Geheimnisse zu glauben vorgelegt werden, die in Gott verborgen sind und nicht anders als durch göttliche Offenbarung von uns erkannt werden können. Gegenstand dieses Abschnittes ist demnach die Lehre vom Glauben in drei Abhandlungen:

Erste Abhandlung: Der Gegenstand des Glaubens.

Zweite Abhandlung: Das Motiv des Glaubens.

Dritte Abhandlung: Genesis und Eigenschaften des Glaubens.

Erste Abhandlung.

Der Gegenstand des Glaubens.

Der Gegenstand des Glaubens muß bestimmt werden nach Maßgabe des Begriffes vom Glauben. Daher ist nun zunächst auf diesen Begriff zurückzugehen und eine Betrachtung seiner einzelnen Elemente anzustellen.

§ 56. Der Glaube und dessen Gegenstand überhaupt.

I. Glaube im allgemeinen (vgl. oben S. 757) ist jener Akt des Intellekts, durch welchen dieser einem Satze mit Gewißheit zustimmt, nicht aus eigener Einsicht in die Wahrheit desselben, sondern wegen der Autorität dessen, der ihn als wahr bezeugt.

1. Um über Wahrheit oder Falschheit eines Satzes zu urteilen, müssen wir die Konvenienz oder Diskrepanz des Subjekts mit dem Prädikate kennen. Dies geschieht entweder durch Erkenntnis der Idee des Subjekts und Prädikats, welche unmittelbar oder mittelbar diese Konvenienz oder Diskrepanz erscheinen läßt (wie z. B.: Das Ganze ist größer als sein Teil, Petrus ist sterblich), oder, wenn die eine oder andere nicht hinreichend deutlich von uns erkannt ist, durch das Zeugnis anderer, welchen diese Konvenienz oder Diskrepanz evident gewiß ist. Jene Erkenntnis begründet ein Wissen, d. i. eine Gewißheit aus innerer Einsicht; wir wissen nicht bloß, daß der Satz wahr ist, sondern wir erkennen auch den inneren Grund, warum er wahr ist. Diese Erkenntnis begründet ein Glauben, d. i. eine Gewißheit aus äußeren Gründen; wir sind gewiß, daß es so ist, aber erkennen nicht, warum es so ist.

2. August., De utilitate credendi c. 11 (25): Quod scimus, debemus rationi, quod credimus, auctoritati. Derselbe betont die Notwendigkeit, Wissen und Glauben auseinanderzuhalten (Retract. 1, 14, 3): Proprie quippe cum loquimur, id solum scire dicimur, quod mentis firma adhaesione comprehendimus. Cum vero loquimur verbis consuetudini aptioribus . . . non dubitamus dicere scire nos, et quod percipimus nostris corporis sensibus et quod fide dignis credimus testibus, dum tamen inter haec et illud quid distet intelligamus.

3. Zeuge ist der, welcher das, was er erkannt hat, einem andern kundgibt — Augen-, Ohrenzeuge; der Akt dieser Kundgabe ist das Zeugnis; das Ansehen dessen, der uns zur Zustimmung bewegt, begründet die Autorität des Zeugnisses.

II. Die Gewißheit der Glaubenszustimmung ruht auf der gewissen Erkenntnis der Glaubwürdigkeit des Zeugen, seiner Wissenschaft, durch welche er die Wahrheit erkennt, und seiner Wahrhaftigkeit, gemäß welcher er sie bekennt. Daher kann der Gegenstand des Glaubens selbst dunkel, die Gewißheit der Glaubwürdigkeit des Zeugen dagegen evident sein.

Caietan., In S. th. s. Thomae 2, 2, q. 1, a. 4, § 2: Est differentia inter videre, aliquid esse scibile, et videre, aliquid esse credibile.

Scibile namque est aliquid ex se, credibile autem ex testimonio, ac per hoc, si constat aliquid esse scibile, constat illud esse verum. Si autem constat aliquid esse credibile, non constat propterea esse verum, sed testimonia esse talia, ut illud sit credibile, ut cotidiana experientia in iudicum sententiis per testes et propriam confessionem manifestat. Ex hoc namque, quod digni fide testes aliquid asserunt et reus sponte confitetur, non habetur certa evidentia, quod ita sit; habetur tametsi evidentia, quod ita esse est credibile et iudicabile absque alterius partis formidine. Hiermit ist der in neuerer Zeit ausgesprochene Satz widerlegt, daß das auf der Zeugenaussage beruhende Fürwahrhalten des Richters oder Geschichtschreibers im strengen und vollen Sinne kein Glauben sei. Vgl. Kleutgen, Beilagen zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit, 3. Heft, Münster 1875, 58 ff. Vgl. Suarez, De tripl. virtute theol. 1, de fide disp. 3, sect. 8 u. 9. Ebd. disp. 1, sect. 1, n. 11: In communi usu vox fidei contracta est ad significandam cognitionem obscuram et fundatam in testimonio dicentis. Ioan. a S. Thoma, Cursus theol. in Summam theol. D. Thomae 2, 2, q. 1, p. 2: Fides accipitur pro assensu intellectus, quo quis credit quod non videt, innitendo auctoritati dicentis. Et sic fides accepta dividitur in humanam et divinam. Vgl. Suarez, De fide disp. 1, sect. 1, n. 11.

III. Die evidente Glaubwürdigkeit des Zeugen begründet in dem, der den Akt des Glaubens setzt, eine moralische Gewißheit, die in letzter Analyse auf ein metaphysisches Gesetz zurückgeführt werden muß.

Wir sprechen von moralischer Gewißheit im eigentlichen, nicht im weiteren Sinne. Der Mensch hat den angebornen, unveräußerlichen Drang nach Wahrheit; Täuschung und Lüge bleiben daher immer nur Ausnahmen, und eine sorgfältige Prüfung wird in sehr vielen Fällen die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses derart zur Evidenz erheben, daß sie die Gewißheit eines metaphysischen Prinzips (Kausalitätsgesetz) erreicht. Sein, Wahrsein und Gutsein sind materiell eins. Daher begründet die sichere Erkenntnis von der Güte einer Sache das Vertrauen in die Wahrheit derselben, die sichere Erkenntnis von der sittlichen Güte eines Zeugen (von entsprechender intellektueller Beschaffenheit — logischer Güte) das Vertrauen in die Wahrheit des von ihm Bezeugten; vgl. S. Weber, Christl. Apologetik 2 140 146.

Dmowski, Institutiones philosoph. I, Romae 1840, 90: Patet certitudinem moralem, quae ex auctoritate humana acquiritur, quandoque aequiparari metaphysicae; quando nempe circumstantiae ostendunt non posse supponi mendacium, quin supponatur violatio legum moralium sine ulla ratione seu motivo. Idem enim foret, ac si admitteretur effectus absque causa, quod metaphysice repugnat. Vgl. Perrone, Praelect. theol., de locis theol. pars III, sect. 1, c. 1, n. 7 ff. Schrader a. a. O. 38: Ordo ethicus non patitur, ut absque causa aliquis censeatur stultus ac mendax et citra rationem loquenti detrahantur scientia et fidelitas. Vgl. Liberatore, Institutiones philos. t. I: Logica, Romae 1860, 108: Nisi effectum sine causa progigni posse putemus, mendacium tunc excludi penitus fatendum est. Prop. damn. Benti: Quod homo non debet esse contentus auctoritate ad habendam certitudinem alicuius quaestionis. Item, quod ad hoc, quod homo habeat certitudinem conclusionis, oportet quod sit fundatus super principia per se nota (Denz.[9] n. 394 f).

IV. Darum ist die Gewißheit, welche der Glaube verleiht, von jeder andern Gewißheit verschieden in Hinsicht auf ihren Grund, nicht aber in Hinsicht auf ihr Wesen.

Thom., S. th. 1, 2, q. 67, a. 3: Ex parte subiecti differunt secundum perfectum et imperfectum opinio, fides et scientia. Nam de ratione opinionis est, quod accipiatur unum cum formidine alterius oppositi; unde non habet firmam adhaesionem. De ratione vero scientiae est, quod habeat firmam adhaesionem cum visione intellectiva; habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet; excedit enim opinionem in hoc, quod habet firmam inhaesionem, deficit vero a scientia in eo, quo non habet visionem. Unrichtig daher Kant (Kritik der reinen Vernunft: WW. III, Berlin 1904, 533): Meinen ist ein mit Bewußtsein sowohl subjektiv als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten. Ist das letztere nur subjektiv zureichend und wird zugleich für objektiv unzureichend gehalten, so heißt es Glauben. Endlich heißt das sowohl subjektiv als objektiv zureichende Fürwahrhalten das Wissen. Vgl. Bernard., Tractatus (Ep. 190 ad Innoc. II.) contra quaedam capitula errorum Abaelardi: In primo limine theologiae vel potius stultilogiae suae definit fidem aestimationem. Auch Strauß (Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtl. Entwicklung und in ihrem Kampfe mit der modernen Wissenschaft I, § 14, Tübingen 1840, 164) erkennt in den evidenten historischen Tatsachen nur „hohe Wahrscheinlichkeit, niemals absolute Gewißheit". Über den Unterschied zwischen Wissen, Glauben, Meinen vgl. Bernard., De consideratione l. 5, 3: Intellectus rationi innititur, fides auctoritati, opinio sola similitudine se tuetur. Habent illa duo certam veritatem, sed fides clausam et involutam, intelligentia nudam et manifestam.

V. Gegenstand des Glaubens ist also dasjenige, was ein Geist, sei es überhaupt, sei es unter besondern Umständen, durch eigene Erkenntnis nicht oder nicht völlig erfassen kann, bezüglich dessen er aber durch Mitteilung anderer eine sichere Überzeugung gewinnen kann, daß es ist und daß es mit einer bestimmten Beschaffenheit ist. Dabei bildet den Gegenstand des menschlichen Glaubens entweder eine Wahrheit der Vernunfterkenntnis oder eine Tatsache der Erfahrung. Bezüglich ersterer gilt:

a) Die menschliche Autorität hat als solche nicht die Bedeutung einer Erkenntnisquelle, sondern nur die eigene Einsicht.

Thom., S. th. 1, q. 1, a. 8 ad 2: Locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana, (est) infirmissimus. August., De ordine 2, 9 (26): Ad discendum dupliciter ducimur, auctoritate ac ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est. Aliud enim est, quod in agendo anteponitur, aliud, quod in appetendo aestimatur. Itaque

quamquam bonorum auctoritas imperitae multitudini videatur esse salubrior, ratio vero aptior eruditis. Daher das Axiom: Tantum valet, quantum probat.

b) Hiermit ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß die Autorität der Meisten und Besten unter den erforderlichen Bedingungen ein wenngleich sekundäres Erkenntnismoment auch für die Wahrheiten der Vernunfterkenntnis bildet.

Namentlich gilt dies von den Grundfragen des metaphysischen und ethischen Gebietes; denn es erscheint dann in diesem gemeinsamen Ausspruche der Ausspruch der vernünftigen Menschennatur selbst (Aristot., Topica 1, 1 2). Thom., C. Gent. 2, 34: Quod ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum. Falsa enim opinio infirmitas quaedam intellectus est, sicut et falsum iudicium de sensibili proprio ex infirmitate sensus accidit. Defectus autem per accidens sunt et praeter naturae intentionem. Quod autem est per accidens, non potest esse semper et in omnibus. Sicut de saporibus, quod ab omni gustu datur, non potest esse falsum, ita iudicium, quod ab omnibus de veritate datur, non potest esse erroneum. Über das Ansehen der sententia communis theologorum vgl. oben S. 684. Hier kommt eben ein übernatürliches Moment in Betracht (Thom., Quaest. disp. De potentia q. 10, a. 4 ad 14).

c) Auf einer weniger entwickelten Bildungsstufe, gleichviel ob der einzelne auf ihr stehenbleibt oder weiterschreitet, bildet die Autorität ein Erkenntnismittel, das teils die eigene Forschung einleitet, teils bei Unmöglichkeit eigener Forschung ihm die Resultate der Wissenschaft vermittelt.

Thom., Super Boëthii de Trinit. lectio 1, q. 1, a. 1: Quod aliquid non sit apparens humano intellectui, potest contingere ex duobus, scl. ex defectu ipsarum rerum cognoscibilium et ex defectu intellectus nostri. August. a. a. O.; vgl. De utilitate credendi c. 10 (23) f; Confess. 6, 5.

VI. Bezüglich der Tatsachen der Erfahrung ist die Autorität in den meisten Fällen die einzige Erkenntnisquelle.

Die Erfahrungswissenschaften und unser gesamtes Rechtsleben ruhen auf dem Zeugnis als dem einzigen Erkenntnismittel. Dieses bildet die notwendige Ergänzung unseres Wissens. August., De fide c. 2 (4): Si auferatur haec fides de rebus humanis, quis non attendat, quanta rerum perturbatio, quam horrenda confusio subsequeretur? De utilitate cred. c. 12 (26): Multa possunt afferri, quibus ostendatur, nihil omnino humanae societatis incolume manere, si nihil credere statuerimus, quod non possimus tenere perceptum. Vgl. Euseb., Praeparatio evang. 1, 5.

VII. Damit das Zeugnis eine vollgültige Erkenntnisquelle sei, muß eine vorhergehende Prüfung der bezeugten Tatsache sowohl wie

des Zeugen die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses zur Evidenz erheben. Die Prüfung der Tatsache vollzieht sich nach folgenden Richtungen, welche ihre Bezeugbarkeit dartun:

a) sie muß möglich sein; b) sie muß sinnlich wahrnehmbar sein; c) sie muß von einer gewissen Bedeutung sein, so daß sie die Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt.

Die Glaubwürdigkeit der Zeugenaussage erhellt besonders dann,

a) wenn mehrere wenigstens im wesentlichen dasselbe übereinstimmende Zeugnis geben oder auch nur ein durch Intelligenz und Charakter hervorragender Zeuge die Tatsache bezeugt; b) wenn das Zeugnis öffentlich und auch vor solchen abgelegt wird, denen das Gegenteil der bezeugten Tatsache erwünscht wäre, und denen daran gelegen ist, die Unwahrheit zu enthüllen; c) wenn die bezeugte Tatsache den Neigungen, Anschauungen und Interessen der Zeugen widerspricht.

VIII. Bilden Tatsachen der Vorzeit den Gegenstand unseres Glaubens, so werden diese uns bezeugt auf dem Wege der Tradition und Geschichte. Damit die Tradition glaubwürdig sei, wird erfordert

a) ihr Ursprung von Augen- und Ohrenzeugen; b) hinreichende Anzahl von Zeugen der Tradition; c) Gleichmäßigkeit ihres Zeugnisses zu jeder Zeit.

IX. Die Geschichte enthält das in schriftlichen oder monumentalen Urkunden niedergelegte Zeugnis der Zeugen sowie der auf diesem fußenden Tradition. Bedingung der Geschichtschreibung ist deswegen die Kritik.

Ohne die Kritik hat die Geschichte keine Basis. Sie erstreckt sich ebenfalls, wie die Untersuchung der Glaubwürdigkeit des Zeugnisses überhaupt, auf die Prüfung der Tatsachen wie der Zeugnisse. An sich oder nach Zeit-, Orts- und Personenverhältnissen unmögliche Tatsachen verwirft sie; bezüglich des Zeugnisses unterscheidet sie echte, zweifelhafte und unterschobene Schriften; innere und äußere Gründe sind hier entscheidend, doch sind die inneren allein nicht immer hinreichend für ein endgültiges Urteil. Kritische Hilfsmittel sind die ältesten Handschriften, Zitate bei andern Autoren, Zeugnisse der Zeitgenossen usf. Vgl. Hergenröther-Kirsch, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte I⁴, Freiburg i. Br. 1902, 7 ff.

X. Das Zeugnis verliert keineswegs seine Bedeutung in dem Maße, als die bezeugte Tatsache der Zeit nach uns fernsteht, da die zeitliche und räumliche Entfernung an sich die Natur und Kraft des Zeugnisses nicht zu verringern vermag.

Gegen Locke (Essay concerning Human Understanding, Lond. 1690, book IV, ch. 16, sect. 10), Laplace (Théorie analytique des probabilités, Par. 1812).

XI. Ist der Zeuge, welcher uns die Wahrheit eines Satzes oder einer Tatsache verbürgt, eine menschliche Autorität, so ist auch der Gegenstand, den er uns verbürgt, der Sphäre der menschlichen Erkenntnis angehörig, der Glaube selbst daher ein menschlicher (fides humana). Göttlich dagegen ist der Glaube, der auf dem Zeugnis Gottes selbst ruht und über Wahrheiten der göttlichen Offenbarung sich verbreitet (fides divina).

§ 57. Der göttliche Glaube und sein Gegenstand.

Bainvel, La Foi et l'acte de foi², Paris 1908. Nienhaus, De actu fidei div., Monast. 1891.

I. Der göttliche Glaube ist eine übernatürliche Tugend, durch welche wir, von der Gnade Gottes bewegt, seine Offenbarung für wahr halten, nicht wegen ihrer inneren, durch das Licht der natürlichen Vernunft erkannten Wahrheit, sondern wegen der Autorität des offenbarenden Gottes, der nicht getäuscht werden noch täuschen kann.

1. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. dogm. de fide cath. cap. 3: Fidem quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest (Denz. n. 1789). Vgl. Hebr 11, 1: Est autem fides sperandarum substantia rerum *(ἐλπιζομένων ὑπόστασις)*, argumentum non apparentium *(πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων)*. Hieraus erhellt der Glaubensakt als Akt des Intellekts. Ebd. 11, 3: Fide intelligimus aptata esse saecula verbo Dei. 6. Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit. Der Glaube ist eine theologische und übernatürliche Tugend, setzt demnach die Gnade als sein inneres wirkendes Prinzip und die freie Meinung voraus; ebendadurch unterscheidet er sich vom Glauben der Dämonen (Iac 2, 19), der weder ein freier noch übernatürlicher ist, da diese durch die Evidenz der Offenbarung, die sie in klarer Weise erkennen, zum Glauben genötigt sind (fide coacta, non voluntaria, naturali, non infusa); vgl. Suarez, De fide disp. 6, sect. 9. Theologische Tugend ist der Glaube, weil er, als bleibender Habitus der Seele eingegossen, Gott selbst zu seinem Objekt hat (obiectum formale quod). Als göttlicher unterscheidet sich der Glaube vom menschlichen, der auf Menschenwort ruht; als übernatürlicher vom natürlichen, wie bei den Dämonen; als christlicher von jenem des Alten Bundes; als katholischer erkennt er in der Kirche seine regula proxima.

Der Apostel nennt den Glauben *ὑπόστασις*, substantia: quia sicut substantia est fundamentum omnium aliorum entium, ita fides est fundamentum totius aedificii spiritualis. Thom., In III Sent. dist. 23, q. 2, a. 1: quia prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei. S. th. 2, 2, q. 4, a. 1. 1 Io 5, 13. Der Glaube ist *ἔλεγχος*, oder, wie Augustinus erklärt (Enchiridion ad Laur. s. de fide, spe et caritate c. 8), convictio rerum, quae non videntur. Ioan. Chrysost. i. h. l. hom. 22, 1: *ἐκ μὴ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γέγονε· τοῦτο γὰρ ἡ πίστις.* August., Sermo 27, 1: [Domus Dei] credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo perficitur.

2. Das Wort *πίστις* wird in der Schrift in verschiedenem Sinne gebraucht: a) für Überzeugung (Rom 14, 23: Quod non est ex fide, peccatum est; vgl. zu d. St. die Kommentare von Adalb. Maier und Al. Schäfer); b) für Vertrauen (Iac 1, 6: Postulet autem in fide); c) für Wahrhaftigkeit (Ir 7, 28: Periit fides . . . de ore eorum); d) für den Gegenstand des Glaubens (Apc 2, 13: Non negasti fidem meam). Hebr 11, 1 will keine eigentliche Definition geben, da die göttliche Autorität als Glaubensgrund nicht betont, sondern nur die Gewißheit der Zustimmung hervorgehoben wird. Die Bezeichnung des Glaubens als Akt des Intellekts und sein Unterschied von Hoffnung und Liebe 1 Cor 13, 13; vgl. 2 Cor 5, 7. Er ist deswegen Gehorsam gegen Gott auf Grund seiner Offenbarung (Rom 1, 5; 2, 8; 16, 26; 10, 16. 1 Cor 2, 5. 2 Cor 10, 5. Gal 5, 7. Io 1, 18; 3, 12; 5, 24 38; 10, 25); es wird die eigene Einsicht ausgeschlossen (2 Petr 1, 19. 1 Cor 13, 12 13. 2 Cor 5, 7. Io 20, 29).

3. Wie die Schrift, so bezeichnen auch die Väter den Glauben als einen Akt des Intellekts. Basil., De fide c. 1: *πίστις ἐστὶ συγκατάθεσις ἀδιάκριτος τῶν ἀκουσθέντων ἐν πληροφορίᾳ τῆς ἀληθείας τῶν κηρυχθέντων.* Ioan. Chrysost. hom. 36, 5 in Gen.: Der Glaube ist da, *ὅταν ἐκείνοις πιστεύωμεν τοῖς μὴ βλεπομένοις, πρὸς τὴν ἀξιοπιστίαν τοῦ ἐπαγγειλαμένου τὴν διάνοιαν τείναντες.* Joh. Damascenus (De fide 4, 11) unterscheidet zwischen fides und fiducia; jener findet statt, wenn *ἀκούοντες τῶν θείων γραφῶν πιστεύομεν τῇ διδασκαλίᾳ.* August., De utilitate cred. c. 11 (25): Quod intelligimus debemus rationi, quod credimus auctoritati. De ordine 2, 9 (26): Ad discendum necessario dupliciter ducimur: auctoritate atque ratione. Besonders heben die Väter das zweifache Moment im Glauben hervor, wenn sie sagen, die Gewißheit der Glaubenszustimmung beruhe nicht auf eigener Einsicht, sondern auf Autorität; so Tertull., De praescript. haeret. c. 8—11 7 14; dem Klemens von Alex. (Strom. 2, 2) ist sie eine Annahme, nicht *δι' ἀποδείξεως ὠχυρωμένη.* Vgl. Strom. 5, 11. Nach Ambrosius hört der Glaube auf, wenn er nur auf Vernunftgründen ruht; vgl. De obitu fratris Satyri l. 2 de fide resurrectionis, n. 89: Si ratione convincor, fidem abnuo. Der Gedanke des Apostels von der Torheit des Kreuzes und der Einfalt des Glaubens kehrt wieder bei Hilarius (De Trinitate 3, 26), Basilius (C. Eunomium 1, 14). Daher sagt Tertullian (De carne Christi c. 5) über die Unzulänglichkeit der Vernunft: Credibile est, quia ineptum est; . . . certum est, quia impossibile est. Gleich den neueren Apologeten berufen sie sich auf die Geheimnisse im natürlichen Leben, die wir dennoch annehmen, und auf die Notwendigkeit des Glaubens für das soziale Leben, wie Irenäus (Adv. haer. 2, 28, 2 3), Theophilus (Ad Autolyc. 1, 8), Arnobius (C. Gentes 2, 8), Origenes (C. Celsum 1, 10), Cyrill von Jerusalem (Catech. 5, 3), Augustinus (De utilitate cred. c. 12; De fide rerum, quae non videntur c. 1 2). Sie weisen hin auf Schrift und Tradition als Glaubensgrund, wie Tertull., De praescript. haeret. c. 14: Ad-

versus regulam nihil scire, omnia scire est ... fides in regula posita est. Ebenso Irenäus (a. a. O. 2, 28), Klemens von Alex. (Strom. 1, 20; 2, 2; 7, 11). Ihr Grundsatz war: Credo ut intelligam, nach Is 7, 9. So Clem. Alex., Strom. 7, 10: ἡ γνῶσις ... ἐποικοδομουμένη τῇ πίστει· πιστεῦσαι θεμέλιος γνώσεως. Cyrill. Alex., Comment. in c. 6 Ioan. V. 70 (Migne, P. gr. 73, 628): μετὰ τὴν πίστιν ἡ γνῶσις, καὶ οὐ πρὸ τῆς πίστεως ... ἀρχὴ γὰρ συνέσεως ἡ πίστις. Theodoret., Graecarum affectionum curatio sermo 1 de fide (Migne, P. gr. 83, 816): ἡγεῖται μέντοι τῆς γνώσεως ἡ πίστις. Ambros., De Abraham 1, 3: Rationem praeveniat fides. Augustins (Ep. 120 ad Consent. 1, 3) Grundsatz ist: Nisi credideritis, non intelligetis (Is 7, 9 f); Fides praecedat rationem (Ep. 120, 3); Crede, ut intelligas (ebd. 2 3); vgl. De libero arbitrio 1, 2; Ideo non intelligunt, quia non credunt (tract. 27, 7 in Ioan.); Intelligere vis, crede (tract. 29, 6); Praecedit fides, sequitur intellectus (Sermo 118, 1). Durch Anselm (Proslogium c. 1; Cur Deus homo 1, 2) wurde dieses Prinzip in die Schulen des Mittelalters eingeführt.

II. Der theologische Glaube ist ein habitualer oder aktualer, bloß göttlicher oder zugleich katholischer, innerer oder äußerer, ausdrücklicher (explicita) oder nicht ausdrücklicher (implicita), mit der Liebe verbundener (viva, formata) oder ohne diese (mortua, informis).

Der Glaube wird nicht durch jede schwere Sünde verloren (Conc. Trident. Sess. IV, can. 28). Iac 2, 17: Fides, si non habeat opera, mortua est in semet ipsa. 1 Cor 13, 1 ff: Si linguis hominum loquar et angelorum, caritatem autem non habeam, ... et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum ... nihil mihi prodest. August., De Trinitate 15, 18 (32): Fides esse potest (sine caritate), sed non prodesse. Vgl. Sermo 90, n. 8; Ep. 120 ad Consent. n. 8; De Trinitate 8, 9 (13). Den Grund erkennt Suarez (De fide disp. 7, sect. 3 4) darin, daß nicht jede Sünde, sondern nur die Häresie dem Glauben geradezu widerstrebt; auch hängt er nicht notwendig von der habituellen Gnade als deren Wirkung ab, sondern ist vielmehr ihre Voraussetzung. Vgl. Thom., S. th. 2, 2, q. 6, a. 2. Nach Thomas (ebd. q. 4, a. 5) bestimmt der Habitus des Glaubens den Intellekt in Bezug auf den zu glaubenden Gegenstand; jener der Liebe dagegen ordnet den Willen dem Endziele zu und gibt dadurch dem Glauben seine Form. So besteht der Glaube als solcher ohne die rechtfertigende Gnade und kann daher auch nach Verlust derselben fortbestehen. Auch als informis ist der Glaube donum Dei, nondum quidem inhabitantis, sed disponentis. Thom. a. a. O. q. 6, a. 2. Lugo, De virtute fidei divinae disp. 16, sect. 3, n. 35—60.

III. Unter den falschen Auffassungen vom Wesen des Glaubens sind besonders hervorzuheben:

a) jene, welche jede Überzeugung als Glauben bezeichnet; b) jene, welche Glauben als das Fürwahrhalten dessen bezeichnet, was außer dem Gebiet der Erfahrung liegt; c) jene, welche Glauben als ein durchaus unmittelbares Fürwahrhalten (Gefühl, Vernunftglaube) bezeichnet; d) die Anschauung des älteren Protestantismus.

1. Vgl. Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis II, Würzburg 1857, 431 ff. Kleutgen, Theologie der Vorzeit IV², Münster 1873, 222 ff; Beilagen

Heft 3, ebd. 1875. Zu a) gehören Saadia Gaon (Emunot Wedeot, ed. Fürst 1845, 17), Maimonides (Moreh Nebochim, ed. Buxtorff I 33), Locke (Essay book IV, ch. 18), Toland (Christianity not mysterious, London 1696, sect. III, ch. 4), Semler (Abhandlung von der freien Untersuchung des Kanons I, Halle 1771, 39), Hermes (Philosophische Einleitung in die christkatholische Theologie², Münster 1831, § 44). Wenngleich im gemeinen Leben häufig, wie auch bei den griechischen Philosophen und selbst zuweilen bei kirchlichen Schriftstellern, Glaube für jede feste Zustimmung gebraucht wird (August., Retract. 1, 14; In Ioan. tract. 79, 1), so bildete sich doch der kirchliche und theologische Sprachgebrauch bald in unserem Sinne aus, was selbst in der deutschen Sprache (Geloben) seinen Ausdruck fand. Zu b) gehören Stäudlin, Ammon (Summa theologiae christ.⁴, Lipsiae 1830, § 32), Bretschneider (Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe usw., Leipzig 1805, 7), welche den historischen Glauben diesem allgemeinen Begriffe unterordnen. Günther unterscheidet zwischen Schauen, Glauben, Wissen; jenes beschränkt sich auf die Erscheinungen, das zweite erfaßt den Seinsgrund aus seinen Erscheinungen, das dritte erklärt diese aus jenem (Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums, I: Kreationstheorie, Wien 1828, 454), d. h. auch das Wissen a posteriori ist ihm Glauben. Zu c) gehören jene, welche den Glauben als ein auf dem Gefühl ruhendes Fürwahrhalten erklären, so besonders Jacobi (Briefe über Spinoza an Mendelssohn: WW. IV) und Schleiermacher, vor ihnen Tiedge, Mendelssohn, Lessing, Herder. Während sie jedoch diesem Gefühle objektive Bedeutung vindizieren, verweisen andere es ausschließlich in die Sphäre der Subjektivität, wo dann jeder recht und unrecht hat, als Ausdruck des religiösen Bedürfnisses, Ergänzung unseres Wissens in dem Gebiete des Übersinnlichen und Befriedigung des Dranges nach dem Idealen. So Strauß (Die christl. Glaubenslehre I, § 20 282), Fr. Alb. Lange (Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart², Iserlohn 1873—1875, Schluß), Renan (Études d'histoire religieuse, Paris 1857, préf.), Feuerbach (Das Wesen der Religion², Leipz. 1849). Hegel hatte noch den Dualismus zwischen Glauben und absoluter Wissenschaft, jenen als Stufe der Vorstellung, diese als Stufe des Begriffes, bestehen lassen, der jedoch für die „Linke" seiner Schule jede Berechtigung verlor. Nach Ulrici (Glauben und Wissen, Spekulation und exakte Wissenschaft, Leipzig 1858) unterscheiden sich Glauben und Wissen dadurch, daß dort von Erkenntnissen die Rede ist, auf welche die subjektive Disposition ihren Einfluß äußert, was hier nicht der Fall sei. Unter Vernunftglauben im Gegensatz zum Offenbarungsglauben verstehen einige Neuere (Kuhn, Einleitung in die kathol. Dogmatik I², Tübingen 1859, 605 ff) die unwillkürliche Überzeugung des Menschen von den höchsten religiösen und sittlichen Grundwahrheiten, wovon die Philosophie auszugehen habe und wofür ein eigentlicher Beweis nicht gegeben werden könne. Über die theosophischen und pseudomystischen Bestimmungen des Glaubens vgl. Denzinger a. a. O. 456 ff. Über den Mißbrauch des Wortes „Gefühl" vgl. Pesch, Die großen Welträtsel II³, Freiburg i. Br. 1907, 522.

2. Näher haben wir die Definition des Glaubens von seiten des orthodoxen Protestantismus zu betrachten, welche, namentlich durch die mehr mystische Fassung Luthers: „Der Glaube hat Christum in sich, wie der Brautring den Edelstein", der Theosophie und Aftermystik und allem Subjektivismus ganz besonders zum Ausgangspunkte diente. Apologia Confessionis August. art. 4 (R. 68 69): Illa fides, quae iustificat, non est tantum notitia historiae, sed est assentire promissioni Dei, in qua gratis propter Christum offertur remissio peccatorum et iustificatio. . . . Est velle et accipere oblatam promissionem remissionis. . . . Haec fides specialis, qua credit unusquisque sibi remitti peccata propter Christum etc. Ebd. R. 68; vgl. Formula Concordiae P. II, 3 (R.) 689. Diese fiducia oder fides promissionum ist das Hauptmoment im Begriff des Glaubens; sie ist actus voluntatis und

ruht auf Hebr 11, 1. Io 1, 12. Rom 3, 30. Mt 15, 28. 1 Io 5, 4. Ihr gegenüber stehen die fides historica und fides miraculorum, die zum Heile nicht genügen ohne die fides promissionum generalis und besonders specialis. Calvin., Institutio religionis christ. l. III, c. 2. Dagegen gilt:

IV. Objekt (obiectum materiale) des theologischen Glaubens ist alles und nur das von Gott Geoffenbarte (omne ac solum a Deo revelatum — fides divina), worunter sowohl die fides historica wie miraculorum im Sinne der Protestanten begriffen ist.

1. Mt 28, 20: Docete eos servare omnia. Mc 16, 16: Qui crediderit, salvus erit. Hebr 11, 6: Sine fide impossibile est placere Deo. Eph 4, 5: Unus Dominus, una fides, unum baptisma. Mc 16, 16 f wird die fides historica in unmittelbare Verbindung mit der fides miraculorum gebracht. An sich ruht die fides miraculorum auf dem Glauben an Gottes Macht, Güte und Treue. Hierfür sprechen alle Symbole und Glaubensentscheidungen sowie das gesamte kirchliche Altertum.

2. Der Unterschied zwischen obiectum materiale und formale sowie die Bedeutung des obiectum materiale bei Thom., S. th. 2, 2, q. 1, a. 1: Cuiuslibet cognoscitivi habitus obiectum duo habet, scl. id, quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale obiectum, et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio obiecti, sicut in scientia geometriae materialiter scita sunt conclusiones, formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis. . . . In fide si consideremus formalem rationem obiecti, nihil aliud est quam veritas prima. Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. . . . Si vero consideremus materialiter ea, quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia, quae tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum; prout scl. per aliquos divinitatis effectus homo adiuvatur ad tendendum in divinam fruitionem. Et ideo etiam ex hac parte obiectum fidei est quodammodo veritas prima, in quantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum. So erscheint Gott als Objekt, da alles übrige nur in seiner Beziehung zu Gott geglaubt wird. Ebd. 1, q. 1, a. 7: Omnia pertractantur sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et ad finem. Über das obiectum materiale fidei bemerkt Suarez (De fide disp. 2, sect. 3): a) Die Glaubenswahrheiten sind an sich veritates simplices, für uns veritates complexae; b) darum ist doch der Glaube nur einer, und die von den Protestanten eingeführte Unterscheidung begründet bloß einen Unterschied nach dem Objekt (Eph 4, 5: Una fides) und ist nicht einmal adäquat. c) Das Objekt des Glaubens enthält nicht bloß notwendige, sondern auch zufällige (historische) Wahrheiten, nicht bloß übernatürliche, sondern auch natürliche. d) In den einzelnen Glaubensobjekten herrscht eine gewisse Ordnung sowohl an sich wie in Bezug auf ihre göttliche Bezeugung.

V. Die fides promissionum oder specialis ist nicht Objekt des theologischen Glaubens, da dieser Glaube nirgends in der Heiligen Schrift gefordert wird und ohne ein besonderes Privilegium von seiten Gottes nicht möglich ist.

1. Conc. Trident. Sess. VI, can. 12—14. Eccli 5, 5. Phil 2, 12. Alle von den Reformatoren angeführten Texte beweisen eben nur, daß der Glaube Ursache, aber nicht einzige Ursache der Rechtfertigung ist (causa instrumentalis inadaequata). Conc. Trident. a. a. O. cap. 8: iusti-

ficari hominem per fidem . . . quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis (Denz. n. 801); am wenigsten aber ist es die fides specialis; auch Hoffnung (Rom 8, 24), Liebe (Lc 7, 47), Furcht (Eccli 1, 27), Buße (Act 3, 19) werden in der Schrift als Bedingungen der Rechtfertigung bezeichnet.

2. Über die von Augustinus (Tract. 29, 6 in Ioan.; Sermo 146, 2) zusammengestellten Ausdrücke credere Deum, credere Deo, credere in Deum bemerkt Thom., S. th. q. 2, a. 2 ad 1: Per ista tria non designantur diversi actus fidei, sed unus et idem actus habens diversam relationem ad fidei obiectum. Das erste bezeichnet Gott als Gegenstand, das zweite als Motiv des Glaubens, das dritte bezeichnet die Einwirkung des Willens auf den Akt des Intellekts, welcher im Glauben die oberste Wahrheit erkennt. Im Symbolum: Credo in unum Deum, in unam S. Ecclesiam hat der Ausdruck keine andere Bedeutung als die Bezeichnung des Glaubensgegenstandes.

VI. Bezüglich des Wachstums des Glaubens gilt:

a) Die Substanz des Glaubensinhaltes war seit der Verkündigung der christlichen Offenbarung immer dieselbe und als solche im Bewußtsein der Kirche aufgenommen und klar erkannt. b) Kein Lehrer in der Kirche hatte und wird je eine tiefere, mehr entwickelte, vollkommenere Einsicht in die christlichen Offenbarungswahrheiten haben als die Apostel. c) Hieraus folgt jedoch nicht, daß im Bewußtsein der Kirche auch ausdrücklich (explicite) alle jene weiteren, an sich und keimartig (implicite) in dem Inhalt der Offenbarung liegenden Momente gegeben waren, wie sie im Laufe der Zeit zum Teil aus Anlaß der Häresien unter der Leitung des Heiligen Geistes hervorgetreten sind.

1. Die Offenbarung in Christus ist die höchste und letzte (Hebr 1, 1); den Aposteln wurde sie vollständig mitgeteilt. Io 15, 15: Omnia, quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis. Ebd. 16, 13: Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. Eph 2, 20. Conc. Trident. erklärt, die gesamte Heilswahrheit sei in Schrift und Tradition niedergelegt (Sess. VI, Prooem. in fin.; Sess. XIII init.).

2. Hierfür Lugo (De virtute fidei div. disp. 3, sect. 5, n. 67) und sämtliche Theologen. Die Verheißung des Heiligen Geistes: docebit vos omnia, ging zunächst an die Apostel. Suarez (De fide disp. 2, sect. 6) nimmt jedoch gewisse zufällige Wahrheiten aus, die erst später eintraten, z. B. Konzilien usf. Sie erkannten eben die propositio particularis in der propositio universalis, in der sie enthalten war, und welche im gegebenen Falle ihre Anwendung fand.

3. Thom., S. th. 2, 2, q. 1, a. 10 ad 1: Dicendum, quod in doctrina Christi et Apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata. Sed quia perversi homines Apostolicam doctrinam et ceteras doctrinas

et scripturas pervertunt, . . . ideo necessaria fuit temporibus procedentibus explicatio fidei contra insurgentes errores. Einzelne Lehren konnten ohne die Makel der Häresie geleugnet werden (Ketzertaufe); einzelne Ausdrücke wurden bestimmter formuliert. So rechtfertigte Athanasius das ὁμοούσιος (De decretis Nicaenae synodi n. 19 23), Gregor von Nazianz die näheren Bestimmungen über die Gottheit des Heiligen Geistes (Oratio 31, 24); vgl. Conc. Trident. Sess. XIII, can. 2 von der Transsubstantiation. Augustinus bemerkt (De dono perseverantiae c. 20): Didicimus enim singulas quasque haereses intulisse Ecclesiae proprias quaestiones, contra quas diligentius defenderetur Scriptura divina, quam si nulla talis necessitas cogeret. De civ. Dei 16, 2, 1: Multa ad fidem catholicam pertinentia, dum haereticorum callida inquietudine agitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerantur diligentius et intelliguntur clarius et instantius praedicantur, et ab adversario mota quaestio discendi exsistit occasio. Abgesehen von häretischer Auslegung führt auch der Wandel der menschlichen Lebensverhältnisse zu neuen Gesichtspunkten, unter denen die göttlichen Wahrheiten zu betrachten sind, und zu neuen Anforderungen, die nach ihnen an die Gläubigen zu stellen sind, sowie zu neuen Bedürfnissen, die aus ihnen gestillt werden müssen. Die Wahrheit bleibt hier die alte, aber es werden Folgerungen, Beziehungen und Anwendungen erkannt, die zuvor nicht in das Bewußtsein getreten waren; vgl. A. M. Weiß, Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart II, Freiburg i. Br. 1911, 210. Ein Wachstum im Glauben findet darum nur insofern statt, als einzelne Wahrheiten weiter entwickelt, näher erklärt, mehr betont, allseitiger in Anwendung gebracht werden (Suarez a. a. O. disp. 2, sect. 6). Gregor. de Valentia, Comment. theol. t. III, disp. 1, q. 1, punct. 6 (gegen Schluß): Fortasse latent adhuc in Ecclesia aliquae [veritates]. Die Theologen leugnen demnach ein Wachstum simpliciter, behaupten dasselbe aber secundum quid. Durch Schuld der Menschen können in weiteren Kreisen gewisse Lehren mehr in den Hintergrund treten, welche die Kirche wieder aufs neue zu betonen hat (Gallikanismus, Febronianismus, Josephinismus). Vgl. jedoch Constit. „Auctorem fidei" prop. 1: Sparsam esse generalem obscuritatem super veritates gravioris momenti . . . haeretica (Denz. n. 1501).

Zweite Abhandlung.

Das Motiv des Glaubens.

Wie Gott Gegenstand (obiectum materiale), so ist er auch Motiv des Glaubens (obiectum formale). Wir haben daher zu untersuchen, warum und in welcher Weise Gott als Motiv des Glaubens betrachtet werden muß.

§ 58. Das Motiv des göttlichen Glaubens.

I. Unter Motiv des göttlichen Glaubens (obiectum formale) verstehen wir die den Intellekt bestimmende Wahrheit, wegen welcher dieser einem Satze zustimmt. Da nämlich der Akt des Glaubens zu-

nächst und an sich ein Akt des Intellekts ist, so muß dieses Motiv dem Intellekt selbst zukommen.

Lugo, De virtute fidei div. disp. 1, sect. 1, n. 1: Suppono obiectum formale et materiale in praesenti disputatione esse illa, quorum uni assentimur propter aliud; sicut etiam in actibus voluntatis obiectum formale est illud, propter quod aliud amamus, v. g. si amas medicinam propter sanitatem, medicina est obiectum materiale, sanitas est obiectum formale, quia quasi informat et vestit medicinam, quae secundum se non moveret voluntatem. Auch ist das Motiv des Glaubens von der wirkenden Ursache desselben zu unterscheiden. Diese ist der habitus fidei, oder was diesen suppliert (donum actuale), aus welchem (ex quo) der Akt hervorgeht, aber wegen dessen (propter quod) wir nicht glauben (Lugo a. a. O. n. 6).

II. Motiv des Glaubens ist nicht die Oberherrlichkeit Gottes und dessen Gebot noch das Licht des Glaubens.

1. Als geistige Anerkennung einer Wahrheit bedarf der Glaube eines Motivs, welches seiner Natur nach den Geist bestimmen und für den Geist zureichender Grund der Zustimmung zu einer Lehre als Wahrheit sein kann. Oberherrlichkeit und Gebot sind Gründe zur Unterwerfung des Willens im Gehorsam, nicht aber auch als solche Gründe zum Fürwahrhalten einer Aussage des Inhabers jener Oberherrlichkeit oder Urhebers jenes Gebotes. Thom., S. th. 2, 2, q. 4, a. 4: Illud per se ad fidem pertinet, quod pertinet ad intellectum. Quod autem pertinet ad voluntatem, non per se pertinet ad fidem. Das göttliche Gebot des Glaubens schließt das dieser Tugend eigentümliche Motiv nicht aus, so wenig als jenes der Hoffnung und Liebe, sondern setzt es voraus. Allerdings nennt der Apostel den Glauben einen Gott geleisteten Gehorsam (2 Cor 10, 5 6), insofern er die Einwirkung des Willens auf die Erkenntnis fordert, aber nicht als solchen und seinem Wesen nach (formaliter et intrinsece). Eine ausführliche Darlegung dieser Lehre (gegen die Aufstellung Wilhelms von Paris) s. bei Kilber, Theol. Wirceburg. IV: De virtutibus theol. disp. 2, c. 3, a. 2, n. 134 ff 158 ff, und Kleutgen, Beilagen usw. Heft 3, 62.

2. Ist das Glaubensmotiv eine vom Intellekt erkannte Wahrheit, so kann dasselbe nicht in dem Glaubenslicht, in der Erleuchtung durch den Heiligen Geist bestehen (Scotus, Canus, Bañez), sonst müßte das getaufte Kind auch ohne Vorlage eines Geheimnisses dies glauben können. Das Glaubenslicht bezieht sich nur auf die Potenz, diese erhebend, ähnlich wie das lumen gloriae, nicht aber auf das Objekt und bildet kein Erkenntnismittel (medium ut quod cognitum).

III. Motiv des theologischen Glaubens ist nicht die Erkenntnis des Glaubensgegenstandes aus inneren Gründen.

1. Conc. Trident. Sess. VI, cap. 6: Credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt (Denz. n. 798). Conc. Vatic.

Sess. III, Constit. dogm. de fide cath. cap. 2. Dies war der Vorwurf der Manichäer den Katholiken gegenüber, daß letztere um der Autorität willen glauben, während sie ihren Anhängern eine reine Vernunfteinsicht versprachen (August., De utilitate credendi c. 1); desselben Irrtums bezichtigt der hl. Bernhard (Ep. 190 ad Innoc. II.) den Abälard. Die Einsicht in das Glaubensobjekt schließen die bereits erwähnten Bestimmungen des Glaubens (Hebr 11, 1) aus. Vgl. 1 Cor 2, 4 f gegenüber Rom 1, 19 f: Praedicatio mea non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis, ut fides vestra non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei. 2 Tim 1, 12: Scio, cui credidi. 2 Cor 10, 5: In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. Mt 11, 25; 16, 17. Io 1, 18. Thom., C. Gent. 1, 9: Quae enim supra humanam rationem sunt, non credimus nisi Deo revelante (sunt tamen ad huiusmodi veritatem manifestandam rationes aliquae verisimiles inducendae ad fidelium quidem exercitium et solacium, non autem ad adversarios convincendos; quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire). S. th. 2, 2, q. 1, a. 1: In fide si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima. Es ergibt sich dies a) aus der Freiheit des Glaubensaktes; b) aus der Natur der Glaubenswahrheiten, welche zum Teil Geheimnisse sind; c) aus der Unfehlbarkeit des Glaubensassensus (aestimative super omnia); d) weil göttliche Tugend, muß das Motiv, wie der Gegenstand, ein göttliches sein. Hilar. Pictav., De Trinitate 9, 52: Cum credendi necessitatem dicti Dominici auctoritas sola praestaret, tamen sensum nostrum per intelligentiam editae rationis instituit. Ambros., In Luc. 4, 71: Si Deo non credimus, cui credimus?

2. Die Glaubwürdigkeitsgründe sind deswegen nicht die Glaubensgründe (dies der Irrtum von Hermes, vgl. Gregorii XVI. Breve „Dum acerbissimas" d. 26. Sept. 1835; Denz. n. 1618), sondern nur die Dispositon zum Glaubensakt, den der Intellekt setzt wegen Gottes Autorität allein. Aber der Wille ist es, der den Intellekt bestimmt (quoad executionem et specificationem), und der Wille selbst wird hierin geleitet durch die Evidenz der Glaubwürdigkeit. Wenn wir daher Rechenschaft geben sollen von unserem Glauben (1 Petr 3, 15), so geschieht dies nicht durch die Darlegung der Evidenz der Glaubenswahrheiten, sondern der Glaubwürdigkeitsgründe und besonders durch Hinweis auf Gottes Autorität. Allerdings geht irgendwelche Erkenntnis des Glaubensgegenstandes dem Glauben voraus nach Analogie menschlicher Vorstellungen, aber keine Einsicht in dessen Wahrheit aus inneren Gründen.

3. Wird die Erkenntnis des Glaubensgegenstandes aus inneren Gründen als Glaubensmotiv abgelehnt, so ist damit die intellektuelle, evidente Erkenntnis, daß der Glaubensgegenstand wahr ist, gemeint. Keineswegs soll damit gesagt sein, daß es für die Glaubenslehren nicht ein gewisses Maß von annähernder Erkenntnis aus inneren Gründen gebe. Stets sind in der katholischen Apologetik auch die inneren Kriterien der Offenbarung im ganzen und im besondern

als zum Glauben anregende Mittel verwendet worden. Aber diese Erkenntnis aus inneren Gründen reicht nicht aus, um eine Wahrheit mit wahrhaft göttlichem Glauben fest und zweifellos anzunehmen. Ebensowenig sind die in den Glaubensgegenständen enthaltenen Anregungen auf den Willen, die Erkenntnis ihrer Heilswirksamkeit und die damit gegebene Einwirkung auf das Strebevermögen ausgeschlossen von den Faktoren, die zur Erzeugung des Glaubens wirken. Aber auch von diesen ist zu sagen, daß sie zur Bildung eines göttlichen Glaubens von fester, zweifelloser, objektiver Zustimmung nicht hinreichen ohne die Bezeugung der Provenienz durch Gott und das Vertrauen auf die göttliche Wahrhaftigkeit. Ohnedies erhöbe sich der Glaube nicht über die subjektivistische Art der Religion, in der Feuerbach ihr Wesen sehen wollte. In Verbindung mit dem zentralen Hauptmotiv des göttlichen Glaubens sollen aber auch die in den einzelnen Glaubensgegenständen gelegenen Antriebe zum Glauben für Intellekt und Willen entwickelt werden. Denn die einzelnen Glaubenslehren sollen nicht toter Gedächtnisinhalt bleiben, sondern zu geistigen Lebenskräften in der Seele sich auswachsen. Thom., In III Sent. dist. 23, q. 2, a. 2: Voluntas determinat intellectum ad aliquid, quod neque per se ipsum videtur, neque ad ea, quae per se ipsa videntur, resolvi potest, ex hoc, quod dignum reputat, illi esse adhaerendum propter aliquam rationem, qua bonum videtur ei illi adhaerere. C. Gent. 1, 8: Humana igitur ratio, ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam essentiam potest esse notissima, ita se habet, quod ad eam potest aliquas veras similitudines colligere; quae tamen non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est, ut in huiusmodi rationibus mens se exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio; quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere iucundissimum est (vgl. oben die Stelle C. Gent. 1, 9).

IV. Motiv des göttlichen Glaubens ist die Autorität Gottes allein.

1. Diese Wahrheit, welche die göttliche Offenbarung bei Io 8, 18 und Rom 4, 17 selbst ausspricht und die kirchliche Tradition festgehalten hat (Leo M., Sermo de nativitate 7, 1: Divina est auctoritas, cui credimus), erhellt aus den bereits angeführten Schrift- und Väterstellen, aus dem Wesen des göttlichen Glaubens, der gerade dieser ist wegen seines Motivs.

2. Hieraus ergibt sich die Falschheit der Lehre des Hermes, als bildeten die Glaubwürdigkeitsmotive, welche für die Göttlichkeit der Offenbarung sprechen, das Glaubensmotiv. Dieses ist:

a) eines und dasselbe in allen Gläubigen, jene sind verschieden in den verschiedenen;

b) jene beziehen sich auf den Erweis der Glaubwürdigkeit der Tatsache der göttlichen Offenbarung, diese zugleich auf den Inhalt der göttlichen Offenbarung;

c) jene geben eine menschliche und moralische Gewißheit, diese eine göttliche und unfehlbare (assensus super omnia; vgl. Prop. 4 19 20 21 damn. ab Innocentio XI. d. 2. Martii 1679, bei Denz. n. 1154 1169 ff).

V. In näherer Bestimmung ist das Glaubensmotiv die Autorität des sich offenbarenden Gottes (auctoritas Dei in loquendo).

1. Unter Autorität im allgemeinen verstehen wir das Ansehen und die Würde, die einer Person zukommt. Die Theologen unterscheiden eine dreifache Autorität: a) auctoritas in essendo: es ist die einer Person als solcher zukommende Würde, welcher wir Ehrfurcht schulden; b) auctoritas in praecipiendo: es ist das der Person zukommende Ansehen als unseres Obern, dessen Geboten wir Gehorsam schulden; c) auctoritas in loquendo: es ist eine solche der Person zukommende Bedeutung, daß ihren Aussagen Zustimmung gebührt. Da der Glaube ein Akt des Intellekts ist, dieser aber nur von der Wahrheit bestimmt wird, so ist die Autorität Gottes in der Bezeugung der Glaubenswahrheit das eigentliche Motiv des Glaubens. Daher sagt Kilber (a. a. O. n. 170): Licet Deus non haberet auctoritatem in essendo, aut non esset Deus, sed solam haberet auctoritatem in loquendo, aut esset dumtaxat infallibilis in cognoscendo et dicendo, dignus tamen esset assensu firmissimo. Denn der Glaube ist ein Fürwahrhalten ohne Einsicht in das Geglaubte auf die Autorität des Mitteilenden hin; der religiöse Glaube an die übernatürliche Wahrheit kann daher von Menschen geleistet werden, wenn derjenige, der die Übereinstimmung der Glaubenslehren mit dem Sachverhalt, d. h. ihre Wahrheit sicher kennt, uns für die Wahrheit des Glaubens durch sein Zeugnis bürgt. Das aber ist Gott. Seine Autorität ist für die Vernunft ein zureichender Grund des Fürwahrhaltens, ohne daß jedoch dies erzwungen würde, weil anderseits die Einsicht fehlt und die Freiheit der Zustimmung möglich bleibt.

2. Kontrovers ist die Frage, auf welchen göttlichen Eigenschaften diese auctoritas Dei in loquendo ruht; Gregor von Valentia und Hurtado lassen sie ruhen auf der göttlichen Weisheit und nur sekundär auf der göttlichen Wahrhaftigkeit; Gonet, die Schule von Salamanca, Billuart mit andern Thomisten auf der Wahrhaftigkeit, welche die Weisheit zur Voraussetzung hat; Suarez (De fide disp. 3, sect. 6) und viele andere sowohl auf der göttlichen Weisheit als Wahrhaftigkeit mit Bezugnahme auf Io 3, 11: Quod scimus, loquimur. 1 Cor 2, 7: Loquimur Dei sapientiam. Io 8, 26: Qui me misit, verax est. Rom 3, 4: Est autem Deus verax. Ripalda und Viva unterscheiden außerdem noch zwischen locutio assertoria und decretoria; für letztere fordern sie in promissoriis die Treue, in comminatoriis die Standhaftigkeit, jener für beides auch die göttliche Allmacht; doch sind diese Distinktionen weder begründet noch notwendig.

VI. So ist Gott Gegenstand und Motiv des Glaubens zugleich, aber in verschiedener Beziehung: Gegenstand, insofern er und alles, was in Bezug auf ihn gelehrt wird, den Inhalt des Glaubens bildet; Motiv, insofern seine Weisheit und Wahrhaftigkeit Beweggrund für uns zum Glauben wird.

Als Person offenbart Gott sich selbst, soweit er will. Die Gotteserkenntnis des Geschöpfes bewegt sich in der richtigen Ordnung, abhängig vom göttlichen Willen.

§ 59. Nähere Bestimmung des Glaubensmotivs.

I. Die göttliche Bezeugung oder Offenbarung einer Wahrheit bildet ein konstitutives Element des Glaubensmotivs, so daß sie zugleich mit der göttlichen Weisheit und Wahrhaftigkeit als teilweiser Beweggrund des Glaubens erscheint.

1. Der Grund dafür liegt im Wesen des Glaubensassensus, welcher im Gegensatz zur Zustimmung der rationalen Erkenntnis, die durch eigene Einsicht zu stande kommt, auf Grund des glaubwürdigen Zeugnisses sich vollzieht. Die Autorität Gottes kann ja auf eine Lehre nur angewendet werden, wenn Gott auch diese Lehre bezeugt hat. So bildet das Zeugnis ein notwendiges Motiv des Glaubens. In diesem Sinne sagt Thomas von Aquin: Si consideramus rationem formalem obiecti, nihil aliud est quam veritas prima. Non enim fides assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum (S. th. 2, 2, q. 1, a. 1).

2. Die Natur des Glaubens kann nicht einseitig von der Vernunft bestimmt werden, sofern er ein übernatürlicher Akt ist. Daher müssen hier auch die Selbstcharakterisierungen des Glaubens vernommen werden. In 1 Thess 2, 13 erklärt der hl. Paulus: Cum accepissetis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed, sicut est vere, verbum Dei. Johannes sagt 1 Io 5, 6: Spiritus est, qui testificatur. Ebd. V. 9: Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei maius est. Verwandte Erklärungen finden sich 2 Petr 1, 19. Mt 24, 35. Hebr 1, 1. Die Lehre der Theologen steht allgemein auf diesem durch die Schrift angedeuteten Boden. Nur Scotus wollte in der göttlichen Bezeugung bloß eine condicio sine qua non des Glaubens finden (vgl. Suarez a. a. O. disp. 3, sect. 6 f. Lugo, De virtute fidei div. disp. 1, n. 2 f).

II. Stimmen nun gleich alle Theologen darin überein, daß der Glaube sein adäquates Motiv in der Autorität Gottes hat, der denselben bezeugt (auctoritas Dei loquentis seu revelantis), so ist dagegen keine Übereinstimmung in der Frage, wodurch und in welcher Weise dieses Glaubensmotiv uns selbst gewiß wird.

1. Über diese Frage urteilt die Schule von Salamanca (Cursus theol.: De fide disp. 1, n. 153): Habemus prae manibus, si quae alia in theologia universa, quaestionem scitu discursioneque dignissimam; continet enim difficultatem, quam qui perfecte diluerit, Theologorum profectui internaeque credentium paci satis consultum ibit. Sed hoc opus, hic labor; rem namque adeo implicatam aggredimur, ut vel gravissimi Theologi aegre ab illius labyrinthis expediantur. Die Schwierigkeit liegt darin, daß, wird das Motiv in natürlicher Weise erkannt, das Übernatürliche auf dem Natürlichen gründet, während doch der Glaube, wie das Übernatürliche überhaupt, der Anfang einer neuen Erkenntnis und neuen Lebens ist. Wird aber das Motiv in übernatürlicher Weise erkannt, so fordern wir hierfür ein neues Motiv, und es findet so ein regressus in infinitum statt. Vgl. A. Schmid, Untersuchung über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens, München 1879. Mazzella, De analysi actus fidei, Romae 1884. Innsbrucker Zeitschrift für kathol. Theologie XI, 1, 51 ff.

2. Kleutgen (Theologie der Vorzeit IV 418 ff) führt folgende Lösungsversuche an:

a) Die erste Ansicht läßt den Glauben an die geoffenbarten Wahrheiten auf der durch die Vernunft erworbenen Erkenntnis Gottes und seiner Offenbarung ruhen; sie ist allgemein verworfen (Suarez a. a. O. disp. 3, sect. 6 12).

b) Die zweite Ansicht (Canus, De locis theol. l. 2, c. 8 ad 4) läßt das Urteil auf natürlichem Wege gebildet werden, daß es vernünftig und Pflicht ist, zu glauben; das Fürwahrhalten des Zeugnisses aber, welches im Glauben selbst enthalten ist, soll aus dem bloßen Antriebe der Gnade geschehen. Dies widerstreitet dem Wesen des Glaubens als Akt des Intellekts.

c) Die dritte Ansicht läßt die Bezeugung durch Gott bloß condicio sine qua non sein; sie ist bereits widerlegt.

d) Nach der vierten Ansicht wird das Glaubensmotiv im eigentlichen Sinne geglaubt; so Suarez (a. a. O.), Kilber (a. a. O. De virtutibus theol. disp. 3, c. 2, a. 3, n. 206 f) u. a. Um dem Vorwurf des regressus in infinitum zu entgehen, behauptet sie, die Offenbarung werde um ihrer selbst willen geglaubt; aber dann verfällt sie dem circulus vitiosus, daß wir Gottes Bezeugung glauben, weil er wahrhaftig ist, und daß er wahrhaftig ist, weil er es bezeugt.

e) Die fünfte Ansicht behauptet, daß das Glaubensmotiv im Lichte der Gnade in der Weise erkannt wird, in welcher wir auf natürlichem Wege erkennen. Die göttliche Bezeugung wird unter dem einen Gesichtspunkt als Glaubwürdigkeitsmotiv, unter dem andern als Glaubensmotiv begriffen; so glauben wir der Rede Gottes (Lugo a. a. O. disp. 1, n. 7). Allein weder die Wahrhaftigkeit Gottes noch die göttliche Bezeugung werden unmittelbar erkannt, sondern in Weise einer Schlußfolge.

f) Die sechste Ansicht will dartun, daß auch bei einer Erkenntnis der Glaubensprinzipien, welche vermittelte Einsicht ist, Gott dennoch als letzter Beweggrund erscheint, indem mittels des pius credulitatis affectus der Gläubige das Motiv für wahr hält, in einer Weise, wie es in den Glaubwürdigkeitsgründen an sich nicht liegt. Allein immer ist die vom Geschaffenen ausgehende Erkenntnis wenigstens Mitursache dieses Fürwahrhaltens, und der pius credulitatis affectus hat den Glaubensakt selbst, nicht Gott, zum unmittelbaren Gegenstand.

3. Zur Ausgleichung dieser Gegensätze weist Kleutgen (a. a. O. IV 531) auf die Analogie des menschlichen Erkennens hin. Wie unser Geist im Sinnlichen das Übersinnliche schaut, so erkennen wir Gottes Werk in der Kirche wie in einer leiblichen Umhüllung. Und wie ohne das Licht der Vernunft wir nimmer im Sinnlichen das Geistige erkennen könnten, so auch nicht ohne das Licht der Gnade in den äußeren Erscheinungen die übernatürliche Wahrheit; sie muß den Willen emporrichten, den Geist zum Ergreifen und Festhalten stärken. Wie die geistige Erkenntnis die sinnliche voraussetzt, so setzt der Glaube das natürliche Denken voraus, ohne in ihm seinen Grund zu haben. Und so entspricht diese Erkenntnisweise der übernatürlichen Ordnung auf Erden; während wir im Jenseits Gott schauen, wie er ist, unser Erkennen rein von Gott ausgeht, im natürlichen Erkennen Gott nur im Spiegel der Kreatur

dunkel erkennen, unser Erkennen von der Kreatur ausgeht, geht im Glauben unser Erkennen vom äußeren Wort Gottes aus, in dem gewissermaßen das Unerschaffene mit dem Erschaffenen, das Endliche mit dem Unendlichen vereinigt ist. Vgl. Conc. Trident. Sess. VI, cap. 6.

III. Fragen wir darum nach den letzten Gründen, auf denen unser Glaube ruht, so gilt:

a) Der Glaube als solcher (in sua formali ratione) ruht auf der Autorität des offenbarenden Gottes. b) Der Glaube als eine vom Willen gebotene Zustimmung (affective) ruht auf der objektiven Güte des Glaubensaktes, welcher der göttlichen Offenbarung zustimmt, die als solche hinreichend erkannt ist (pius credulitatis affectus). c) Der Glaube, insofern er eine in der vernünftigen Erkenntnis gegebene Bedingung voraussetzt (dispositive et extrinsece), ist zurückzuführen auf die Motive der Glaubwürdigkeit. d) Im strengen und eigentlichen Sinne ruht der Glaube nicht auf der Autorität der Kirche, da diese die göttliche Offenbarung nur in unfehlbarer Weise vorlegt, hütet und erklärt; wohl aber ruht der Glaube auf ihr als äußerer Glaubensregel (directive), aber nicht in letzter und höchster Weise. Denn die Anerkennung der Kirche als Glaubensregel ruht selbst wieder auf der Autorität des offenbarenden Gottes. Daher kann der Glaube an sich (mere theologica) stattfinden ohne dessen Vorlage durch die Kirche.

Eine andere ist die Frage nach dem letzten Grunde des Glaubens (ultimum resolutivum fidei), eine andere die Frage nach dem wirkenden Prinzip (causa efficiens) desselben. Letzteres ist, wie bei allen übernatürlichen theologischen Tugenden, der habitus supernaturalis der betreffenden Tugend oder ein anderes göttliches Prinzip bei mangelndem Habitus in Verbindung mit der kreatürlichen Freiheit. Vgl. Zigliara, Propaedeutica ad s. Theologiam[5], Romae 1906, 106 ff.

Dritte Abhandlung.

Von der Genesis und den Eigenschaften des Glaubens.

In der Darstellung des Wesens des katholischen Glaubens kommen vor allem zwei Fragen in Betracht:

1. Welches ist die Genesis des Glaubens?
2. Welches sind die wesentlichen Eigenschaften des Glaubens?

Bei Behandlung dieser Fragen ist der Glaube gemäß jener Bestimmung seiner Natur zu erfassen, die er sich in der Offenbarung und kirchlichen Lehrdeklaration selbst gegeben hat. Nur bei dieser Anlehnung an den konkreten Glauben kann die rationale Betrachtung vom Wesen und den Eigenschaften sowie vom Prozeß des Glaubens sichere Schlüsse entwickeln und die wirkliche Zusammenstimmung zwischen Glauben und Vernunft darlegen.

§ 60. Geneſis des Glaubens.

I. Der Glaube iſt ſowohl ein Akt der Erkenntnis als des Willens, jener primär und unmittelbar, dieſer ſekundär und mittelbar (actus intellectus imperatus a voluntate). Darum hat die Geneſis des Glaubens ihre Wurzel ſowohl in der Erkenntnis als im Willen.

Daß der Glaube als ſolcher zunächſt ein Akt des Intellekts iſt, lehren alle Theologen. Thom., S. th. 2, 2, q. 4, a. 2: Fides est in intellectu sicut in subiecto. Quaest. disp. XI de veritate, q. 14 de fide, a. 2 ad 10: Actus fidei essentialiter consistit in cognitione, et ibi est eius perfectio quantum ad formam seu speciem. . . . Sed quantum ad finem perficitur in affectione, quia ex caritate habet, quod sit meritoria finis. Suarez, De fide disp. 6, sect. 1. Lugo, De virtute fidei divinae disp. 6, sect. 1. Aber der Wille iſt es, der die Erkenntnis zur gläubigen Zuſtimmung bewegt. Conc. Arausic. II. can. 5: Si quis . . . initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui iustificat impium . . . non per gratiae donum . . ., sed naturaliter nobis inesse dicit [a. s.] (Denz. n. 178). Conc. Trident. Sess. VI, cap. 6: Fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata sunt (Denz. n. 798). Prop. 19 damn. ab Innoc. XI. (Denz. n. 1169). Darum nennt Klemens von Alex. den Glauben *πρόληψις ἑκούσιος* (Strom. 2, 2), *ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικὴ συγκατάθεσις* (ebd. 5, 1); Gregor von Nazianz *ἕτοιμος συνδρομή* (Carm. iamb. 15, V. 156; Migne, P. gr. 37, 956); Hilarius von Poitiers res voluntatis internae (In Ps. 65, n. 24). Wer glaubt, ſagt Auguſtinus (Ep. 217, 5 [16]), sua id voluntate facit et libero arbitrio. . . . De praedestinatione Sanctorum n. 10: Non quia credere vel non credere non est in arbitrio voluntatis humanae, sed in electis praeparatur voluntas a Domino. Ebenſo die Schule: Thom., Quaest. disp. XI de verit., q. 14 de fide, a. 1 u. 2. S. th. 2, 2, q. 1, a. 4; q. 2, a. 9: Credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis. C. Gent. 3, 40.

II. Das theoretiſche und praktiſche Urteil über die Exiſtenz der Offenbarung, welches dem Glauben vorauszugehen hat, iſt ein moraliſch gewiſſes.

1. Vgl. Prop. 4 19 20 21 damn. ab Innoc. XI. (oben S. 796). Pii IX. Encycl. „Qui pluribus“ 9. Nov. 1846: ut certo sibi constet Deum esse locutum (Denz. n. 1637). Das Conc. Trident. Sess. VI, cap. 9 ſtellt die Gewißheit des Glaubens jeder bloßen Wahrſcheinlichkeit gegenüber. Thom., S. th. 2, 2, q. 1, a. 4 (vgl. Caietan., Summa theol. S. Thomae Aq. i. h. l.); In III Sent. dist. 24, q. 1, a. 2, sol. 2 ad 4: Argumenta, quae cogunt ad fidem . . . probant veritatem annuntiantis fidem. Motuproprio Pius' X. „Sacrorum antistitum“, Eidesformel (Denz. n. 2145). Syllabus „Lamentabili“ prop. 9 25 27 (Denz. n. 2009 2025 2027). Auf eine bloße Wahrſcheinlichkeit hin kann der Intellekt einem Satze nicht zuſtimmen mit jener Gewißheit, wie ſie der Glaube verlangt. Dagegen genügt eine moraliſche Gewißheit, welche jeden vernünftigen Grund zum Zweifel ausſchließt und daher im Glaubensakt ſowohl die libertas exercitii wie specificationis zuläßt. Der Grund, warum dieſes Urteil zwar gewiß, aber nicht evident iſt, liegt in der Beſchränktheit unſeres Erkenntnisvermögens (Thom., Super Boëthii de Trinitate lect. 2, q. 2, a. 1 ad 2); als nicht evident iſt dieſe Gewißheit, ebenſo wie ſie eine vernünftige iſt, doch zugleich auch eine

freie. Dagegen ist der Glaube der Dämonen nur im uneigentlichen Sinne Glaube. Thom., De veritate q. 14, a. 9 ad 4: Daemones non voluntate assentiunt his, quae credere dicuntur, sed coacti evidentia signorum, ex quibus convincitur verum esse quod fideles credunt. Die Bezeugung des Glaubens darf den Glauben nicht auflösen. Da der Glaube die Annahme einer Aussage als wahr auf Grund der Autorität der für sie einstehenden Bürgschaft ist, bleibt er Glaube, solange die Bezeugung die Bürgschaft der Autorität nicht durch eigene Vernunfteinsicht ersetzt. Im göttlichen Offenbarungsglauben muß also die Bezeugung eine solche sein, daß nicht der Zwang des Intellekts, sondern das Vertrauen auf die göttliche Autorität zur Zustimmung führt. Es widerspricht der Natur des Glaubens (Conc. Vatic. Sess. III, Constit. dogm. de fide cath. cap. 3, can. 5: Si quis dixerit, assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci: anathema sit; Denz. n. 1814), daß er (nach dem Irrtum des Hermes, Christkath. Dogmatik II, Münster 1834 ff, § 285, S. 469) als Erkenntnisglaube eine „abgenötigte Beistimmung" sei. Eine solche schiene vorzuliegen, wo das Urteil: Gott ist allwissend und wahrhaft, und das Urteil: Gott hat dies geoffenbart, ganz evident wäre. Anderseits muß die Bezeugung der Offenbarung eine solche sein, daß die Unterstellung ihrer Lehren unter die Autorität Gottes vernünftig begründet ist, und daß diese Unterstellung unter die göttliche Autorität durch Motive, die dem Intellekt von Gott geboten werden, gefordert wird (Wunder, Weissagung, innere Kriterien, Gnade); sonst schiene der göttliche Glaube einem rein menschlichen Zeugnisglauben subordiniert zu sein. Indem der Glaube wegen Nichtevidenz der Offenbarungstatsache freie Zustimmung des Intellektes bleibt und als vernünftige Unterwerfung unter die göttliche Autorität ein Akt der Gottesverehrung ist, kommt ihm der Wert einer sittlich verdienstlichen Handlung zu. Immerhin kann auch die evidente Erkenntnis des Göttlichen verdienstlich werden durch die Liebe, mit der der freie Wille sich dem Göttlichen zuwendet. Zur Beurteilung über die Bedingungen des Glaubens ist wohl im Auge zu behalten, daß Jesus im Evangelium auch die Zustimmung zu seiner Lehre von seiten derer, die Zeugen der Wunder waren, als Glauben hinnimmt: vgl. Io 6, 69; 7, 28; 9, 38 41. Mt 11, 21 ff. Lc 1, 30—38. Vgl. hierüber Lugo a. a. O. disp. 2, sect. 1 2. Suarez a. a. O. disp. 3, sect. 9. Kleutgen, Theologie der Vorzeit IV 430. Es behaupten Lugo (a. a. O. disp. 2, sect. 1, n. 31 f) und Suarez (a. a. O. disp. 3, sect. 8) die Notwendigkeit der Inevidenz der Offenbarungstatsache auch in den Empfängern einer unmittelbaren Offenbarung, während Kajetan (a. a. O. in 2, 2, q. 171, a. 5) für die Empfänger der Hauptoffenbarungen Gottes an die Menschheit Evidenz postuliert; jedenfalls wäre dann ihr Glaube nicht dieser im strengen Sinne. Vgl. Kilber, De virtutibus theolog. disp. 2, c. 3, a. 3, n. 157.

2. Neben und zugleich mit dem theoretischen Urteile von der Gewißheit der Offenbarungstatsache muß dem Glauben ein praktisches Urteil von gleicher Gewißheit vorausgehen. August., De praedest. Sanct. c. 2 (5): Quis enim non videat, prius esse cogitare quam credere? Nullus enim credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Ep. 120, 3: Credere

non possemus, nisi rationales animas haberemus. . . . Si rationabile est, ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacumque ratio, quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem. Auch von diesem Urteile gilt das bereits Gesagte; es ist moralisch gewiß, aber nicht evident. Wäre es evident, dann wäre der Glaube nicht eine oft schwer zu übende Tugend, dann hätten wir keine Versuchungen gegen den Glauben, der Intellekt würde leichter zustimmen als entgegenstreben, er wäre vielmehr genötigt.

III. Haben wir keine Evidenz für die Tatsache der Offenbarung, so haben wir diese doch für die Gründe ihrer Glaubwürdigkeit (motiva credibilitatis), sowie der Glaubenspflicht.

Conc. Vatic. a. a. O. cap. 3: Ad solam catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita (Denz. n. 1794). Thom., S. th. 2, 2, q. 1, a. 4 ad 2: Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi. Kilber (a. a. O. disp. 3, c. 1, a. 4, n. 188 f) unterscheidet zwischen motiva credibilitatis und credenditatis: diese sind mit jenen gegeben, da mit der Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarung die Pflicht, dieselbe anzunehmen, von selbst sich ergibt (vgl. jedoch oben S. 172 f). Vgl. Lugo a. a. O. disp. 11, sect. 1, n. 21. Die Erkenntnis dieser Pflicht ist eine evidente und schließt auch den unvernünftigen Zweifel aus, wie die Pflicht der Ehrfurcht des Kindes den Eltern gegenüber.

IV. Diese Gewißheit ist nicht in allen dieselbe, sondern eine respektive, entsprechend dem Bedürfnis und der Fähigkeit dessen, der zum Glauben gelangen soll.

Absolut nennen wir eine Gewißheit, welche auf Gründen ruht, die jede Intelligenz vollständig befriedigen; respektiv ist sie, wenn sie der Fassungskraft des einzelnen, z. B. eines Kindes oder weniger Gebildeten, entspricht. Mit der Entwicklung der Intelligenz und dem wachsenden Bedürfnis weiterer Belehrung entfalten sich dann auch vor dem Geiste in immer größerer Anzahl und Gewicht die Glaubwürdigkeitsgründe. Conc. Vatic. a. a. O. cap. 3 (Denz. n. 1794). Über den Glauben der Kinder protestantischer Eltern vgl. Pompignan, Controverse pacifique (Migne, Theologiae cursus completus t. VI). Perrone, Praelectiones theol.: De baptismo c. 4, prop. 2, n. 127 ff.

V. Zu jedem Akt des übernatürlichen theologischen Glaubens wird erfordert ein positives, direktes und unmittelbares Gebot (imperium) des Willens (pia affectio, pius credulitatis affectus).

Nach Franc. de Marchia ist der Wille nur insofern im Glaubensakte tätig, als er den Intellekt zur Reflexion über die Glaubensmotive antreibt; es wäre dies keine andere Tätigkeit als jene, die bei jeder Erkenntnis gefordert wird. Scotus soll gelehrt haben, der Wille habe nur einen negativen Einfluß, indem er nicht widerstrebt. Bañez

und Mastrius fordern dieses imperium voluntatis nur für die ersten Glaubensakte, nicht für die späteren, wenn der Habitus des Glaubens schon gegeben ist.

Vgl. hierfür Conc. Arausic. II. can. 5 (Denz. n. 178); vgl. can. 7 (ebd. n. 180). Conc. Trident. Sess. VI, cap. 6 (Denz. n. 798). Io 6, 44: Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum. Rom 1, 5: Accepimus gratiam ad oboediendum fidei. Act 8, 37: Si credis ex toto corde. August., De praedest. Sanct. c. 5; Tract. 26, 2 in Ioan.: Credere non potest [homo], nisi volens. Suarez a. a. O. disp. 6, sect. 6. Lugo a. a. O. disp. 10, sect. 1 8. Der Grund ist die Inevidenz des Inhaltes wie der Tatsache der Offenbarung, welche den Intellekt aus und durch sich allein nicht zur Zustimmung bestimmen kann; und wäre dies der Fall, dann hätte diese Zustimmung nicht die Bedeutung eines assensus appretiative super omnia, sondern bliebe innerhalb der Grenze, welche die bestimmenden Gründe ihm gezogen haben. Prop. 19 ab Innocentio XI. damn.: Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in se ipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium (Denz. n. 1169). Doch ist der Glaubensakt nicht eine bloß ausschließlich vom Willen gebotene Annahme, da das Recht und die Pflicht des Glaubens voraus erkannt worden sind und der Wille in dieser Hingabe an die göttliche Autorität den vollen Gehorsam Gott gegenüber leistet. Conc. Vatic. a. a. O. cap. 3 (Denz. n. 1790).

VI. Dieses Gebot des Willens ist gewirkt durch die Gnade und ist übernatürlich dem Wesen nach (supernaturale quoad substantiam), da es die letzte und unmittelbare Disposition ist zum Glaubensakte, darum wie dieser hinausragend über die Kräfte der bloßen Natur und verdienstlich.

Conc. Vatic. a. a. O.: Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex superna virtute. Etenim benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adiuvat, ut ad agnitionem veritatis venire possint; et eos, quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat non deserens, nisi deseratur (Denz. n. 1794). August., De spiritu et littera c. 34 (60): Suasionibus agit Deus, ut velimus et credamus. . . . His ergo modis, quando Deus agit cum anima rationali, ut ei credat (neque enim credere potest quodlibet libero arbitrio, si nulla sit suasio vel vocatio, cui credat), profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine; et in omnibus misericordia eius praevenit nos; Confess. 5, 7. (Pseudo-Prosper Aquit.) De vocatione omnium gentium 2, 26 (Migne, P. lat. 51, 711). Thom., S. th. 2, 2, q. 2, a. 9 ad 3: Inducitur (ille qui credit) auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae et quod plus est, interiore instinctu Dei invitantis. Dieser credulitatis affectus heißt pius, womit der kirchliche Sprachgebrauch das Übernatürliche, zum Gnadenleben Gehörende bezeichnet: vera pietas (August., Ep. 155, c. 1 [2]); veraciter pius (De civ. Dei 5, 19):

pietas et probitas, quae magna dona Dei sunt (ebd. 4, 3); ad pietatem pertinent veramque iustitiam (De gratia Christi c. 26); quod pertinet ad religionem et pietatem (De praedest. Sanct. c. 2 [5]). Weil aus der Gnade stammend, ist er verdienstlich (de congruo). August., De spiritu et littera c. 33 (57). Suarez a. a. O. disp. 6, sect. 7. Conc. Trident. Sess. VI, cap. 6: Disponuntur autem ad iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur ad Deum, credentes vera esse usw. (Denz. n. 798). Conc. Arausic. II. can. 7: Si quis per naturae vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare, ut expedit, aut eligere, sive salutari, id est evangelicae praedicationi consentire posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo credendo veritati, haeretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in Evangelio dicentis [Io 15, 5], et illud Apostoli [2 Cor 3, 5] (Denz. n. 180).

Nach Suarez (a. a. O. disp. 6, sect. 8) ist das dem pius credulitatis affectus vorhergehende Urteil, welches die sittliche Güte und Vernunftgemäßheit der Glaubensbereitwilligkeit erkennt, an sich ein natürliches (naturale quoad substantiam), da es auf der vernünftigen Einsicht der Glaubwürdigkeitsmotive ruht; aber es findet statt unter einer besondern Erleuchtung durch die Gnade, um den Willen zu bewegen. Nach andern ist dieses Urteil jedoch übernatürlich dem Wesen nach (supernaturale quoad substantiam), da die Gnade nicht bloß darum erfordert wird, um die Schwierigkeit des Glaubensaktes, die keine absolute, sondern nur eine moralische ist, zu überwinden, sondern damit es der Wirkung, jenem Willensentschlusse nämlich, dem es vorleuchtet, proportioniert ist, welcher der Ordnung des Übernatürlichen angehört. Lugo a. a. O. disp. 11, sect. 1, n. 1: Si dicas [iudicium evidens de credibilitate] esse naturale, ergo non potest deservire immediate ad voluntatem supernaturalem, sicut cognitio materialis non deservit immediate ad amorem spiritualem.

§ 61. Katholischer Glaubensprozeß.

I. Der Prozeß des Glaubens in dem erwachsenen Nichtchristen und Nichtkatholiken ist wesentlich folgender:

a) Demselben wird durch die Predigt der Kirche das Evangelium verkündigt. Conc. Trident. Sess. VI, cap. 6: Fidem ex auditu concipientes (Denz. n. 798).

b) Er erkennt mit moralischer Gewißheit durch die natürlichen Kräfte seiner Vernunft die Tatsache der Offenbarung aus deren äußeren und inneren Kriterien.

c) Wenngleich er nur eine moralische Gewißheit, aber keine Evidenz für die Tatsache der Offenbarung hat, und demnach ein unvernünftiger Zweifel nicht ausgeschlossen ist, so erkennt er dennoch mit Evidenz die Glaubwürdigkeitsmotive, daß er glauben kann und soll. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. dogm. de fide cath. cap. 3 (Denz. n. 1789 ff).

d) Dieselben Glaubwürdigkeitsmotive beweisen zugleich für den Glauben an die Göttlichkeit der katholischen Kirche, welche ist „der Leib Christi", und des Christentums. Conc. Vatic. a. a. O. cap. 3.

e) Dieses Urteil über die Glaubwürdigkeitsmotive, insofern es den Willen bestimmt, ist von der Gnade erleuchtet und so fähig, diesen zu dem Akt der Glaubenswilligkeit zu bewegen (actus entitative supernaturalis).

f) Vom Willen angetrieben, setzt er den Akt des Glaubens an Christus und seine geoffenbarte Wahrheit, welche die katholische Kirche in unfehlbarer Weise verkündet. Motiv dieses Glaubensaktes ist die Wahrhaftigkeit des offenbarenden Gottes, die Glaubwürdigkeitsmotive sind nur die Vorbedingungen, nicht der letzte Grund der gläubigen Zustimmung. Sämtliche Glaubensakte finden unter dem Einfluß der gratia elevans statt und sind übernatürlich ihrer Substanz nach.

g) Von dem unfehlbaren Lehramte der Kirche empfängt er sodann die Hinterlage des göttlichen und katholischen Glaubens und mit ihr auch die Heilige Schrift als Gotteswort.

1. Wie der Glaubensakt die äußere Vorlage des Glaubensinhaltes, so fordert er neben der Gnade den Vernunftgebrauch von seiten des Gläubigen. August., Ep. 120, c. 1 (3): Credere non possemus, nisi animas rationales haberemus. De praedest. Sanct. c. 2 (5): Quis enim non videat, prius esse cogitare quam credere? Nullus enim credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Aber mit der evangelischen Predigt ist in der gegenwärtigen Heilsökonomie denen, die nicht widersprechen, die Gnade angeboten. Act 16, 14: cuius (Lydiae) Dominus aperuit cor. 1 Cor 3, 6. August., De gratia Christi c. 13: Sic dicatur, ut altius et interius eam (gratiam) Deus credatur infundere non solum per eos, qui plantant et rigant exterius, sed etiam per semet ipsum, qui incrementum suum ministrat occultius.

2. Das oben Gesagte gilt von dem ordentlichen Wege der göttlichen Vorsehung. Es soll jedoch keineswegs geleugnet werden, daß auf außerordentlichem Wege, ohne die Predigt der Kirche und die Vorlage der Glaubwürdigkeitsmotive, Gott den einzelnen zum Glauben führen kann, wie den hl. Paulus. Doch kann auch hier die innere Gnade nicht die Zustimmung im Glauben bewirken, ohne daß der Gegenstand desselben glaubwürdig erscheint. Suarez, De fide disp. 3, sect. 3, n. 2: Sequeretur enim fidem non praebere assensum rationali et intellectuali modo, sed per modum naturalis agentis, quod nec dici nec cogitari potest; quomodo enim intellectus praebeat assensum, nisi videat et cognoscat aliquod sufficiens motivum assentiendi?

II. Anders dagegen verhält sich die Entwicklung des aktualen Glaubens bei dem im Schoße der katholischen Kirche getauften und erwachsenen Gläubigen:

a) Der Täufling empfängt durch die heilige Taufe den Habitus des Glaubens und der übrigen Tugenden und wird so in der Tat ein Glied der Kirche. Conc. Trident. Sess. VII, De baptismo can. 13 (Denz. n. 869; s. unten).

b) Mit dem sich entwickelnden Bewußtsein und unter Vorlage der Glaubenswahrheiten durch das kirchliche Lehramt treibt der Glaubenshabitus den heranwachsenden Gläubigen an und befähigt ihn, mit dem Beistande der aktualen Gnade Akte des Glaubens zu setzen an alles, was Gott geoffenbart hat und die Kirche zu glauben vorlegt, darunter auch an die Göttlichkeit der Heiligen Schrift.

c) So glaubt der heranwachsende Katholik mit unfehlbarer Gewißheit, ohne erst durch den Zweifel hindurchzugehen, noch hat er sein Urteil zu suspendieren oder zu prüfen, ob, was die Kirche lehrt, wirklich Gottes Wort sei (examen dubitativum, dubium positivum).

d) Sein Glaube ist jedoch deswegen weder blind noch unvernünftig, sondern gerechtfertigt vor seiner Vernunft durch die Evidenz der Glaubwürdigkeitsmotive, welche seinen Glauben als geoffenbarten und die Kirche als göttliche bezeugen.

e) Je mehr nun seine Intelligenz fortschreitet und sich entwickelt, desto mehr entfalten sich diese Motive in ihrer Mannigfaltigkeit und Beweiskraft vor seinem Geiste in verschiedener Weise, je nach Bedürfnis und Befähigung (examen confirmativum, dubium methodicum).

f) Tritt der Gegensatz einer fälschlich sogenannten Wissenschaft gegen sein Glaubensbewußtsein ein, so ist dieser nur scheinbar und beweist nur seine mangelnde Einsicht auf dem einen oder andern Gebiete, widerlegt aber nicht den Satz des Glaubens. Eine Suspension des Glaubensassensus ist daher in einem solchen Falle weder geboten noch erlaubt.

Die Entwicklung des katholischen Glaubenslebens schildert Basilius (Ep. 223, 3): *Ἀλλ᾽ οὖν ἔν γε τοῦτο τολμῶ καυχᾶσθαι ἐν κυρίῳ, ὅτι οὐδέποτε πεπλανημένας ἔσχον τὰς περὶ θεοῦ ὑπολήψεις ἢ ἑτέρως φρονῶν μετέμαθον ὕστερον. Ἀλλ᾽ ἦν ἐκ παιδὸς ἔλαβον ἔννοιαν περὶ θεοῦ . . . ταύτην αὐξηθεῖσαν ἔσχον ἐν ἐμαυτῷ· οὐ γὰρ ἄλλα ἐξ ἄλλων μετέλαβον ἐν τῇ τοῦ λόγου συμπληρώσει, ἀλλὰ τὰς παραδοθείσας μοι παρ᾽ αὐτῶν ἀρχὰς ἐτελείωσα. Ὥσπερ γὰρ τὸ σπέρμα αὐξανόμενον μεῖζον μὲν ἀπὸ μικροῦ γίνεται, ταυτὸν δέ ἐστιν ἐν ἑαυτῷ, οὐ κατὰ γένος καταβαλλόμενον, ἀλλὰ κατ᾽ αὔξησιν τελειούμενον· οὕτω λογίζομαι καὶ ἐμοὶ τὸν αὐτὸν λόγον διὰ τῆς προκοπῆς ηὐξῆσθαι, οὐχὶ δὲ ἀντὶ τοῦ ἐξ ἀρχῆς ὄντος τὸν νῦν ὑπάρχοντα γεγενῆσθαι.* Conc. Trident. Sess. VII, De baptismo can. 13: Si quis dixerit, parvulos, eo quod actum credendi non habent, suscepto baptismo inter fideles computandos non esse, ac propterea, cum ad annos discretionis pervenerint, esse rebaptizandos; aut praestare, omitti eorum baptisma, quam eos non actu proprio credentes baptizari in sola fide Ecclesiae, anathema sit. Can. 14: Si quis dixerit, huiusmodi parvulos baptizatos, cum adoleverint, interrogandos esse, an ratum habere velint, quod patrini eorum nomine, dum baptizarentur, polliciti sunt, et, ubi se nolle responderint, suo esse arbitrio relinquendos . . . a. s. (Denz. n. 869 f). Conc. Vatic. a. a. O. can. 6: Si quis dixerit, parem esse condicionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici iustam causam habere possint fidem, quam sub Ecclesiae magisterio iam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint: a. s. (Denz. n. 1815).

Bei Kindern und Ungebildeten, welche in einen glaubensfeindlichen Ideenkreis versetzt werden, nehmen viele Theologen eine innere, die äußere Mitteilung ergänzende Einwirkung an; vgl. Fr. Schmid, Die außerordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit, Brixen 1899. Fischer, De salute infidelium, Essen 1886.

§ 62. Wesentliche Eigenschaften des Glaubens.

I. Die Glaubenszustimmung ist ihrem Wesen nach und positiv eine dunkle.

1. Bellarmin, Gregor von Valentia (Comment. theol. t. III, disp. 1 de fide, q. 1, punct. 4) u. a. nennen die gegenteilige Ansicht erronea. Die Dunkelheit des Glaubens ist die Folge seiner Inevidenz; ist der Gegenstand des Glaubens auch evident glaubwürdig, so ist er doch nicht evident wahr. Hebr 11, 1. 1 Cor 13, 12: Videmus nunc per speculum in aenigmate. 2 Petr 1, 19: ... lucernae lucenti in caliginoso loco, donec dies elucescat. August., In Ioan. tract. 40, 9: Quid est fides nisi credere, quod non vides? Gerade hierin erkannten die Väter das große Verdienst des Glaubens; Tertullians Wort (De carne Christi c. 5): credibile, quia ineptum, drückt dies nur rhetorisch aus. Gregor. Nyss., Dialogus de anima et resurrectione (Migne, P. gr. 46, 96): *ἡ πίστις ἔρεισμα τῆς τῶν ἐλπιζομένων ἀδηλίας γίνεται.* Clem. Alex., Strom. 6, 17: *ἄνευ θεωρίας παραδεξαμένη (ἡ πίστις) τὸν ἀρχικὸν λόγον.* Die Gläubigen sind (ebd. 5, 1) *ἐν τῷ ἀγνώστῳ γνωστικοί.* Theophil., Ad Autolyc. 1, 13: *Τί μέγα, εἰ θεασάμενος τὸ γεγονὸς πιστεύσεις;* ähnlich Basilius (C. Eunomium 2, 24) und Ephräm (Adv. Scrutatores sermo 7) gegen die Eunomianer.

Dies ergibt sich ferner aus der Wahrheit, daß der Glaube in den Seligen nicht bleibt (1 Cor 13, 12). Darum schließt der Glaube seinem Begriffe nach die volle Evidenz der Tatsache der göttlichen Offenbarung im Sinne der Einsicht aus, daß der historische Komplex von Lehren, Einrichtungen und Tatsachen, welche die Offenbarung enthält, Wirkung der klar und allseitig erfaßten absoluten göttlichen Allwissenheit, Wahrheit und Wahrhaftigkeit ist (evidentia in attestante); allerdings wäre diese Evidenz der Tatsache eine bloß äußere, aber sie würde genügen, um uns zur Annahme des Inhaltes zu nötigen, indem dann Gottes Wahrhaftigkeit, seine Bezeugung und der Konnex zwischen dem Inhalt der Offenbarung und der göttlichen Rede mit Evidenz erkannt ist.

2. Die Lösung der Frage, ob die Evidenz des Glaubensinhaltes das Wesen des Glaubens als eines an sich dunkeln beeinträchtige, hängt zusammen mit der Kontroverse, ob ein Satz gewußt und zugleich geglaubt werden könne. Hierüber gilt:

a) Der Habitus des Glaubens kann in demselben Subjekt bezüglich desselben Satzes zugleich mit dem Akte des Wissens bestehen.

b) Der Habitus des Wissens kann bezüglich desselben Satzes in demselben Subjekt zugleich mit dem Akt des Glaubens bestehen.

c) Der Habitus des Glaubens kann in demselben Subjekt zugleich bestehen mit dem Habitus des Wissens.

Es bleibt sonach die Frage: Kann der Habitus des Glaubens und Wissens in demselben Subjekt sich betätigen durch geschiedene Akte, oder auch selbst durch einen und denselben Akt?

Beides wurde mit Albertus Magnus, Alexander von Hales, Bonaventura von den meisten neueren Theologen bejaht, während die Thomisten, gestützt auf Thom., S. th. 2, 2, q. 1, a. 4; a. 5 ad 3 und Quaest. disp. XI de verit., q. 14 de fide, a. 9, die entgegengesetzte Meinung verteidigen. Für die Möglichkeit, wenngleich in geschiedenen Akten, dasselbe Objekt zu wissen und zu glauben, sprechen besonders Hebr 11, 6. Iac 2, 19. Conc. Trident. Sess. VI, cap. 6 (Denz. n. 798) und selbst das Apostolische Symbolum. Vgl. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. dogm. de fide cath. cap. 1 2 (Denz. n. 1781 ff), wo überall von einem Glauben an Gott den Vergelter die Rede ist, dessen Existenz doch die Vernunft erkennen kann. Jedoch muß hierbei das von der Vernunft erkannte Objekt in einer Hinsicht dunkel und so dem Geiste Spielraum bleiben, die Motive des Glaubens wirken zu lassen. Darin haben die Thomisten recht. Der Grund liegt ja gerade darin, daß

a) beide Akte auf verschiedenen Motiven beruhen, b) daher eine höhere als bloß menschliche Gewißheit dem Glaubensakte zukommt, c) die meisten religiösen Erkenntnisse keine unmittelbare Evidenz haben, sondern nur eine vermittelte. d) Außerdem widerspricht es nicht, daß einer eine weniger vollkommene Erkenntnis zugleich neben einer vollkommeneren hat (Lugo, De virtute fidei divinae disp. 2, sect. 2). e) Nur die Anschauung Gottes schließt jede Zweifelsmöglichkeit und darum den Glauben aus (Suarez, De fide disp. 3, sect. 9). Nach Lugo (a. a. O. disp. 2, sect. 2, n. 73 74) schließt nicht einmal jede sinnliche oder intellektuale Evidenz die Möglichkeit des Glaubens bezüglich desselben Gegenstandes aus; vgl. jedoch ebd. n. 67: Aliquae sunt cognitiones evidentes, cum quibus videtur repugnare assensus fidei, z. B. die Existenz der Sonne, die ich sehe. f) Endlich widerspricht es der Natur des Glaubens, daß derselbe durch wissenschaftliche Erkenntnis gemindert wird. Thom., S. th. 2, 2, q. 2, a. 10 ad 1: Quando homo habet voluntatem credendi ea, quae sunt fidei ex sola auctoritate divina, etiamsi habeat rationem demonstrativam ad aliquid eorum, puta ad hoc quod est Deum esse, non propter hoc tollitur vel minuitur meritum fidei.

Aus dem Gesagten folgt, daß beide Habitus, Wissen und Glauben, selbst in einem und demselben Akte sich betätigen können, daß dieser auf den erwähnten verschiedenen Motiven ruht, daher unter dem einen Gesichtspunkte dunkel und frei, unter dem andern evident und notwendig, unter dem einen ein geoffenbarter und übernatürlicher, unter dem andern ein natürlicher und von der Vernunft erkannter sein kann. Vgl. Kilber, Theol. Wirceburg. IV: De virtutibus theol. disp. 2, c. 3, a. 4, n. 159 ff; disp. 3, c. 2, a. 3, n. 211.

II. Aus der Dunkelheit des Glaubensaktes ergibt sich dessen zweite Eigenschaft, seine Freiheit und sittliche Güte.

1. Conc. Vatic. a. a. O. cap. 3, can. 5 (Denz. n. 1814). Positiv, nicht bloß negativ frei ist der Glaubensakt, indem der Wille ihn nicht bloß

nicht hindert, sondern durch sein Gebot den Intellekt zur Zustimmung bewegt. Thom., S. th. 1, 2, q. 17, a. 6: Sunt quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possint assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam, et in talibus assensus vel dissensus in nostra potestate est et sub imperio cadit. Der Glaubensakt ist darum nicht bloß insofern ein freier, als der Wille den Intellekt zur Prüfung der Glaubensmotive bewegt (quoad exsecutionem tantum), sondern nach geschehener Prüfung und bezüglich der gewissen Zustimmung selbst (quoad specificationem). Der Glaube ist wahrhaft frei nicht bloß libertate contradictionis bzw. specificationis, sondern auch libertate contrarietatis. Vgl. Scheeben, Art. „Glaube" im Kirchenlexikon V 662. Lugo a. a. O. disp. 10, sect. 1, n. 1. Gregor. de Valentia a. a. O. t. III, disp. 1, q. 1, punct. 4. Der sittlichen Güte des Glaubens entspricht sein Verdienst, und was letzteres bewirkt, setzt auch die Freiheit voraus. Thom. a. a. O. 3, q. 7, a. 3 ad 2: Meritum fidei consistit in hoc, quod homo ex oboedientia Dei assentit illis, quae non videt. Ebd. 2, 2, q. 2, a. 9: Actus nostri sunt meritorii, inquantum procedunt ex libero arbitrio, moto a Deo per gratiam. Thes. 18 Pici de Mirandula damn. ab Innoc. VIII.: Non est in potestate libera hominis credere (Denz. n. 737).

2. Der Glaube ist ein sittlich guter Akt; an sich ist es Gottes würdig und des Menschen Pflicht, ihm, auch wenn er uns Mysterien offenbart, vollen Gehorsam des Verstandes und Willens im Glauben zu leisten, da er von ihm „als seinem Schöpfer und Herrn in seinem ganzen Wesen abhängig und die erschaffene Vernunft der unerschaffenen Wahrheit gänzlich unterworfen ist" (Conc. Vatic. a. a. O. cap. 3). Der Akt als solcher geht aus von der frommen Glaubenswilligkeit, jener übernatürlichen Pietät der Kreatur gegen Gott, die an ihn, ihren Erlöser und Seligmacher, in freier Liebe sich hingibt (Conc. Trident. Sess. VI, cap. 6; Denz. n. 798). Wie der Grund des Unglaubens ein sittlich verwerflicher (Io 3, 20; 15, 22—24), so hängt der Glaube mit der Liebe zur Wahrheit und Tugend innig zusammen (Hebr 11, 7 f); der Gläubige „gibt Gott die Ehre" (Rom 4, 20) und demütigt sich selbst (Mt 11, 25 26). Bonaventura, In III Sent. dist. 24, a. 3, q. 2, dub. 1: Privatio visionis facit ad laudem credulitatis . . . propter humiliationem et captivationem intellectus . . . et quia talis credulitas est a mera voluntate, non ab aliqua necessitate. . . . Hinc est, quod Augustinus dicit, quod laus fidei est credere, quod non vides. Leo M., Sermo 69, 2; De ascensione Domini sermo 18: Virtus fidei ex iis, quae visui non subiacent, constituta (est). Hierzu kommt, daß im Glauben der Mensch seinen Intellekt und Willen und damit sich selbst Gott ganz zum Opfer bringt, in allen Fragen der Zeit und Ewigkeit nur von ihm sich führen läßt, ohne innere Einsicht in die Gründe zu gewinnen (Mt 23, 8 f); daß er, das Sichtbare vergessend, am Unsichtbaren sich festhält (Hebr 11, 7 f), aber damit sein ganzes sinnliches und natürliches Verlangen verleugnet wegen der „Torheit des Kreuzes" (1 Cor 1, 18 f). Et in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi (2 Cor 10, 5).

III. Der Glaubensakt ist ein übernatürlicher und verdienstlicher.

1. Den übernatürlichen Charakter des Glaubens hat das Konzil von Trient dadurch ausgesprochen, daß es denselben den Anfang des menschlichen Heils, Wurzel und Fundament der Rechtfertigung nennt (Sess. VI, cap. 8; Denz. n. 801). Die Rechtfertigung aus Gnade ist nicht bloß Bedingung der Seligkeit, sondern Beginn derselben und verhält sich zu ihr wie der Keim zur reifen Frucht (2 Cor 1, 22. Thom., S. th. 1, 2, q. 113, a. 3). Allerdings kann der Glaube in der seligen Anschauung nicht mehr als solcher bestehen, da sein Wesen auf dunkler Erkenntnis beruht (1 Cor 13, 12); aber er bereitet vor auf jenen seligen Zustand der Anschauung, indem wir durch ihn Gott und seine Werke im Lichte des Wortes Gottes selbst erkennen, und nicht durch natürliche Einsicht, im Glauben daher wie im Schauen Gott selbst Motiv unserer Erkenntnis ist. Wie wir darum durch das Licht der Glorie in der seligen Anschauung teilhaben an der Erkenntnis Gottes, durch die er selbst sich erkennt, so empfangen wir Anteil an dem Wissen Gottes im Glauben, aber in unvollkommener und dunkler Weise. Thom. a. a. O. q. 67, a. 5: Fides cum visione in patria convenit in genere, quod est cognitio. Ebendarum treten wir durch den Glauben wie durch die Hoffnung und Liebe in den Kreis der übernatürlichen Ordnung ein, und darum ist der Glaube selbst übernatürlich. Thom. a. a. O. q. 62, a. 1: Quia huiuscemodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis ... non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam; unde oportet, quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem; non tamen absque adiutorio divino; et huiusmodi principia virtutes vocantur theologicae, quia habent Deum pro obiecto, in quantum per eas recte ordinamur in Deum; tum quia a solo Deo in nobis infunduntur; tum quia sola revelatione huiusmodi virtutes traduntur. Ebd. a. 3: Quantum ad intellectum adduntur homini quaedam principia supernaturalia, quae divino lumine capiuntur, et haec sunt credibilia, de quibus est fides. S. th. 2, 2, q. 6, a. 1: Quia cum homo, assentiendo his, quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet, quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. ... Ebd. ad 3: Credere quidem in voluntate credentium consistit; sed oportet, quod voluntas hominis praeparetur a Deo per gratiam ad hoc, quod elevetur in ea, quae sunt supra naturam. Compendium theologiae c. 2: Fides praelibatio quaedam est illius cognitionis, quae nos in futuro beatos facit. Darum weist Augustinus (De praedest. Sanct. c. 2; De dono perseverantiae c. 8 [19] 13 [33]; C. duas epist. Pelag. 2, 8) stets auf die Notwendigkeit der Gnade hin, auch zum Anfange, ja selbst zur Bereitwilligkeit zum Glauben mit Bezug auf 2 Cor 3, 5. Können wir nichts Gutes denken ohne Gnade, so können wir auch nicht glauben ohne dieselbe. Conc. Arausic. II. can. 5 7 (Denz. n. 178 180). Conc. Vatic. a. a. O. can. 5: Si quis dixerit ... ad solam fidem vivam,

quae per caritatem operatur, gratiam Dei necessariam esse, anathema sit (Denz. n. 1814).

2. Außer der gratia elevans wegen der Übernatürlichkeit des Glaubensaktes ist zur Setzung desselben die Gnade als Stärkung (gratia medicinalis) notwendig wegen der Schwierigkeit dieser gläubigen Zustimmung für den natürlichen Menschen, da sie ein assensus super omnia ist. Doch begründet diese keine absolute Notwendigkeit, sondern nur eine moralische (gratia medicinalis seu secundum modum supernaturalis), da an sich der Glaube wie das Gebot der Liebe Gottes über alles, dort im Hinblick auf die Glaubwürdigkeitsmotive, hier die Erwägung, daß Gott das höchste Gut ist, die Kräfte der Natur nicht übersteigt. Auch der Häretiker hält einige Offenbarungswahrheiten fest, ohne jedoch den habitus des Glaubens zu besitzen; in ihm ist es nur eine auf natürlichem Grunde ruhende Meinung. Thom., S. th. 2, 2, q. 5, a. 3: Quicumque non inhaeret sicut infallibili et divinae regulae doctrinae Ecclesiae . . . ille non habet habitum fidei, sed ea, quae sunt fidei, alio modo tenet quam per fidem. Ebd. ad 1: Dicendum, quod alios articulos fidei, de quibus haereticus non errat, non tenet eodem modo, sicut tenet eos fidelis, . . . sed tenet ea, quae sunt fidei, propria voluntate et iudicio.

3. Weil frei und übernatürlich, ist der Glaubensakt, wenn er mit der Liebe verbunden ist, verdienstlich de condigno; ohne diese, aber von der Gnade gewirkt, de congruo. Conc. Trident. Sess. VI, cap. 6: Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt (Denz. n. 798). August., Ep. 194, c. 3 (9): Neque enim nullum est meritum fidei, qua ille dicebat: Deus propitius esto mihi peccatori. De praedest. Sanct. c. 2 (4): Quis autem dicat eum, qui iam coepit credere, ab illo, in quem credidit, nihil mereri?

IV. Der Akt des übernatürlichen Glaubens ist wahr und höchst gewiß (certitudine appretiative summa, infallibili, divina).

1. Das erste ergibt sich aus dem Begriff des Glaubens und bezieht sich sowohl auf den Inhalt wie auf die Tatsache der Offenbarung. Nm 23, 19: Non est Deus quasi homo, ut mentiatur. Tit 1, 2: Spes vitae aeternae, quam promisit, qui non mentitur, Deus. August., De civ. Dei 22, 25: Credentes, quod [Deus] mentiri non possit, und besonders in seinem Buche De mendacio. Conc. Trident. Sess. VI, cap. 9: Cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum (Denz. n. 802). Bei unverschuldeter Ignoranz hat der Irrende das für wahr zu halten, was er irrtümlicherweise als geoffenbart erkennt; aber er setzt keinen übernatürlichen und wahren, sondern nur einen natürlichen und falschen Akt.

2. Die Gewißheit des Glaubens übersteigt jede andere Gewißheit, da sie auf dem Zeugnisse Gottes ruht, und schließt jedweden Zweifel aus. 1 Io 5, 9:

Testimonium Dei maius est. 1 Thess 2, 13: Non verbum hominum, sed . . . Dei. Gal 1, 8: Licet Angelus de caelo evangelizet vobis, praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit. Clem. Alex., Strom. 1, 20: *Χωρίζεται ἡ ἑλληνικὴ ἀλήθεια τῆς καθ' ἡμᾶς, εἰ καὶ τοῦ αὐτοῦ μετείληφεν ὀνόματος, καὶ μεγέθει γνώσεως καὶ ἀποδείξει κυριωτέρᾳ καὶ θείᾳ δυνάμει . . . θεοδίδακτοι γὰρ ἡμεῖς.* August., Confess. 7, 10: Facilius dubitarem vivere me, quam esse veritatem, quam audivi in corde. Der Glaube, sagt Chrysostomus (Hom 21, 2 in Hebr.), gibt höhere Gewißheit als der Augenschein. Conc. Vatic. a. a. O. cap. 4.

Thom., S. th. 2, 2, q. 4, a. 8: Quia unumquodque iudicatur simpliciter quidem secundum causam suam, secundum dispositionem autem, quae ex parte subiecti est, iudicatur secundum quid, inde est, quod fides est simpliciter certior (scientia); sed alia sunt certiora quoad nos. Vgl. In III Sent. dist. 23, q. 2, a. 2, sol. 3: In fide determinatur intellectus ad unum ex hoc, quod voluntas intellectui imperat. Sed quia voluntas hoc modo non determinat intellectum, ut faciat inspici, quae creduntur, sicut inspiciuntur principia per se nota vel quae in ipsa resolvuntur, sed hoc modo, ut intellectus firmiter adhaereat, ideo certitudo, quae est in scientia et intellectu, est in ipsa evidentia eorum, quae certa esse dicuntur; certitudo autem fidei est in firma adhaesione ad id, quod creditur. In his ergo, quae per fidem credimus, ratio voluntatem inclinans est ipsa veritas prima sive Deus, cui creditur, quae habet maiorem firmitatem, quam lumen intellectus humani, in quo conspiciuntur principia, vel ratio humana, per quam conclusiones in principia resolvuntur. Et ideo fides habet maiorem certitudinem quantum ad firmitatem adhaesionis, quam sit certitudo scientiae vel intellectus, quamvis in scientia et intellectu sit maior evidentia eorum, quibus assentitur. Obwohl daher die natürliche Erkenntnis eine größere Klarheit hat, so steht doch die Gewißheit des christlichen Glaubens höher, weil dieser auf Gottes Wahrhaftigkeit ruht und deswegen der Gläubige mit größerer Festigkeit zustimmt. Thom., S. th. 2, 2, q. 4, a. 8 ad 3: Perfectio intellectus et scientiae excedit cognitionem fidei quantum ad maiorem manifestationem, non tamen quantum ad maiorem inhaesionem. . . . Scientia et intellectus sunt virtutes intellectuales, innituntur naturali rationis lumini, quod deficit a certitudine et a Verbo Dei, cui innititur fides. Daß wir aber nicht auch in der ersten Beziehung eine höhere Gewißheit haben, hat seinen Grund in der Schwäche unserer Erkenntniskraft. Vgl. Suarez, De fide disp. 6, sect. 5. Lugo, De virtute fidei divinae disp. 6, sect. 3, n. 34 ff.

3. Darum übertrifft die Gewißheit des Glaubens jede Gewißheit der natürlichen Erkenntnis. Sie übertrifft sowohl negativ wie positiv alle natürliche, physische und moralische Gewißheit; sie übertrifft selbst alle natürliche metaphysische Gewißheit, wenn nicht negativ (Ausschluß des Irrtums), so doch positiv, da die Glaubensgewißheit auf höherem Motive — Gott — ruht.

4. Wie die Liebe zu Gott nur appretiative summa sein muß, demnach nicht verlangt, was nicht in unsern Kräften liegt, Gott mit größerer sinnlicher Empfindung (intensive summa) zu lieben als irgend eine Kreatur, sondern nur den aufrichtigen Willen erheischt, jeder Kreatur, wenn es erforderlich ist, zu entsagen um Gottes willen, so verlangt die Glaubensfestigkeit nicht jene Lebhaftigkeit der Überzeugung, die wir bei evidenter Erkenntnis haben, sondern jene Festigkeit der Zustimmung, die eher einer vermeintlich gewissen Erkenntnis als der Glaubenswahrheit entsagt.

5. Der letzte und tiefste Grund dieser Glaubensgewißheit ist die Gnade, welche den Intellekt erleuchtet und den Willen erhebt, stärkt und bewegt, daß

er den Akt des Glaubens dem Intellekt gebietet. Bonaventura, In III Sent. dist. 24, a. 1, q. 1: Cum habitus fidei mentem illuminet ad assentiendum veritati creditae secundum illustrationem divinae praescientiae, necesse est ponere, quod ipsi . . . nec falsum subsit nec subesse possit . . . et fides, quae cognitioni divinae praescientiae innititur, a qua etiam illuminatur et dirigitur, . . . tamen non potest decipi nec potest errare. Darum fordert der Glaube einen übernatürlichen Habitus (virtus intellectualis per se infusa), den die Natur nicht geben kann. Mt 16, 17: Non caro et sanguis revelavit tibi, sed Pater meus, qui in caelis est. Dieser Habitus unterscheidet sich von der aktualen Gnade (donum Dei actuale), wodurch die fromme Glaubenswilligkeit und das den Willen hierzu antreibende Urteil gebildet wird, wie die habituale Gnade die Rechtfertigung von der aktualen Gnade in den vorausgehenden auf sie disponierenden Akten des Sünders (Conc. Trident. Sess. VI, cap. 6; Denz. n. 798). Jener bewirkt den Glauben im eigentlichen Sinne (fides perfecta, completa), diese die Disposition und ersten Anfänge des Glaubens (fides inchoata). August., De diversis quaestionibus ad Simplicianum l. 1, q. 2, c. 2: Inchoationes quaedam fidei, conceptionibus similes. Constit. „Unigenitus" prop. 27: Fides est prima gratia (Denz. n. 1377).

Die Theologen unterscheiden daher zwischen einer fides naturalis et acquisita und fides supernaturalis et infusa im Hinblick auf Iac 2, 19 und dem tatsächlichen Glauben an irrige Sätze, die aus unverschuldetem oder verschuldetem Irrtum für geoffenbarte gehalten werden. Wie der Mensch dem Menschen aus rein natürlichen Gründen glaubt, so kann er auch Gott gegenüber einen natürlichen Glaubensakt setzen; doch dieser ist von dem übernatürlichen Glauben unterschieden bezüglich des wirkenden Prinzips, der Gewißheit der Zustimmung, des Verdienstes und der Wesenheit des Aktes selbst.

V. Notwendig wegen Notwendigkeit des Mittels ist der ausdrückliche übernatürliche Glaube zu aller Zeit und für alle an Gott den Vergelter; notwendig nach hinreichender Verkündigung des Evangeliums wegen Notwendigkeit des göttlichen Gebotes der Glaube an die Trinität und Inkarnation.

1. Der Glaube ist ein ausdrücklicher, wenn ein Glaubenssatz als solcher (formaliter, explicite) erkannt wird und der Gläubige darüber im besondern Rechenschaft geben kann; er ist ein nicht ausdrücklicher, nur eingeschlossener (implicite), wenn er in einer andern Glaubenswahrheit enthalten ist. Wir unterscheiden zwischen Notwendigkeit des Mittels (necessitas medii) und des Gebotes (necessitas praecepti). Jene ergibt sich aus der Natur der Sache selbst, da ohne dieses das Ziel, das ewige Heil, nicht erreicht werden kann. Die Notwendigkeit des Gebotes dagegen ist die Folge einer bestimmten Anordnung, von dessen Beobachtung, wo dies möglich ist, die Erreichung des Zieles abhängt.

Für die erstgenannte Wahrheit ergibt sich die Notwendigkeit des Mittels aus Hebr 11, 6: Sine fide impossibile est placere Deo. Credere enim

oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit. Ohne Erkenntnis Gottes als des höchsten, wirklich existierenden Gutes und des Vergelters würde der Mensch nicht nach Gott streben. Daß hier nicht von einer rein natürlichen Gotteserkenntnis oder einem natürlichen Glauben die Rede ist, beweist die Definition desselben Hebr 11, 1. Conc. Trident. Sess. VI, cap. 8: Cum vero Apostolus dicit, iustificari hominem per fidem et gratis [Rom 3, 22 24], ea verba in eo sensu intelligenda sunt ... ut scilicet per fidem ideo iustificari dicamur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis, sine qua impossibile est placere Deo et ad filiorum eius consortium pervenire (Denz. n. 801). Prop. 22 damn. ab Innoc. XI.: Nonnisi fides unius Dei necessaria videtur necessitate medii, non autem explicita Remuneratoris (Denz. n. 1172). Prop. 23: Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad iustificationem sufficit (ebd. n. 1173). Prop. 16: Fides non censetur cadere sub praeceptum speciale et secundum se (ebd. n. 1166). Prop. 1 damn. ab Alexandro VII.: Homo nullo unquam vitae suae tempore tenetur elicere actum fidei, spei et caritatis ex vi praeceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium (Denz. n. 1101). Darum ist die göttliche Vergeltung als eine übernatürliche zu verstehen, und der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele ist wenigstens implicite mit jenem an den Vergelter gegeben.

2. Bezüglich des Glaubens an Christus den Erlöser gilt:

a) Im Alten Bunde war ein ausdrücklicher Glaube an seine Gottheit, Menschheit und die Art und Weise der Erlösung nicht notwendig necessitate medii.

b) Es ist sehr wahrscheinlich, daß im Alten Bunde nicht einmal der ausdrückliche Glaube an Christus als Mittler zwischen Gott und den Menschen notwendig war necessitate medii.

c) Es ist wenigstens wahrscheinlich, daß selbst im Neuen Bunde der ausdrückliche Glaube an Christus nicht notwendig ist necessitate medii, und ebendarum auch nicht der ausdrückliche Glaube an die Trinität.

Bezüglich des ausdrücklichen Glaubens an die Menschwerdung unterscheidet Suarez (a. a. O. disp. 12, sect. 3) verschiedene Grade. Zu dem ersten rechnet er, wenn Gott im Glauben erkannt wird als Rechtfertiger und Erlöser durch die von seiner Vorsehung erwählten Mittel ohne Erkenntnis derselben im einzelnen; zum zweiten, wenn ein Mittler und Erlöser erkannt wird, aber weder die Art und Weise der Erlösung noch die Person des Erlösers; zum dritten, wenn Gott selbst als Erlöser erkannt wird, aber nicht die Art und Weise der Erlösung; zum vierten, wenn das Geheimnis der Erlösung durch das Leiden, den Tod und die Auferstehung des Gottmenschen erkannt wird.

Für a) spricht die sententia communis. Lugo a. a. O. disp. 12, sect. 4, n. 82 ff. Kilber, De virt. theol. disp. 2, c. 2, a. 5. Thom., S. th. 2, 2, q. 2, a. 7 ad 3: Si qui tamen salvati fuerunt, quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide mediatoris, quia, etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem

hominum secundum modos sibi placitos. Gal 3, 23: Prius autem, quam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem, quae revelanda erat. Was dagegen zu sprechen scheint, ist von der fides implicita zu verstehen oder von dem Glauben einzelner, besonders begnadigter Seelen. August., De natura et gratia c. 44; De civ. Dei 18, 47; C. Faustum 19, 14. Thom. a. a. O. a. 7. Conc. Trident. Sess. VI, cap. 2: Christum et ante Legem et Legis tempore multis sanctis Patribus declaratum et promissum (Denz. n. 794).

Für b) sprechen dieselben Gründe. Für c) (sententia probabilior, Lugo a. a. O.) beweist Hebr 11, 6; was dagegen zu sprechen scheint, begründet nur eine necessitas praecepti. Rom 10, 9. Io 3, 18. Act 16, 31 beweisen die Notwendigkeit des Glaubens an Christus nicht als Objekt, sondern als Ursache (causa meritoria) unserer Rechtfertigung; diese ist er auch für den, der ausdrücklich bloß an Gott den Vergelter glaubt. Vgl. August., De fide et operibus c. 16 (27). Rom 3, 26. Gal 2, 16. Act 4, 12. 1 Cor 3, 11. Die Gewißheit, daß Gott alle Menschen selig machen will, die Möglichkeit, Akte der Gottesliebe zu setzen im Glauben an seine Vergeltung, die Unmöglichkeit, die Notwendigkeit des ausdrücklichen Glaubens an den Erlöser nachzuweisen, die begründete Annahme, daß die Rechtfertigung nach der Ankunft Christi nicht schwerere Pflichten auferlegen kann als vor derselben, beweisen die Wahrscheinlichkeit unseres Satzes. Vgl. Viva, Damnatae Theses . . . ad theologicam trutinam revocatae pars II, p. 43 (in prop. 4 damn. ab Innoc. XI.). Was den Hauptmann Kornelius (Act c. 10; vgl. August., De praedest. Sanct. c. 7 [12]; De baptismo 4, 21 [28]) betrifft, so war nach der allgemeinen Meinung der Theologen derselbe bereits gerechtfertigt. Thom., S. th. 3, q. 69, a. 4 ad 2: per fidem Christi et desiderium baptismi explicite vel implicite; aber Petrus wurde zu ihm gesendet, damit er nun auch glaube, was necessitate praecepti in der Kirche zu glauben ist, und um die heilige Taufe zu empfangen; auch hatte die Sendung Petri zu dem Heiden Kornelius eine universale Bedeutung für die Heilsökonomie. Conc. Trident. Sess. VI, cap. 6 handelt von dem ordentlichen Wege, auf welchem der Mensch mittels der Predigt sich zur Rechtfertigung vorbereitet; die Berufung desselben auf Hebr 11, 6 beweist, daß es die Frage nach der Notwendigkeit des ausdrücklichen Glaubens an Christus nicht berühren wollte. Prop. 64 damn. ab Innoc. XI.: Absolutionis capax est homo, quantumvis laboret ignorantia mysteriorum fidei, et etiamsi per negligentiam, etiam culpabilem, nesciat mysterium sanctissimae Trinitatis et Incarnationis (Denz. n. 1214), steht nicht entgegen. Hier handelt es sich um ignorantia culpabilis, aber selbst bei ignorantia inculpabilis kann der Pönitent wenigstens licite nicht losgesprochen werden, weil in der Sakramentenspende das Sichere zu wählen ist (ebd. prop. 1). Näheres über diese Kontroverse bei Perrone, Praelect. theol., De baptismo c. 4, prop. 2, n. 122 f.

3. Die Theologen unterscheiden in dem, was necessitate praecepti zu glauben ist, die theoretischen und praktischen Glaubenswahrheiten (fides speculabilium et operabilium). Zu jenen gehört der ausdrückliche Glaube an das Mysterium der Trinität und Inkarnation (Io 17, 3. Mt 16, 16. Io 3, 15.

Thom., S. th. 2, 2, q. 2, a. 7 8); außerdem der substantielle Inhalt des Apostolischen Symbolum (ebd. a. 5); letzteres erhellt aus der uralten Sitte der Kirche, dieses Bekenntnis vor der Taufe zu fordern. Zu diesen gehört der Dekalog, die Lehre von jenen Sakramenten, die einer empfangen soll, und das Gebet des Herrn. Das Gebot selbst, das alle verpflichtet, ist nicht bloß ein kirchliches, sondern ein göttliches, dessen Inhalt uns durch die Kirche, die das Symbolum formuliert, vermittelt wird (Mc 16, 16. Lugo a. a. O. disp. 13, sect. 2, n. 6 ff 153 ff).

4. Dieser übernatürliche Glaube muß ein aktualer, nicht bloß virtualer sein; letzterer bezieht sich auf den gesamten Glaubensinhalt, jener nur auf gewisse Wahrheiten. Prop. 1 damn. ab Alexandro VII.; Prop. 16 damn. ab Innoc. XI.: Fides non censetur cadere sub praeceptum speciale et secundum se (Denz. n. 1166). Als negatives Gebot verpflichtet es für immer (pro semper), da es nie erlaubt sein kann, eine Glaubenswahrheit zu leugnen; als positives Gebot verpflichtet es, den Glaubensakt öfter im Leben zu erwecken, besonders bei Verkündigung des Glaubens, in schweren Versuchungen von seiten des Unglaubens und der Häresie, des Fleisches und in wahrscheinlicher Lebensgefahr. Prop. 17 damn. ab Innoc. XI.: Satis est actum fidei semel in vita elicere (Denz. n. 1167).

§ 63. Glaube und Zweifel.

I. Aus den soeben bezeichneten Eigenschaften des theologischen Glaubens ergibt sich die Verwerflichkeit des positiven und absoluten Zweifels als Ausgangspunktes der theologischen Forschung.

1. Hermes wollte den positiven Zweifel als Ausgangspunkt der theologischen Untersuchung rechtfertigen. Er sagt (Philosophische Einleitung in die christkathol. Theologie², Münster 1831, Vorrede § 12): Wir können dieses (das wirkliche Bezweifeln der Glaubenswahrheiten) zu stande bringen durch die lebendige Überzeugung, daß keines, z. B. der Katholizismus nicht oder das Christentum überhaupt nicht, darum wahr sei, weil wir in demselben geboren wurden, und daß wir vor unserem Gewissen gerecht und heilig handeln, wenn wir uns demjenigen zuwenden, wohin unsere Vernunft uns leitet, weil diese die einzige Führerin ist, welche der Urheber unseres Daseins uns von Geburt aus auf diese Lebensbahn mitgab, mit der laut gebietenden Stimme in unserem Innern, ihr zu folgen, wohin sie auch führen möge. Vgl. Breve Gregorii XVI. d. 26. Sept. 1835: Qui (Hermes) audacter a regio, quem universa traditio et SS. Patres in exponendis ac vindicandis fidei veritatibus tramitem stravere, deflectens, quin et superbe contemnens et damnans, tenebrosam ad errorem omnigenum viam moliatur in dubio positivo tamquam basi omnis theologicae inquisitionis et in principio, quod statuit, rationem principem normam ac unicum medium esse, quo homo assequi possit supernaturalium veritatum cognitionem (Denz. n. 1619).

2. Es versteht sich von selbst, daß hier von jenen die Rede ist, welche bereits in die katholische Kirche als gläubige Glieder durch die Taufe aufgenommen und in ihr erzogen sind. Da der Protestant und noch mehr der Ungläubige für seinen Irr- und Unglauben keine Evidenz hat noch haben kann, so ist für ihn der Zweifel der Weg, auf dem er zur Erkenntnis seiner Verirrung kommt; der redlich Forschende wird durch die Erkenntnis der Göttlichkeit der Kirche dann zur Wahrheit und zum Glauben hingeführt.

II. Die Forderung des absoluten Zweifels ist theologisch falsch; denn a) sie widerspricht der Natur des Glaubens als assensus appretiative super omnia; b) sie verkennt die Bedeutung und Evidenz der Glaubwürdigkeitsmotive; c) sie widerspricht dem übernatürlichen Charakter des Glaubens, welcher in der Gnade wurzelt; d) sie widerstreitet der dogmatischen Disziplin der Kindertaufe, welche mit der Forderung des absoluten Zweifels nicht vereinbar ist.

1. Die Begründung von a) ist in dem Vorausgehenden gegeben; desgleichen die von b). Die falsche Voraussetzung, auf welcher die Forderung des Zweifels ruht, ist die irrige Ansicht von den Glaubwürdigkeitsmotiven des Christentums und insbesondere der katholischen Kirche, als ob durch dieselbe im Widerspruch zu Gal 1, 8 und 1 Cor 1, 26 f entweder keine oder nicht jene Gewißheit erzeugt würde, welche den unüberwindlichen Irrtum und jeden vernünftigen Zweifel für jede Intelligenz ausschließt. Es ist der Weg, auf welchem der Mensch zur Glaubensgewißheit gelangt, analog jenem, auf welchem er Gewißheit der ersten und notwendigen theoretischen und praktischen Wahrheiten der natürlichen Ordnung empfängt. Diese unmittelbare, allen gemeinsame und unerschütterliche Gewißheit hat die Philosophie wohl durch Reflexion zu vermitteln, in ihren Gründen zu entwickeln, zu vervollkommnen und klarer zum Bewußtsein zu bringen, aber sie hat sie nicht erst zu schaffen. Ebenso hat es die göttliche Vorsehung geordnet bezüglich der Wahrheiten der übernatürlichen Ordnung; in der katholischen Kirche erscheinen derart alle Glaubwürdigkeitsmotive, daß jeder, auch der geistig schwache und weniger unterrichtete Gläubige eine volle Gewißheit ihrer Göttlichkeit durch dieselben empfängt, und kein vernünftiger Zweifel für ihn mehr besteht. Und so kann es daher auch die Aufgabe der Apologetik nicht sein, durch diese Glaubwürdigkeitsmotive die Gewißheit des Glaubens an die Kirche und Offenbarung in den Gläubigen erst zu begründen, wohl aber zu entfalten und in ihr volles Licht zu stellen. Conc. Vatic. Sess. III, Const. dogm. de fide cath. cap. 3, can. 6: Si quis dixerit, parem esse condicionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici iustam causam habere possint fidem, quam sub Ecclesiae magisterio iam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint, anathema sit (Denz. n. 1815). Hätte die Forderung Hermes' eine Berechtigung, dann müßten nicht nur die Männer der Wissenschaft, sondern auch die einfachen Gläubigen den Zweifel zulassen, um durch wissenschaftliche Forschung ihren Glauben von neuem zu begründen. Denn diese wissen ja doch so gut wie die Gelehrten, daß gegen die Glaubenswahrheiten Einwendungen geltend gemacht werden. Da sie aber eine wissenschaftliche Untersuchung nicht anstellen können, so hätten sie nicht einmal die Möglichkeit, auf diesem Wege den Zweifel zu überwinden. Jede einmal zu irgend einer Zeit vorgebrachte Einrede müßte daher unter dieser Voraussetzung geprüft werden, und bei denen, für welche diese Prüfung unmöglich ist, wäre der stete Zweifel sogar Pflicht.

2. Hierzu kommt, daß diese unfehlbare und göttliche Gewißheit der Glaubenszustimmung ein Werk der Gnade ist, die entweder als bleibender Zustand (per modum habitus) oder in Weise einer Anregung und Bewegung der Seele (per modum adiutorii, illuminationis et inspirationis) dieselbe in ihr mittels der Freiheit hervorbringt. Mit der äußeren Predigt des Evangeliums ist in der gegenwärtigen Heilsordnung, wenigstens auf ordentlichem Wege, immer zugleich diese innere Gnade wirksam. Darum ist die Glaubenszustimmung in ihrer alle natürliche Gewißheit übersteigenden Unerschütterlichkeit nicht eine rein durch die Glaubwürdigkeitsgründe gewirkte Überzeugung, welche innerhalb der Tragweite derselben sich bewegt, sondern gehört der übernatürlichen Sphäre an. Prop. 19 20 damn. ab Innoc. XI. (Denz. n. 1169 f). Rom 4, 18. Gal 1, 8. Thom., In III Sent. dist. 23, q. 2, a. 2, sol. 3.

3. Bezüglich d) vgl. oben S. 478 483. In der Taufe empfängt der Täufling die heiligmachende Gnade und mit ihr die übernatürlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe (Conc. Trident. Sess. VI, cap. 7; Sess. VII, De baptismo can. 12 13; Denz. n. 868 f), die mit erwachendem Bewußtsein in freier Weise sich betätigen sollen, namentlich die Tugend des Glaubens, die nach hinlänglicher Vorlage des Glaubensgegenstandes und der Glaubwürdigkeitsmotive alsbald in den Akt übergeht (Conc. Trident. Sess. VI, cap. 7; Denz. n. 799 f). Hierauf ruht die Pflicht der Kirche und ihr Recht der katholischen Kindererziehung, da nur unter dieser Bedingung die Taufe erlaubt ist (Devoti, Instit. canon. II, § 28 64 bezüglich der uralten kirchlichen Übung der Taufpaten). Die Gewißheit des Glaubens, welche durch die Gnade gegeben ist, schließt aber jeden Zweifel für immer aus, und dieser ist ohne schwere Sünde nicht möglich (Prop. 20 damn. ab Innoc. XI.; Denz. n. 1170).

III. Dieser im Interesse der Wissenschaft geforderte absolute Zweifel ist aber auch, und zwar besonders in Bezug auf die allgemeinen und religiös-sittlichen Wahrheiten, vom philosophischen Gesichtspunkt aus nicht zulässig; denn

a) dieser absolute Zweifel ist keine Forderung der Wissenschaft; b) er ist sich selbst widersprechend; c) er ist unsittlich.

1. In his, quae fiunt a natura et arte, eodem modo operatur ars et per eadem media, quibus et natura (Thom., De magistro a. 1). Die Aufgabe der Wissenschaft kann es darum nicht sein, selbst wenn der absolute Zweifel möglich wäre, alles in Frage zu stellen; wohl aber hat sie die Gewißheit aller jener Wahrheiten, welche der Mensch vor aller Reflexion und unmittelbar, weil sie eben von selbst einleuchten, als wahr festhält, durch Reflexion zu vermitteln, ihre Gründe und Motive darzulegen, die Fundamente zu untersuchen für das, was dem gemeinen Bewußtsein implicite gewiß ist (examen confirmativum, dubium methodicum). Aristoteles bezeichnet es deswegen als *ἀπαιδευσία*, für alles, auch die ersten Denkprinzipien, einen Beweis zu fordern. Metaphys. 3 *[Γ]*, 4: *Ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γινώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ. Ὅλως μὲν γὰρ ἁπάντων*

ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι· εἰς ἄπειρον γὰρ ἂν βαδίζοι, ὥστε μηδ' οὕτως εἶναι ἀπόδειξιν. Thom., C. Gent. 3, 47 154; Analytica post. I, lect. 19: Proprium est horum principiorum, quod non solum necesse sit ea per se vera esse, sed etiam necesse est videre quod sint per se vera. Nullus enim potest per se opinari contrarium eorum. Was den allgemeinen Zweifel des Carteſius betrifft, ſo nimmt Kleutgen (Philoſophie der Vorzeit I 395) an, jener habe ſeinen Zweifel verſucht auszudehnen, ſoweit man kann, aber er ſage nicht, daß man an allem zweifeln könne; dagegen Liberatore, Institutiones philos. I[9], Romae 1860 (neubearb. Neap. 1897), 228; vgl. Descartes, Principia philos. I, n. 5 7 13: reicientes omnia, ... ac etiam falsa esse fingentes, de quibus possumus aliquo modo dubitare. ... Dubitabimus etiam de reliquis, quae antea pro maxime certis habuimus, etiam de mathematicis demonstrationibus, etiam de iis principiis, quae hactenus putavimus esse per se nota. ... Facile supponimus ... nullum esse caelum, nulla corpora, neque etiam ipsos nos habere manus nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem ideo nos, qui talia cogitamus, nihil esse; repugnat enim, ut putemus, id quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, non exsistere. Medit. I et II. Zweifeln läßt ſich nicht, daß er den Zweifel viel zu weit ausgedehnt hat. Vgl. Gassendi, Disquisitio metaphysica adv. R. Cartesii Metaphys. (Opp. ed. Lugduni 1658, III 283 ff). Brucker, Historia critica philosophiae (5 Bde, Lips. 1742—1744) Period. III, P. 2, l. 1, c. 7. Rixner, Handbuch der Geſchichte der Philoſophie III, Sulzbach 1823, 307 (vgl. oben S. 773).

2. Beſonders im Sinne des Carteſius erſcheint dieſer Widerſpruch, wenn er das Zeugnis aller übrigen Seelenvermögen, in denen wir eine Quelle der Erkenntnis beſitzen, verwirft, dagegen jenes des Selbſtbewußtſeins allein annimmt, da doch gerade dieſes ſelbſt wieder eine Reihe weiterer Tatſachen und Wahrheiten uns erkennen läßt. Ohnehin kann ich nur mittels meiner Denkgeſetze die Falſchheit meiner früheren Überzeugungen dartun, und doch ſoll die Wahrheit dieſer Denkgeſetze ſelbſt wieder eine ungewiſſe ſein. Auch das Zeugnis des Selbſtbewußtſeins kann keine Gewißheit meiner Exiſtenz begründen, wenn die Gewißheit unſerer logiſchen Schlußfolge, auf den Denkgeſetzen ruhend, bezweifelt wird. Daß endlich aus der empiriſchen, einzelnen Tatſache des Selbſtbewußtſeins und meiner Exiſtenz die Wiſſenſchaft nicht aufgebaut werden kann, wurde bereits früher bemerkt. So hat ſich Carteſius durch ſeine Methode in einen Kreis gebannt, den er nicht mehr durchbrechen kann. Die Ausnahme zu Gunſten der Exiſtenz Gottes und des Chriſtentums erſcheint in der Methode des Carteſius völlig ohne jedes Motiv; wenn wir überall und in den alltäglichſten Dingen uns täuſchen, dann iſt die Täuſchung in Bezug auf den Glauben an Gott und die chriſtliche Religion noch viel eher möglich. Vgl. Gassendi, Disquisitiones Anticartesianae, Paris. 1643. Reid, Analyse de la logique d'Aristote, avec des remarques trad. par Jouffroy, Paris 1828, ch. 6, sect. 2.

3. Die Gewißheit der erſten allgemeinen und beſonders notwendigen religiös-ſittlichen Wahrheiten trägt die Menſchheit als Beſitztum mit ſich von Hauſe

aus, da auf ihr alles wahrhaft menschliche Leben ruht. Die Wissenschaft macht auch sie zum Gegenstande ihrer Forschung; aber ihre Gewißheit und unsere Überzeugung hiervon hängt von dem Ausgang ihrer Prüfungen nicht ab. Daher haben alle Völker die Tugend als lobenswert, das Laster als der Strafe würdig, den Atheismus als Irrtum erklärt (Rom 1, 19; 2, 14. Sap 13, 1 f). Daher das Axiom der Theologen: Non exsistit ignorantia invincibilis Dei, denn Dei cognitio nobis innata dicitur esse, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse (Thom., Super Boëthii de Trinit. proem. q. 1, a. 3 ad 6).

4. Sittlich verwerflich ist der positive Zweifel, weil er unvereinbar ist mit den Bedingungen des menschlichen Gesellschaftslebens und der Verbindlichkeit von Recht und Pflicht. Bei der Unmöglichkeit, daß der einzelne alle Wissensgegenstände selbständig durcharbeitet, würde der positive Zweifel auch das Recht bedeuten, jede Pflicht zu suspendieren. Denn jede praktische Pflicht hat ein theoretisches Urteil zur Voraussetzung. Ist es erlaubt, das letztere in Zweifel zu ziehen, so wird damit auch die darauf gegründete Pflicht zweifelhaft. Alle gesellschaftliche Verbindlichkeit geriete ins Wanken.

IV. So wenig die theologische Wissenschaft ausgehen darf vom Zweifel, um zur gewissen Überzeugung von der Göttlichkeit des Glaubens zu gelangen, ebensowenig darf dieselbe, nach Aufnahme des Glaubens, im Falle, daß eine wissenschaftliche Schwierigkeit ihr entgegentritt, die gläubige Zustimmung suspendieren oder ihr Urteil über die Göttlichkeit des Glaubens ändern. Die entgegengesetzte Behauptung widerspricht:

a) der Pflicht und Notwendigkeit des Glaubens; b) der Evidenz der Glaubwürdigkeitsmotive; c) dem Wesen des Glaubens selbst, der auf übernatürlicher Erleuchtung ruht und durch die Gnade seine besondere Gewißheit empfängt.

1. Vgl. A. Schmid, Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiet des Katholizismus, München 1862, 135 ff; dazu: Wissenschaft und Autorität, ebd. 1868. Die Pflicht der Standhaftigkeit im Glauben betont der Apostel Io 3, 18: Qui non credit, iam iudicatus est. 2 Petr 2, 21: Melius enim erat illis non cognoscere viam iustitiae, quam post agnitionem retrorsum converti ab eo, quod illis traditum est, sancto mandato. Hebr 6, 6: prolapsi ... rursum crucifigentes filium Dei. Io 16, 8 9. 1 Tim 1, 18—20. Professio fidei Trident.: Hanc veram catholicam fidem ... integram et immaculatam usque ad extremum vitae spiritum constantissime, Deo adiuvante, retinere et confiteri ... spondeo, voveo ac iuro (Denz. n. 1000).

2. Wie bereits bemerkt wurde, verhält es sich in Bezug auf die Gewißheit in der Erkenntnis der Glaubwürdigkeitsmotive in analoger Weise wie mit der Erkenntnis der Grundwahrheiten der natürlichen Religion und Sittenlehren. Die Wissenschaft kann und soll beide in vielfacher Weise weiter entwickeln, tiefer und allseitiger begründen; aber sie ist nicht im stande, derartige Gegengründe aufzustellen, daß dort der Abfall vom Glauben in Hinsicht auf eine einzige Lehre desselben, hier die Leugnung eines der Sätze der natürlichen

Moral und Religion als von der Vernunft geboten (dubium prudens) erscheinen könnte. Die Evidenz der Glaubwürdigkeitsmotive beweist daher von vornherein die Unmöglichkeit eines jeden Zweifels; ist ein Einwurf erhoben, der bis jetzt von dem Gläubigen nicht mit wissenschaftlichen Gründen gelöst werden kann, so beweist er nur die Unzulänglichkeit unserer Erkenntnis und des gegenwärtigen Standes der Wissenschaft, keineswegs aber die Unwahrheit des Glaubens. Thom., C. Gent. 1, 7: Demonstrationis vim non habent (die Einreden), sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae, et ad ea solvenda locus relinquitur. August., De Genesi ad literam 1, 21: Ut neque falsae philosophiae loquacitate seducamur, neque falsae religionis superstitione terreamur.

3. Das zweite, innere Element im Glaubensakt ist die Gnade, welche den Willen erhebt und kräftigt, den Intellekt erleuchtet, daß er, vom Willen bewegt, die gläubige Zustimmung setzt.

V. Zur Widerlegung von Schwierigkeiten gilt:

a) Die Parallele zwischen dem katholischen und protestantischen Forscher ist nicht zutreffend, weil α) diesem nicht die Glaubwürdigkeitsmotive für seine Konfession zur Seite stehen, während der Katholik in seiner Kirche eine stets lebende Zusammenfassung aller Glaubwürdigkeitsmotive besitzt, und β) der protestantische Forscher durch den Grundsatz seiner eigenen Konfession von der Fehlbarkeit der Kirche als regula proxima fidei und der Notwendigkeit der individuellen Forschung seinen Glauben von dem Ausgange seiner Forschung abhängig machen muß. b) Demnach kann der katholische Forscher nie in die Lage kommen, „von dem methodischen Zweifel zum positiven überzugehen" (Prop. 20 damn. ab Innoc. XI.; Denz. n. 1170). c) Allerdings gilt der Satz: Quod non est ex fide, peccatum est, auch für den Fall eines invincibiliter irrenden Gewissens. Allein nach den gegebenen Entwicklungen ist das Gewissen des Katholiken, welcher nach der Wahrheit forscht, nicht ohne eigene Schuld im Irrtume. d) Das unmündig getaufte Kind wird eben nur getauft unter Voraussetzung des nachfolgenden Unterrichtes in der katholischen Religion, wodurch es die Evidenz der Glaubwürdigkeitsmotive empfängt.

Conc. Vatic. Sess. III, Constit. dogm. de fide cath. cap. 3: Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile (Denz. n. 1794). Can. 6: Si quis dixerit, parem esse condicionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici iustam causam habere possint fidem, quam sub Ecclesiae magisterio iam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec

demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint, anathema sit (Denz. n. 1815). Das ist der Unterschied: den Außerkirchlichen führt die Forschung zumeist zum Zweifel und durch diesen zur Kirche, wenn er einen festen Punkt gewinnen will, da sie ihn zur Erkenntnis der Haltlosigkeit seiner Konfession führt; den Katholiken dagegen bestärkt sie noch mehr (ab extrinseco) im Glauben.

VI. Wie auf dem Gebiete der natürlichen Erkenntnis, so ist Gott auch auf dem der übernatürlichen letzter Grund unserer Wahrheit und Gewißheit; dort als Urheber und Lenker der natürlichen, hier der übernatürlichen Ordnung. Wie er dort die natürliche Gotteserkenntnis durch die ersten Denkprinzipien uns gewissermaßen mit der Geburt eingepflanzt hat und durch seinen natürlichen Beistand (concursus naturalis) leitet und bewegt, so hat er im Übernatürlichen dem Menschen die Gnade des Glaubens gegeben, die ihn befähigt und antreibt, die entsprechenden Akte zu setzen, und er verläßt ihn nicht, wenn dieser ihn nicht vorher verläßt (Conc. Trident. Sess. VI, cap. 11 13); denn er will, daß jeder zur Erkenntnis der Wahrheit gelange (1 Tim 2, 4). So kommt der Mensch im Natürlichen wie Übernatürlichen nur durch eigene Schuld zum Zweifel und Unglauben.

Conc. Vatic. a. a. O.: Etenim benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adiuvat, ut ad agnitionem veritatis venire possint, et eos, quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat non deserens, nisi deseratur (Denz. n. 1794). Thom., Super Boëthii de Trinit. lectio 1, q. 1, a. 1: Quamvis non requiratur novi luminis additio ad cognitionem eorum, ad quae naturalis ratio se extendit, requiritur tamen divina operatio; praeter operationem enim, qua Deus naturas rerum instituit, singulis formas et virtutes tribuens, quibus possent suas operationes exercere, operatur etiam in rebus opera providentiae, omnium rerum virtutes ad actus proprios dirigendo et movendo. Clem. Alex., Strom. 5, 14: *τοῦ πατρὸς ἄρα καὶ ποιητοῦ τῶν συμπάντων ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως ἀντιλαμβάνεται πάντα πρὸς πάντων.* Die Philosophie konnte das Göttliche erkennen, *διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου* (Iustin., Apol. II, c. 8). August., De magistro c. 11: De universis autem, quae intelligimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem. . . . Ille autem qui consulitur, docet . . . id est, incommutabilis Dei virtus atque sempiterna sapientia, quam quidem omnis rationalis anima consulit. Thom., S. th. 2, 2, q. 8, a. 4 ad 3: Donum intellectus numquam se subtrahit Sanctis circa ea, quae sunt necessaria ad salutem. Ebd. q. 10, a. 2 ad 2: Contemptus voluntatis causat dissensum intellectus, in quo perficitur ratio infidelitatis; unde causa infidelitatis est in voluntate, sed ipsa infidelitas est in intellectu. Vgl. Viva, Damnatae Theses . . . ad theol. trutinam revocatae p. II a. a. O. p. 76 ff (in th. 20 damn. ab Innoc. XI.). Die Ver-

gleichung jener Protestanten, welche von dem Irrtum zur katholischen Kirche übertreten, mit jenen Katholiken, welche von ihrem Glauben abfielen, lehrt zur Genüge, daß die echte Forschung, mit reinem Wandel und redlichem Streben verbunden, unter dem Beistande der Gnade zur Kirche führt.

VII. Indem wir den allgemeinen, absoluten und positiven Zweifel verwerfen, gestatten wir den beschränkten, bedingten und methodischen sowohl für das Gebiet der philosophischen wie selbst der theologischen Forschung (dubium methodicum, examen confirmativum). Dieser unterscheidet sich von jenem dadurch, daß er:

a) nicht alle und jede gewisse Erkenntnis, weder in der natürlichen Ordnung noch weniger aber in der übernatürlichen, in Frage stellt, und b) nicht darum die Untersuchung anstellt, um erst die Gewißheit zu erzeugen, sondern damit auch die Wissenschaft, besonders durch Widerlegung der Einreden, für die Wahrheit Zeugnis gebe.

Aristoteles (Metaphys. 2 *[B]*, 1) vergleicht den Zweifel mit einer Fessel, die den Geist hemmt; solange er diesen Zweifel nicht löst, bleibt er gebunden. Aber er will nicht jeden Zweifel *(ἀπορία)*, sondern das *καλῶς* (a. a. O. 2, 1), *εἰκότως* (De caelo 2, 12) *ἀπορεῖν*. Wir stellen den methodischen Zweifel an über den Inhalt sowohl wie die Quellen unserer natürlichen wie übernatürlichen Gotteserkenntnis, dort von der natürlichen Gewißheit aus eigener Einsicht, hier von der übernatürlichen durch den Glauben und das Zeugnis der Kirche absehend, nicht um erst zur Gewißheit zu gelangen, sondern um diese durch wissenschaftliche Betrachtung zu begründen und klarer darzulegen. August., De libero arbitrio 2, 2 (5): Quamquam haec inconcussa fide teneam, tamen, quia cognitione nondum teneo, ita quaeramus, quasi omnia incerta sint. Vgl. De Trinitate 15, 6 12; Contra Academicos 3, 11—13.

Was die Schule betrifft, so genügt ein Blick in die Werke des Thomas und Scotus, um alsbald den methodischen Zweifel zu erkennen. (Dort: Videtur quod non und Sed dicendum oder Ad cuius evidentiam considerandum est; hier: Arguitur, quod non und Ponuntur conclusiones.)

Vierter Abschnitt.

Von dem Wechselverhältnis zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis — Vernunft und Glaube.

In diesem Abschnitte fassen wir das Ergebnis der drei vorausgehenden zusammen und ziehen die mit Notwendigkeit hieraus fließenden Folgerungen.

§ 64. Glaube und Geheimnis.

I. Der christliche Glaube enthält, weil er auf positiver Offenbarung ruht, nicht bloß vernünftige, sondern auch übervernünftige Wahrheiten.

Bezüglich jener ist die Vernunft im stande, das „Daß" (quod sint) zu erkennen, aber nicht das „Wie" (quomodo sint), besonders in Bezug auf Gottes Wesen und Eigenschaften. Bezüglich dieser ist eine zweifache Reihe von Offenbarungswahrheiten zu unterscheiden:

a) solche, die wir unter der Voraussetzung einer geschehenen Offenbarung in ihrem formalen und eigentlichen Begriffe (notionibus propriis) zu erfassen im stande sind, wie z. B. das Wesen der Hierarchie;
b) solche, die wir weder aus inneren Gründen als notwendig existierend zu erkennen noch in ihren formalen und eigentlichen Begriffen zu erfassen im stande sind, sondern nur uneigentlich und nach Analogie menschlicher Begriffe, wie z. B. das Geheimnis der Trinität.

II. Das Geheimnis im eigentlichen Sinne ist demnach übernatürlich und übervernünftig, sowohl in Bezug auf seine Existenz, das „Daß" (an sit), als in Bezug auf sein Wesen, das „Was" (quid sit).

1. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. dogm. de fide cath. cap. 4: Principio quidem, quia in altero [ordine] naturali ratione et altero fide divina cognoscimus; obiecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. Quocirca Apostolus . . . pronuntiat: „Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram, quam nemo principum huius saeculi cognovit . . . nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum: Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei" [1 Cor 2, 7—10]. Et ipse Unigenitus confitetur Patri, quia abscondit haec a sapientibus et prudentibus, et revelavit ea parvulis (Denz. n. 1795). Can. 1: Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari, anathema sit (Denz. n. 1816). Gregor. XVI., Encycl. „Mirari vos arbitramur" d. 15. Aug. 1832. Pius IX. ad Archiepisc. Monaco-Frising. d. 11. Dec. 1862; vgl. ep. d. 11. Dec. 1863. Conc. Vatic. a. a. O. cap. 4: Ratio, fide illustrata . . . nunquam idonea redditur ad ea [scl. mysteria] perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius obiectum constituunt (Denz. n. 1796). Syllabus Pius' X. prop. 20 22 31 36 51 60. Vgl. 1 Cor 2, 5 10 11 13 14. Io 1, 18. Mt 11, 27. Io 3, 31—34; 7, 29. Rom 11, 23. 1 Cor 1, 18 f.

2. Diese Unbegreifbarkeit des Mysteriums unterscheidet sich von jener Unbegreifbarkeit Gottes, die wir auch von unserer natürlichen Gotteserkenntnis aussagen. Auch unsere auf dem Wege der vernünftigen Weltbetrachtung gewonnene Erkenntnis Gottes erkennt ihn nicht adäquat (conceptionibus propriis), sondern nur analog. Allein durch diese analogen Begriffe erkennen wir ihn doch, wenngleich unvollkommen, und zwar durch die natürliche Kraft unserer Vernunft (per viam causalitatis, negationis et eminentiae); für die Erkenntnis des Mysteriums, z. B. der Trinität, dagegen haben wir keinen Grund in der Schöpfung, weder für Erkenntnis seines Daseins noch Wesens, und empfangen die analogen Vorstellungen von demselben selbst erst durch die Offenbarung.

Thom., Super Boëthii de Trinit. lect. 2, q. 2, a. 3: De substantiis illis immaterialibus secundum statum viae nullo modo possumus scire, quid est, non

solum per viam naturalis cognitionis, sed nec etiam per viam revelationis, quia divinae revelationis radius ad nos pervenit secundum modum nostrum ... per sensibilia. Et sic restat, quod formae immateriales non sunt nobis notae cognitione quid est, sed solum cognitione an est, sive naturali ratione sive etiam ex revelatione, quae est per similitudines a sensibilibus sumptas. Est tamen sciendum, quod de nulla re potest sciri an est, nisi quoquomodo de ea sciatur quid est, vel cognitione perfecta vel cognitione confusa. Ebenso unterscheiden wir das Geheimnis im eigentlichen Sinne von den Geheimnissen in der Natur und Schöpfung. Jenes ist ein Geheimnis sowohl wegen des Objektes an sich als wegen der Endlichkeit unserer Erkenntnis, demnach ein absolutes; dies nur wegen der Unvollkommenheit unserer Intelligenz, demnach ein relatives, und läßt ein Mehr und Minder zu nach Maßgabe der geistigen Kraft.

3. Diese Unerforschlichkeit des Mysteriums folgt aus seinem Begriffe, da es die Natur Gottes und seine Eigenschaften offenbart. Iustin. M., Cohortatio ad Gentes n. 8: *οὔτε φύσει οὔτε ἀνθρωπίνῃ ἐννοίᾳ ... θεῖα γινώσκειν ἀνθρώποις δυνατόν.* Auch die höheren Geister können das innere Leben Gottes nicht erkennen (*τὰ προσόντα θεῷ;* Origen., C. Celsum 6, 62). Die Unbegreiflichkeit der christlichen Mysterien beweist nach Tertullian ihren göttlichen Ursprung (De carne Christi c. 5; De praescript. haeret. c. 7). Hilar. Pictav., De Trinitate 3, 20: Extra rationem humanam est veritas facti. Ebd. 1, 18: Idoneus enim sibi [Deus] testis est, qui nisi per se cognitus non est. Joh. Chrysostomus (De incomprehensibilitate Dei nat. 1—5) spricht eingehend über die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens; „die übernatürlichen Glaubenswahrheiten sind kein Gegenstand der menschlichen Vernunfterkenntnis, sie lassen sich nicht durch Vernunftgründe beweisen, nur durch den Glauben lernen wir sie kennen"; *μεῖζον γὰρ τοῦτο τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως καὶ τῆς τῶν πραγμάτων ἀκολουθίας ἐστίν* (a. a. O. 2, 6; Migne, P. gr. 48, 717). Belege bei Kleutgen, Theologie der Vorzeit I², Münster 1867, 399 ff; v. Schäzler, Neue Untersuchungen über das Wesen des christlichen Glaubens usw., Mainz 1867, 365 ff.

III. Hieraus ergibt sich der Begriff des Mysteriums als einer Wahrheit, welche nicht bloß die menschliche Vernunft, sondern auch die natürliche Intelligenz eines jeden geschaffenen Geistes übersteigt, die durch die Offenbarung allein uns mitgeteilt, im Glauben festgehalten, nie aber von der Vernunft adäquat erkannt werden kann.

1 Cor 2 per tot. Fulgentius Rusp., Ad Thrasamundum regem Vandal. l. 2, 1: Quoties humanae condicionis infirmitas ... fines molitur aliquatenus suae paucitatis excedere atque caelestis illuminationis praegnata conceptu (demnach nach der gläubigen Aufnahme) Conditoris sui et Redemptoris inquisitionem coeperit parturire, sola illa sempiternitas Trinitatis reperietur incomprehensibilitatis digna miraculo, quae sic excedit omne, quod cogitare aut sapere possumus, sicut superat omne, quod sumus. Vgl. Athanas., Ep. ad Serap. 1, 18. Basil., C. Eunom. 1, 14. Gregor. Naz., Orat. 20, 10—12.

IV. Die gegenwärtige Weltordnung, nach welcher die vernünftige Kreatur zu einer Erkenntnis und einem Genuß Gottes erhoben werden soll, die eine eigentliche Teilnahme am seligen Leben Gottes begründet

(1 Io 3, 2), steht ontologisch (in ordine essendi) über aller geschaffenen Natur und darum logisch (in ordine cognoscendi) über aller Vernunft, und kann nur durch göttliche Offenbarung erkannt und im Glauben festgehalten werden. Darum ist auch der Weg zum Ziele, sind die Mittel und die Zubereitung zu diesem Ziele übernatürliche. Zu diesen Mitteln gehört vor allem jene Erkenntnis Gottes in via, welche, objektiv betrachtet, der Erkenntnis Gottes in termino proportioniert ist; darum muß Gott in diesem Leben von der vernünftigen Kreatur in anderer Weise erkannt werden als durch die natürliche Kraft der Vernunft — Glauben, wie er dort durch die unmittelbare und übernatürliche Anschauung erkannt wird — Schauen. So liegt das Geheimnis im Wesen der christlichen Religion selbst begründet.

1. Thom., Quaest. disp. de verit. q. 14, a. 2; C. Gent. 1, 5: Oportuit mentem evocari in aliquid altius (höheres Endziel), quam ratio nostra in praesenti possit pertingere, ut sic disceret aliquid desiderare . . . quod totum statum praesentis vitae excedit. . . . De rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert; et ideo, quamvis ea, quae supra rationem sunt, ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur, si saltem ea qualitercumque teneat fide.

2. Auch die Erkenntnis der natürlichen Wahrheiten des spekulativen und praktischen Gebietes ist in der gegenwärtigen, von Gott gewollten Bestimmung unseres Geschlechtes ein Mittel zum übernatürlichen Ziele; doch ist nur jene Erkenntnis derselben diesem Ziele proportioniert, welche auf übernatürlichem Wege und durch den Glauben gewonnen wird. Prop. 23 damn. ab Innoc. XI.: Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad iustificationem sufficit (Denz. n. 1173). Hieraus ergibt sich das Verständnis der These Augustins gegen die Pelagianer: Quod non est ex fide, peccatum est (Sermo 141). Vgl. De civ. Dei 10, 1; De gratia Christi c. 26 (De dono perseverantiae c. 13).

3. Da in gegenwärtiger Weltordnung die Offenbarung jener Wahrheiten, welche an sich die Vernunft nicht überschreiten, nicht geschieden, vielmehr zugleich mit den an sich übernatürlichen Wahrheiten gegeben und in ihnen enthalten ist, so sprechen Schrift und Tradition per modum unius von der Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung, ohne zwischen moralischer und absoluter Notwendigkeit zu unterscheiden.

V. Aus der Verkennung dieses Grundcharakters des Mysteriums, sowie dem Bestreben, das der Kreatur Unbegreifliche zu einem Begreiflichen umzugestalten, ist, wie in alter Zeit die Häresie des Arius und Nestorius, so in neuer die Alteration der Mysterien des Urzustandes, der Gnade, der Menschwerdung und Trinität hervorgegangen.

§ 65. Würde des Glaubens.

I. Der Glaube unterscheidet sich von jeder natürlichen Wissenschaft und überragt sie

a) durch seinen Gegenstand, welcher Gott und die göttlichen Dinge umfaßt, und zwar in einem viel weiteren Umfange, als dies die rationale Wissenschaft vermag, und in einer alle natürliche Erkenntnis überragenden Weise; b) durch sein Prinzip, welches Gott, der offenbarende, selbst ist; c) durch sein Ziel, welches kein anderes ist als die beseligende Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht; d) durch die Art und den Grad der Gewißheit, die eine übernatürliche, unfehlbare und göttliche ist; e) durch seine wirkende Ursache, welche die habituale oder aktuale Gnade ist.

Thom., S. th. 1, q. 1, a. 5 6. Was von dem Glauben gilt, gilt bezüglich des Gegenstandes, Prinzips und Zieles auch von der Wissenschaft des Glaubens, der Theologie. Zwar hat diese für ihre Aufstellungen nicht gleiche Gewißheit wie der Glaube, aber doch eine höhere als jede natürliche Wissenschaft, da die Prinzipien, von denen sie ausgeht, Glaubenssätze sind, und die Vernunftätigkeit, welche auf diese ihre Schlüsse baut, selbst vom Lichte des Glaubens erleuchtet ist. Thom., Super Boëthii de Trinit. proem. q. 2, a. 2: Alia (scientia) habetur secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum se ipsa capiantur, quae quidem perfecta nobis in statu viae est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter se ipsam. Et sicut Deus ex hoc ipso, quod cognoscit se, cognoscit alia modo suo, i. e., simplici intuitu, non discurrendo: ita nos ex his, quae fide capimus primae veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliarum secundum modum nostrum, scl. discurrendo de principiis ad conclusiones. . . . Ex quo patet, quod haec scientia est altior illa divina, quam philosophi tradiderunt, cum ex altioribus principiis procedat. Daher bezeichnet Thomas (a. a. O.) die heilige Wissenschaft schlechthin als Weisheit und setzt sie als Königin über alle andern Wissenschaften (S. th. 1, q. 1, a. 5). Darum sind die übrigen Wissenschaften der Theologie untergeordnet (subordinatae), aber nicht ihr subaltern (subalternae); denn eine subalternatio ist nur da, wo das obiectum formale verschiedenen Wissenschaften gemeinsam ist (z. B. Geometrie und Musik gegenüber der Arithmetik). Dagegen ist die Theologie hier auf Erden subaltern der Theologie der Seligen.

II. Aus dieser alle übrigen Wissenschaften überragenden Würde des Glaubens und der Glaubenswissenschaft ergibt sich, daß derselbe die natürliche Erkenntnis zu leiten und im Falle einer Verirrung zu korrigieren hat in allen jenen Fragen, welche einen dem Glauben und der natürlichen Wissenschaft gemeinsamen Gegenstand berühren.

1. Pius IX. ad Archiepisc. Monaco-Frising. d. 21. Dec. 1863 (Denz. n. 1679 ff) und 11. Dec. 1862 (ebd. n. 1666 ff). Syllabus prop. 8: Cum ratio humana ipsi religioni aequiparetur, idcirco theologicae disciplinae perinde ac philosophicae tractandae sunt. 11: Ecclesia non solum non debet in philosophiam unquam animadvertere, verum etiam debet ipsius philosophiae tolerare errores eique relinquere, ut ipsa se corrigat. 12: Apostolicae Sedis Romanarumque Congregationum decreta liberum scientiae progressum impediunt (Denz. n. 1708 1711 f). Conc. Vatic. Sess. III, Constit. dogm. de fide cath. cap. 4: Nec sane ipsa [Ecclesia] vetat, ne huiusmodi disciplinae in suo quaeque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo; sed iustam hanc libertatem agnoscens, id sedulo cavet, ne divinae doctrinae repugnando errores in se suscipiant, aut fines proprios transgressae ea, quae sunt fidei, occupent et perturbent (Denz. n. 1799). Can. 2: Si quis dixerit, disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etsi doctrinae revelatae adversentur, tamquam verae retineri neque ab Ecclesia proscribi possint, anathema sit (Denz. n. 1817).

2. Vgl. oben S. 758. Hierfür schon Clemens Alex., Strom. 2, 4: *Κυριώτερον τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις.* Vgl. 2 Cor 10, 4 5. Col 2, 8. Eph 5, 6. In derselben Weise lehren die Theologen des Mittelalters. Gegner sind notwendig alle jene, welche mit den Gnostikern, Rationalisten und Theosophen den Offenbarungsglauben als eine niedrigere Stufe der Erkenntnis bezeichnen. Thom., S. th. 1, q. 1, a. 6 ad 2: Pertinet ad eam . . . iudicare de iis (aliis scientiis). Schon Aristoteles bezeichnet die Gotteslehre als die würdigste und beste aller philosophischen Disziplinen, welche darum Führerin aller übrigen ist. Metaphys. 3 *(B)*, 2: *ἥ μὲν γὰρ ἀρχικωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη, καὶ ἧ ὥσπερ δούλας οὐδ' ἀντειπεῖν τὰς ἄλλας ἐπιστήμας δίκαιον, ἡ τοῦ τέλους καὶ τἀγαθοῦ τοιαύτη· τούτου γὰρ ἕνεκα τἆλλα.*

§ 66. Falsche Freiheit der Wissenschaft.

I. Die Forderung der Autonomie und Freiheit der weltlichen Wissenschaft kann in einem zweifachen Sinne genommen werden:

a) daß die Wissenschaft als solche nur von den ihr eigentümlichen Prinzipien ausgehend ihre Resultate gewinnt, oder b) daß die Wissenschaft ihre Aufstellung auch im Widerspruch zu den Lehren des Glaubens als wahrheitsgemäß festhalten und die letzteren in Zweifel ziehen könne, ja die Glaubenslehre nicht einmal als Orientierungspunkt ins Auge zu fassen habe.

1. Conc. Vatic. a. a. O. cap. 4: Nec sane ipsa [Ecclesia] vetat, ne huiusmodi disciplinae in suo quaeque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo . . . iustam hanc libertatem agnoscens (Denz. n. 1799). Pius IX. ad Archiepisc. Monaco-Frising. d. 11. Dec. 1862: Ipsam [philosophiam] numquam debere ac posse auctoritati se submittere. Quod esset tolerandum et forte admittendum, si haec dicerentur de iure tantum, quod habet philosophia, suis principiis seu methodo ac suis conclusionibus uti, sicut et aliae scientiae, ac si eius libertas consisteret in hoc suo iure utendo, ita ut nihil in se admitteret, quod non fuerit ab ipsa suis condicionibus acquisitum aut fuerit ipsi alienum (Denz. n. 1674). 21. Dec. 1863: Quamvis enim naturales illae disciplinae suis propriis ratione cognitis principiis nitantur . . . (Denz. n. 1681).

Die Philosophie wie jede Wissenschaft ist diese eben nur dadurch, daß sie von den ihr eigentümlichen Prinzipien ausgeht; diese konstituieren sie als Wissenschaft und unterscheiden sie von jeder andern. Darum entlehnt sie ihre Prinzipien nicht der Theologie oder dem Glauben und ist auch nicht jener subaltern. Thom., S. th. 1, q. 1, a. 1 ad 2: Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Sie hat darum keinen Satz und keinen Begriff als zu ihren Resultaten gehörig vorzulegen, welchen sie nicht als durch Vernunft und Erfahrung gegeben nachzuweisen vermag.

2. Conc. Vatic. a. a. O. cap. 4: „Omnem" igitur „assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus" [Conc. Lateran. V. in Bulla „Apostolici Regiminis"]. Porro Ecclesia, quae una cum apostolico munere docendi mandatum accepit fidei depositum custodiendi, ius etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam (Denz. n. 1797 f). Can. 2: Si quis dixerit, disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etsi doctrinae revelatae adversentur, tamquam verae retineri neque ab Ecclesia proscribi possint, anathema sit (Denz. n. 1817). Pius IX. ad Archiepisc. Monaco-Frising. d. 11. Dec. 1862: Sed haec iusta philosophiae libertas suos limites noscere et experiri debet. Numquam enim ... philosophiae licebit, aut aliquid contrarium dicere iis, quae divina revelatio et Ecclesia docet, aut aliquid ex iisdem in dubium vocare, propterea quod non intelligit, aut iudicium non suscipere, quod Ecclesiae auctoritas de aliqua philosophiae conclusione, quae hucusque libera erat, proferre constituit (Denz. n. 1674). 21. Dec. 1863: Quamvis enim naturales illae disciplinae suis propriis ratione cognitis principiis nitantur, catholici tamen earum cultores divinam revelationem veluti rectricem stellam prae oculis habeant oportet, qua praelucente sibi a syrtibus et erroribus caveant, ubi in suis investigationibus et commentationibus animadvertant posse se illis adduci ... ad ea proferenda, quae plus minusve adversentur infallibili rerum veritati, quae a Deo revelata fuere (Denz. n. 1681). Vgl. Allocutio d. 9. Dec. 1854: hanc [revelationem] nobis esse quasi facem in tenebris, hanc ducem quam sequamur ad vitam (ebd. n. 1645). Encycl. „Qui pluribus" d. 9. Nov. 1846: perinde quasi philosophia, quae tota in naturae veritate investiganda versatur, ea respuere debeat, quae ... Deus ... hominibus manifestare est dignatus (ebd. n. 1634). Syllabus prop. 10—14 (ebd. n. 1710 ff). Hieraus ergibt sich: a) Jede dem katholischen Glauben entgegengesetzte Behauptung ist falsch. b) Die Kirche hat die Pflicht und das Recht, diese ihrer Lehre entgegengesetzte Behauptung zu verwerfen. c) Der Katholik hat die Pflicht, dieser Entscheidung sich gläubig zu unterwerfen.

3. Zur näheren Bestimmung des Fragepunktes läßt sich diese Forderung der Autonomie und Freiheit der Wissenschaft in dreifacher Beziehung betrachten: a) bezüglich der weltlichen Wissenschaften überhaupt und der philosophischen insbesondere; b) bezüglich der wissenschaftlichen Untersuchung jener Fragen, welche der religiösen und sittlichen Ordnung angehören, und daher sowohl Gegenstand der vernünftigen Forschung als auch Lehren des Glaubens sind; c) bezüglich des Urteils über jene Fragen, welche zwar zunächst nicht in dem depositum fidei als solche gegeben sind, aber doch derart mit den geoffenbarten Wahrheiten zusammenhängen, daß, ohne auch über sie zu entscheiden, die Kirche ihr Lehr- und Richteramt in Glaubenswahrheiten nicht üben kann.

II. Die Kirche urteilt a) in allen Fragen, die zunächst, unmittelbar und an sich Fragen des christlichen Glaubens und der Sitte sind, aus und nach den Prinzipien der Offenbarung und erleuchtet durch

das Licht des Glaubens; die weltliche Wissenschaft dagegen aus und nach den ihr eigentümlichen Prinzipien und geleitet von dem natürlichen Lichte der Vernunft über Fragen ihres Gebietes. b) Da die Offenbarung viele Vernunftwahrheiten teils explicite, teils implicite mit der natürlichen Wissenschaft gemein hat, so hat die Kirche unmittelbar und direkt ein Urteil über diese Wahrheiten. c) Fragen, welche zwar zunächst nicht in dem depositum fidei als solche gegeben sind, aber doch derart mit den geoffenbarten Wahrheiten zusammenhängen, daß die Kirche ihr Lehr- und Richteramt in Glaubenswahrheiten nicht üben kann, wenn ihr nicht ein Urteil über dieselben zusteht, unterliegen darum notwendig dem Urteil der Kirche. d) Weil die Kirche über die Fragen der Wissenschaft aus den Prinzipien des Glaubens urteilt, hat sie als Lehrerin des Glaubens über alle Fragen der Wissenschaft, welche mit dem Glauben in keiner Beziehung stehen, kein Urteil.

Thom., S. th. 1, q. 1, a. 1 ad 2: Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. . . . Unde nihil prohibet, de iisdem, de quibus philosophicae doctrinae tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis.

III. So wird die Lehre des Glaubens, vorgelegt durch das Lehramt der Kirche, eine äußere Norm und ein Hinweis auf das zu gewinnende Resultat, keineswegs aber ein Eingriff in die wahre Autonomie und Freiheit der Wissenschaft, noch weniger eine Vermischung der Gebiete des Glaubens und der Wissenschaft.

1. Hieraus ergibt sich die Berechtigung der Verwerfung von Syllabus prop. 14: Philosophia tractanda est nulla supernaturalis revelationis habita ratione (Denz. n. 1714). Anselm., Cur Deus homo I, 18: Certus sum, si quid dico, quod S. Scripturae absque dubio contradicat, quia falsum est, nec illud tenere volo, si cognovero. Vgl. De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio 3, 6. Hugo Victor., De sacramentis l. 1, 3 30. 2 Cor 10, 5: in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. 2 Tim 3, 7. Eph 4, 13 14. Rom 1, 18. 1 Tim 6, 20. Col 2, 18. Die Wissenschaft, wird entgegnet, korrigiert ihre Irrtümer selbst; das soll sie auch und von ihren Prinzipien aus. Aber das Urteil der Kirche ist eine auf einem höheren Gebiete und mit andern Mitteln gewonnene Lösung der Frage, eine Antizipation des wahren Ergebnisses der Wissenschaft. Clem. Alex., Strom. 2, 4: *ἡ πίστις αὐτῆς (τῆς ἐπιστήμης) κριτήριον.* Thom., S. th. 1, q. 1, a. 6 ad 2: Quidquid in aliis scientiis invenitur veritati huius scientiae repugnans, totum iudicatur ut falsum . . . pertinet ad

eam iudicare de iis (aliis scientiis). Super Boëthii de Trinit. prooem. q. 2, a. 3: Si quid in dictum philosophorum inveniatur contrarium fidei, non est philosophiae, sed magis abusus ob defectum rationis.

2. Während die moderne Philosophie sich als die universale Wissenschaft bezeichnet mit dem Monopol aller Wahrheit und darum prinzipiell für Offenbarung und Christentum jede Existenzberechtigung leugnet, befindet sich die Kirche ihr gegenüber auf dem Standpunkte der gerechten Notwehr. Aber es ist hier ein großer Unterschied. Während jene ihre Rechte schrankenlos zur Geltung zu bringen sucht, was mit Vernichtung der Kirche enden müßte, anerkennt diese das volle Recht der Philosophie und Vernunft auf dem ihr eigentümlichen Gebiete. „Die Kirche will ein Konkordat mit der Vernunft, die moderne Wissenschaft dagegen, hierin dem modernen Staate ganz gleich, lehnt dieses Konkordat höhnisch ab."

IV. Dieses Recht des Urteils kommt der Kirche zu nicht bloß gegenüber dem Träger der Wissenschaft (philosophus), sondern der Wissenschaft als solcher (philosophia); denn

a) Betrachten wir die Wissenschaft objektiv und an sich (materialiter) als gegliedertes System von Erkenntnissen, so ist sie Wahrheit, wenngleich nicht die ganze und nicht alle Wahrheit; darum kann zwischen der Wissenschaft, weil Wahrheit, und der Wahrheit des Glaubens ein Gegensatz nicht eintreten. b) Fassen wir dagegen den Begriff der Wissenschaft subjektiv, als Betätigung unseres Geistes in Erforschung der Wahrheit, so ist dieselbe schon auf dem Gebiete der natürlichen Erkenntnis vielfachen Irrtümern ausgesetzt wegen der Endlichkeit unseres Intellekts, des störenden Einflusses der Phantasie, der Neigungen und Abneigungen, der Schwächung des Geistes und Willens durch die Sünde. Daher ist es Pflicht der Forschung, im Interesse ihrer selbst, im Glauben einen Orientierungspunkt und ein Korrektiv anzuerkennen.

1. Pius IX. ad Archiepisc. Monaco-Frising. d. 11. Dec. 1862: Numquam non solum philosopho, verum etiam philosophiae licebit, aut aliquid contrarium dicere iis, quae divina revelatio et Ecclesia docet, aut aliquid ex iisdem in dubium vocare, propterea quod non intelligit, aut iudicium non suscipere, quod Ecclesiae auctoritas de aliqua philosophiae conclusione, quae hucusque libera erat, proferre constituit. . . . (Asserit auctor) . . . Ecclesiam debere ipsius philosophiae tolerare errores eique relinquere, ut ipsa se corrigat . . . Ecclesia . . . non solum ius, sed officium praesertim habet non tolerandi, sed proscribendi et damnandi omnes errores, si ita fidei integritas et animarum salus postulaverint . . . omni philosopho . . . ac etiam philosophiae officium incumbit, nihil umquam dicere contra ea, quae Ecclesia docet et ea retractare, de quibus eos Ecclesia monuerit. Sententiam autem, quae contrarium edocet, omnino erroneam et ipsi fidei, Ecclesiae eiusque auctoritati vel maxime iniuriosam esse edicimus et declaramus (Denz. n. 1674 ff). Pius IX. Alloc. 9. Dec. 1854: Qua [ratione] nihil incertius, utpote quae varia est pro ingeniorum varietate, innumerisque fallaciis et praestigiis obnoxia. . . . Obliti certe sunt, quam grave et acerbum ex culpa primi parentis inflictum sit vulnus humanae naturae, quippe quod et obfusae tenebrae menti et prona effecta ad malum voluntas. . . . Nunc quando ex originis labe in universos Adami posteros propagata extenuatum esse constet

rationis lumen, et ex pristino iustitiae atque innocentiae statu miserrime deciderit humanum genus, ecquis satis esse rationem ducat ad assequendam veritatem? ecquis in tantis periculis atque in tanta virium infirmitate ne labatur et corruat, necessaria sibi neget ad salutem religionis divinae et gratiae caelestis auxilia? (Denz. n. 1642 ff.)

2. „Die Kirche tut hier nicht anders, als etwa ein Mathematiker tut, der bei einer sehr schwierigen, weitläufigen und verwickelten Rechnung dem Zögling das Resultat schon im voraus angibt. Dadurch werden natürlich die mathematischen Operationen, die das Resultat ergeben, nicht überflüssig gemacht; sie werden auch nicht in ihrer Freiheit beeinträchtigt, und es ist denkbar, daß der Schüler auf einem ganz andern Wege zu dem rechten Resultat gelangt als der Meister" (Hagemann, Vernunft und Offenbarung mit Rücksicht auf die neueren kirchlichen Entscheidungen, Freiburg i. Br. 1869, 64).

Aber selbst schon vor dem Urteile der Kirche kann der Theologe in vielen Fällen den Gegensatz zwischen der Glaubenslehre und einer wissenschaftlichen These erkennen und ist dann im Gewissen verpflichtet, diese zu verwerfen. August., Ep. 105, 2 (10): Quae est enim peior mors animae, nisi libertas erroris? Doch gilt hier die schon berührte Mahnung desselben (De Genesi ad lit. 1, 18 [37]):

In rebus obscuris atque a nostris oculis remotissimis si qua inde scripta etiam divina legerimus, quae possint salva fide, qua imbuimur, alias atque alias parere sententias, in nulla earum nos praecipiti affirmatione ita proiciamus, ut si forte diligentius discussa veritas eam recte labefactaverit, corruamus, non pro sententia divinarum Scripturarum, sed pro nostra ita dimicantes, ut eam velimus Scripturarum esse, quae nostra est, cum potius eam, quae Scripturarum est, nostram esse velle debeamus. Ep. 143, 7: Si ratio contra divinarum Scripturarum auctoritatem redditur, quamlibet acuta sit, fallit veri similitudine, nam vera esse non potest. Rursus si manifestissimae certissimaeque rationi velut Scripturarum sanctarum obicitur auctoritas, non intelligit, qui hoc facit, et non Scripturarum illarum sensum, ad quem penetrare non potuit, sed suum potius obicit veritati.

§ 67. Einfluß des Glaubens auf die Vernunftwissenschaft.

I. Der Einfluß des Glaubens auf den Fortschritt der rationalen Wissenschaft hat seinen Grund in dessen höherem Erkenntnisprinzip, Erkenntnisobjekt und unerschütterlicher Gewißheit.

1. Pius IX. Encycl. „Qui pluribus" d. 9. Nov. 1846: Etsi enim fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio nullumque dissidium inter ipsas inveniri umquam potest, cum ambae ab uno eodemque immutabilis aeternaeque veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur atque ita sibi mutuam opem ferant, ut recta ratio fidei veritatem demonstret, tueatur, defendat; fides vero rationem ab omnibus erroribus liberet eamque divinarum rerum cognitione mirifice illustret, confirmet atque perficiat (Denz. n. 1635). Syllabus prop. 12: Apostolicae Sedis Romanarumque Congregationum decreta liberum scientiae progressum impediunt (Denz. n. 1712).

2. Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie sind konstruktive Glieder im großen Weltplane, in dem das Natürliche dem Übernatürlichen dienen, das Übernatürliche dagegen das Natürliche erheben und vervollkommnen soll zum Zwecke der Erreichung des letzten Zieles in der Harmonie aller Werke Gottes.

Da die Gnade die Natur nicht zerstört, sondern voraussetzt und vervollkommnet, so ist die Offenbarung Gottes in der Geschichte zugleich eine Vervollkommnung seiner Kundgebungen in Natur und Vernunft, das Licht des Glaubens eine Erhöhung des Lichtes der Vernunft, der Glaube selbst der höchste Schutz für die Vernunftwissenschaft. Syllabus prop. 6: Christi fides humanae refragatur rationi, divinaque revelatio non solum nihil prodest, verum etiam nocet hominis perfectioni (Denz. n. 1706).

II. In fünffacher Weise wirkt der Glaube fördernd ein auf die Vernunftwissenschaften, indem er

a) dem gesamten Streben des einzelnen wie der Menschheit eine ideale Richtung verleiht und den Geist der Betrachtung des Übersinnlichen und Unvergänglichen zuwendet; b) indem er die Vernunft von Irrtümern befreit und so die reine, ungetrübte, echt menschliche Vernunft wiederherstellt, auf deren Grund die wahre Wissenschaft sich aufbauen kann; c) indem er dieselbe erleuchtet, Probleme stellend und Resultate vorlegend, unmittelbar durch die Wahrheiten der natürlichen Religion und Sittlichkeit, mittelbar durch alle jene Wahrheiten, welche implicite in den Mysterien ausgesprochen sind, so daß nun die Vernunftwissenschaft von ihren Prinzipien aus und mit ihren Mitteln rascher und sicherer ihre Aufgabe lösen kann; d) indem er die Vernunft kräftigt, daß sie nun, an den Wahrheiten der Offenbarung orientiert, weniger von Scheingründen beirrt, auf dem Wege der wissenschaftlichen Untersuchung vorwärtsschreitet; e) indem er die Vernunft vervollkommnet und in den Stand setzt, eine tiefere, klarere, allseitigere Erkenntnis Gottes und der Welt zu gewinnen, als dies ihr, sich selbst überlassen, möglich gewesen wäre, da gerade die Mysterien, wegen der innigen Verbindung der übernatürlichen mit der natürlichen Ordnung, ein helles Licht auch über die Fragen der natürlichen Ordnung verbreiten.

1. Schon Plato hält nur den für geeignet, der Philosophie sich zu widmen, der sich bestrebt hat, aus dem Ozean des sinnlichen Lebens emporzutauchen (De republica 10, ed. Steph. p. 611), vom Vergänglichen sich zu befreien und zu dem Ewigen und Bleibenden zu erheben (Symposion, ed. Steph. p. 210). Diese Gedanken Platos wiederholt Augustinus und wendet sie auf die christliche Religion an als die vollendete Philosophie. De vera religione c. 3: Si enim Plato ipse viveret et me interrogantem non aspernaretur, vel potius, si quis eius discipulus ... eum interrogaret, cum sibi ab illo persuaderetur, non corporis oculis, sed pura mente veritatem videri, cui quaecumque anima inhaesisset, eum beatum fieri atque perfectum; ad quam percipiendam nihil magis impedire quam vitam libidinibus deditam ... quamobrem sanandum esse animum ad intuendam mutabilem rerum formam ac eodem modo semper se habentem ac undique sui similem pulchritudinem etc.

2. Das Portal der Kirche ist zugleich die Grenze für die Alleinberechtigung der menschlichen Vernunft. Aber wie hier der Geist einen Einblick empfängt in

die übernatürlichen Reiche, so überblickt er auch von hier aus mit geschärftem Auge das Gebiet der Vernunft. August., Enarratio in Ps. 8, 6: Hinc eos apparet, nec ipsam scientiam habere (haereticos) quam contempta fide pollicentur, quia tam utilem et necessarium gradum eius (scl. fidei) ignorant. Daher trägt das fünfte Konzil vom Lateran (Bulla „Apostolici Regiminis") den Lehrern der Philosophie auf, omni studio huiusmodi philosophorum argumenta (in quibus a certa fide deviare noscuntur), cum omnia solubilia exsistant, pro viribus excludere atque resolvere. In diesem Sinne läßt sich daher von christlicher Philosophie, Wissenschaft, christlichem Staat und Recht sprechen, nicht als ob die Philosophie aufhörte, eine Vernunftwissenschaft zu sein, und ihre Prinzipien den Glaubenssätzen entlehnte, sondern deswegen, weil sie erst unter dem befreienden, erhebenden und leitenden Einflusse des Christentums ihre volle Bedeutung gewonnen hat und fortwährend im Einklang mit den christlichen und darum wahren Prinzipien bleibt.

So steht die Kirche auf ihrer Höhe „wie ein vorausgeeilter Führer, der uns durch seine Stellung das Ziel und die Richtung bezeichnet, um zu ihm auf die Höhe zu gelangen, der es aber unserem eigenen Nachdenken überlassen muß, den Weg zu finden, der uns sicher neben Schlünden und Tiefen dahin führt. Sie überläßt uns unserer Freiheit, nur kann sie nicht zugeben, daß wir die Willkür für die rechte Freiheit ansehen und den Irrweg als den Weg zur Wahrheit betrachten. Die Vernunft mag ihren Weg gehen, aber unsichtbar wandert sie [die Kirche] als Führerin ihr zur Seite. . . . Sie warnt auch davor, nicht vorzeitig zu ermüden, nicht die erste beste Station als das Ziel und nicht den ersten besten Hügel als den zu erklimmenden Gipfel zu betrachten" (Hagemann a. a. O. 43 ff). „Kepler benützte beide (die Fackel der Phantasie und die Lampe des Studiums), und mehr, er hatte auch noch den Stern des Glaubens, um sich von ihm in allen Dingen durch die Nacht zum Licht leiten zu lassen" (Max Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, Einl.).

3. Die Religion bedarf der Wissenschaft, wenigstens für uns (Thom., S. th. 1, q. 1, a. 1), die Wissenschaft aber noch mehr der Religion, soll nicht Skepsis und Pessimismus ihr letztes Wort werden. Ebendarum muß die Religion alle Kreise des Lebens, Staat und Gesellschaft, Recht und Sitte durchdringen und bestimmen. Selbst das Bestreben, Nationalkirchen zu gründen, beweist eben nur, daß ein gesundes und kräftiges Volksleben allein dann gedeihen kann, wenn die drei Mächte Religion, Wissenschaft und Staat in Harmonie stehen; es ist freilich nur ein immer von neuem scheiternder Versuch, auf einem andern als dem von Gott gewollten Wege diesen Einklang herzustellen. Thom., S. th. 2, 2, q. 10, a. 1 ad 1: Habere fidem non est in natura humana; sed in natura humana est, ut mens non repugnet interiori instinctui et exteriori veritatis praedicationi. Unde infidelitas secundum hoc est contra naturam humanam. Nicht verdunkelt, sondern erhöht wird das Licht der Vernunft durch jenes des Glaubens. Ebd. 3, q. 9, a. 1 ad 2: Si duo lumina accipiantur eiusdem ordinis, minus offuscatur per maius, sicut lumen solis offuscat lumen candelae, quorum utrumque accipitur in ordine illuminantis. Si vero accipiantur duo lumina, ita quod maius sit in ordine illuminantis, et minus in ordine illuminati, minus lumen non offuscatur per maius, sed magis augetur, sicut lumen aeris per lumen solis.

§ 68. Die Vernunft im Dienste des Glaubens.

I. Aus allem bisher Gesagten ergibt sich, daß die christliche Offenbarung Geheimnisse im eigentlichen Sinne enthält, die von der Vernunft weder bewiesen noch begriffen werden können.

1. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. dogm. de fide cath. cap. 4: Ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; numquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius obiectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita „peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus et non per speciem“ [2 Cor 5, 6 f] (Denz. n. 1796). Can. 1: Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari, anathema sit (Denz. n. 1816). Syllabus prop. 9: Omnia indiscriminatim dogmata religionis christianae sunt obiectum naturalis scientiae seu philosophiae; et humana ratio historice tantum exculta potest ex suis naturalibus viribus et principiis ad veram de omnibus etiam reconditioribus dogmatibus scientiam pervenire, modo haec dogmata ipsi rationi tamquam obiectum proposita fuerint (Denz. n. 1709). Prop. 8: Cum ratio humana ipsi religioni aequiparetur, idcirco theologicae disciplinae perinde ac philosophicae tractandae sunt (ebd. n. 1708). Gregor. XVI., Encyclica „Mirari vos arbitramur“, 15. Aug. 1832 (Denz. n. 1613 ff). Pius IX., Allocutio 9. Dec. 1854: Hinc ex vana ipsorum opinione theologicae disciplinae perinde ac philosophicae tractandae sunt; cum tamen illae fidei dogmatibus innitantur ... istae vero humana explicentur atque illustrentur ratione. ... Demonstrandum illis est, quantae sit arrogantiae pervestigare mysteria, quae revelare nobis dignatus est clementissimus Deus, eademque assequi complectique audere humanae mentis imbecillitate et angustiis, cum longissime ea vires excedant nostri intellectus, qui ex Apostoli eiusdem dicto captivandus est in obsequium fidei (Denz. n. 1642). Pius IX., Breve ad Archiepisc. Colon. 15. Iunii 1857 (Denz. n. 1655 ff); ad Archiepisc. Monaco-Frising. 11. Dec. 1862: Tolerare numquam possumus, ut omnia temere permisceantur, utque ratio illas etiam res, quae ad fidem pertinent, occupet atque perturbet, cum certissimi omnibusque notissimi sint fines, ultra quos ratio numquam suo iure est progressa vel progredi potest. ... Et sane cum haec dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt. Numquam siquidem ratio suis naturalibus principiis ad huiusmodi dogmata scienter tractanda effici potest idonea. ... (Denz. n. 1671). Vgl. Prop. 96 Raimundi Lulli damn. a Gregorio IX.: Omnes articuli fidei ... possunt probari et probantur per rationes necessarias demonstrativas evidenter. Prop. 97: Fides est necessaria hominibus rusticis, insciis, ministralibus et non habentibus intellectum elevatum, qui nesciunt cognoscere per rationem. Vgl. Zigliara, Propaedeutica ad S. Theologiam [5], Romae 1903, 110 114 f.

2. Darum ist weder eine Begründung der Mysterien a priori noch eine vollständige wissenschaftliche Beweisführung derselben selbst aus der vom Glauben erleuchteten Vernunft möglich. Thom., S. th. 1, q. 32, a. 1 ad 2: Trinitate posita, congruunt huiusmodi rationes, non tamen ita, quod per huiusmodi rationes sufficienter probetur mysterium. Nach ihm haben wir für die Mysterien keine rationes demonstrativas (ebd. 2, 2, q. 1, a. 5 ad 2), sondern nur persuasiones quasdam oder verisimilitu-

dines (C. Gent. 1, 8). Hilarius Pictav., De Trinitate 1, 19: Si qua vero nos de natura Dei et nativitate tractantes comparationum exempla asseremus, nemo ea existimet, absolutae in se rationis perfectionem continere. Ambrosius, De fide 1, 84: Aufer hinc argumenta, ubi fides quaeritur. Ebd. 3, 128: Servemus igitur praecepta maiorum nec hereditaria signacula ausi rudis temeritate violemus. Librum signatum illum propheticum non Seniores, non Potestates, non Angeli, non Archangeli aperire ausi sunt: soli Christo explanandi eius praerogativa est servata; vgl. ebd. 1, 10. Die Sucht nach einer eigentlichen Demonstration hat nach Thomas (a. a. O. 1, q. 32, a. 1) zwei Nachteile: Primo, quantum ad dignitatem ipsius fidei.... Secundo, quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes, quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim, quod huiusmodi rationibus innitamur et propter eas credamus.

3. Klemens von Alexandria bezeichnet daher das Mysterium als eine *ὑπερφυὴς θεωρία*, die man durch Glauben erhalte, gegenüber der *φυσικὴ ἔννοια* durch die Philosophie (Strom. 2, 2; 1, 19 f). Ignatius (Ad Ephes. c. 19) spricht von *τρία μυστήρια κραυγῆς*. Der Verfasser des Briefes an Diognet (n. 7) stellt die Lehre vom Wort der *θνητὴ ἐπίνοια*, *ἀνθρωπίνων οἰκονομία μυστηρίων* gegenüber als *μεγάλη καὶ ἄφραστος ἔννοια* (n. 8). Das Kreuz ist nach Justinus (Dial. c. Tryph. n. 68 76 89) ein *μυστήριον*. Irenäus (Adv. haer. 2, 28, 6) betont die Unbegreiflichkeit der Mysterien der falschen Gnosis gegenüber mit Hinweis auf die Geheimnisse in der Natur: Dicimus ei, quia prolationem istam (des Sohnes vom Vater) sive generationem sive nuncupationem sive adapertionem aut quolibet quis nomine vocaverit generationem eius inenarrabilem exsistentem, nemo novit ... neque Angeli neque principes neque potestates, nisi solus qui generavit Pater et qui natus est Filius. Dionys. Alex., Fragmenta de promissionibus adv. Nepotem (Migne, P. gr. 10, 1244): *καὶ γὰρ εἰ μὴ συνίημι, ἀλλ' ὑπονοῶ γε νοῦν τινὰ βαθύτερον ἐγκεῖσθαι τοῖς ῥήμασιν, οὐκ ἰδίῳ ταῦτα μετρῶν καὶ κρίνων λογισμῷ*. Hilarius, De Trinit. 1, 12: Haec omnia (vom Mysterium der Trinität) ultra intelligentiae humanae metiens sensum. ... 1, 13: Haec itaque ultra naturae humanae intelligentiae a Deo gesta non succumbunt rursus naturalibus mentium sensibus, quia infinitae aeternitatis operatio infinitam metiendi exigat operationem. Ebd. 10, 69: Non enim se in caelestem scientiam humanae mentis sensus extendit: ... scientia in fide est. Ambros., In Luc. 4, 71: Quam (Trinität) licet mens non queat humana plenae rationis investigatione comprehendere, fidei tamen plenitudo complectitur. Das Mysterium bleibt nach Hieronymus (In Eph. 3, 8) immer natura sua ininvestigabile. Augustinus (De Trinit. 15, 27, 4 6 23) will die summae ineffabilitas Trinitatis aliqua, si possumus, ratione demonstrare. Chrysostomus (De incomprehensibilitate Dei) und Basilius (Hom. 5 c. Eunomium) sprechen ausdrücklich gegen den Versuch, das Mysterium zu begreifen, ebenso Gregor von Nyssa (C. Eunom. ll. 12) und Gregor von Nazianz (Orat. 27—31 gegen Eunomius); besonders Ephräm (Sermo de iis qui filii Dei naturam scrutantur: Opp. ed. Romae 1746, t. III gr., 424): *Τοῦτο ὑπερβαίνει πάντα νοῦν τε καὶ λόγον.*

4. Daher ist und bleibt der Autoritätsbeweis der erste in der Theologie. Clemens Alex., Strom. 7, 16: *Ἡμεῖς ... ἐκ πίστεως πειθόμεθα ἀποδεικτικῶς ... ἔχομεν ἀρχὴν διδασκαλίας τὸν κύριον διά τε τῶν προφητῶν, διά τε τοῦ εὐαγγελίου καὶ διὰ τῶν μακαρίων ἀποστόλων.* August., De Trinitate 1, 2: Primum secundum auctoritatem Scripturarum, utrum ita se fides habeat, demonstrandum est. Thom.,

S. th. 1, q. 1, a. 8 ad 2: Argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae, eo quod principia huius doctrinae per revelationem habentur. C. Gent. 1, 9; S. th. 1, q. 32, a. 1; q. 99, a. 1; q. 101, a. 1.

II. Hieraus folgt jedoch keineswegs die absolute Unzulässigkeit des Vernunftgebrauches in Bezug auf das, was Gegenstand der Offenbarung und selbst Geheimnislehre ist.

Hierfür spricht die Schrift Col 1, 9: in omni sapientia et intellectu spiritali *(ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ)*. 1 Cor 1, 5: in omni scientia *(πάσῃ γνώσει)*. Rom 15, 14: repleti omni scientia *(πεπληρωμένοι πάσης γνώσεως)*. Eph 1, 17: det vobis (Deus) spiritum sapientiae et revelationis. Diese Erkenntnis wird der Gnosis im Sinne der Häretiker entgegengesetzt (Col 1, 9; 2, 2 20—23. Phil 3, 10. Eph 3, 18 19. Col 3, 10. 2 Petr 1, 2 3; 2, 20); demnach ist hier nicht bloß von einer besondern Gnadengabe die Rede. Nach Barnabas (Ep. n. 1, 6) ist die *γνῶσις* die Tochter der *πίστις*; ebenso folgt nach Hermas (Pastor vis. 3, c. 8, 5) auf die *πίστις* die *ἐπιστήμη*. Nach Klemens von Alex. ist die Gnosis gläubig, der Glaube *πιστή* (Strom. 2, 4), keine Pistis ohne Gnosis, keine Gnosis ohne Pistis (5, 1); die Gnosis ist nur der entwickelte und begründete Glaube, *τῶν κατεπειγόντων γνῶσις* (7, 10), *ἡ γνῶσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος, διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας ἐποικοδουμένη τῇ πίστει*. (Vgl. Tübinger Theolog. Quartalschrift 1873, Heft 2 u. 3.) Augustinus (vgl. Ep. 120 ad Consentium) entwickelt die Möglichkeit und Nützlichkeit einer wissenschaftlichen Entwicklung des Glaubens, die jedoch nie zu einem völligen Begreifen des Geheimnisses sich erhebt. Doch mißt er dieser Erkenntnis eine Wirkung bei (s. De Trinit. 14, 1 [3]), daß die fides gignitur, nutritur, defenditur, roboratur, qua scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide plurimum. Aliud est enim scire tantummodo, quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam; aliud autem scire, quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur et contra impios defendatur. Vgl. Sermo 240, 1: Qui novit, quomodo ista defendat, doctior est, non fidelior. Habet fidem, habet facultatem defendendi fidem. . . . Ille autem, qui novit defendere, titubantibus necessarius est, non credentibus. Sermo 105 de verbis Evangelii Lucae 11, 5—13, n. 3: Tibi forte sufficiebat simplex fides, illi non sufficit. Numquid deserendus est? Numquid de domo proiciendus est? Thom., S. th. 2, 2, q. 6, a. 1 ad 1: Dicendum, quod per scientiam gignitur fides et nutritur per modum exterioris persuasionis, quae fit ab aliqua scientia; sed principalis et propria causa fidei est id, quod interius monet ad assentiendum. Selbst Tertullian (De praescript. haeret. c. 12 14) schließt die wissenschaftliche Forschung nicht aus: Manente forma eius in suo ordine, quantumlibet quaeras et tractes et omnem libidinem curiositatis effundas. Hilarius Pict., De Trinit. 12, 20: Fidem non nudam Apostolus et inopem rationis reliquit. Petrus Chrysologus, Sermo 166: Habet quidem simplicitas innocentiae suae gratiam, habet fidei suae fructum; scientiae praemium habere non potest. Thom., Prol. ad I Sent. q. 1, a. 3, sol. 3: Ratio manuducta per fidem crescit in hoc, ut ipsa credibilia plenius comprehendat; et tunc ipsa quodammodo intelligit, unde dicitur Is 7, 9: Nisi crediderit, non intelligetis. C. Gent. 1, 8: Humana ratio, ad cognoscendam fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet, quod ad eam potest aliquas veras similitudines colligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est, ut in huiusmodi rationibus quantumcumque debilibus se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio; quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse perspicere, iucundissimum est. S. th. 1, q. 1, a. 8: Cum gratia non destruat naturam, sed perficiat, naturalis ratio serviat

fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis subsequitur caritati. Vgl. Bonavent., In I Sent. prooem. q. 2; In III Sent. dist. 24, a. 2, q. 3.

III. Näher bestimmen wir die Tätigkeit der Vernunft in Sachen des Glaubens in folgender Weise:

a) Sie hat die Tatsache der Offenbarung zu prüfen, um Evidenz der Glaubwürdigkeit zu erlangen. b) Da die Offenbarung Wahrheiten enthält, welche die Vernunft aus ihren Prinzipien zu erkennen und zu beweisen vermag, so hat sie, durch das Licht des Glaubens gestärkt, deutlicher und bestimmter diese darzustellen und zu beweisen. c) Die vom Glauben erleuchtete und gekräftigte Vernunft wird eben dadurch in den Stand gesetzt, auch von jenen Wahrheiten, welche ihre Fassungskraft übersteigen, einigermaßen ein Verständnis zu gewinnen.

Decr. S. Congr. Indicis 11. Iunii 1855: Rationis usus fidem praecedit, et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit (Denz. n. 1651). August., De praedest. Sanct. c. 2: Nemo enim credit aliquid, nisi prius cogitet esse credendum. Ep. 120, c. 1 (3): Absit namque, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus, cum etiam credere non possimus, nisi rationales animas haberemus. Ut ergo in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus, quas ratione nondum percipere valemus, sed aliquando valebimus, fides praecedat rationem, qua cor mundetur, ut magnae rationis capiat et perferat lucem, hoc utique rationis est. . . . Si igitur rationabile est, ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacumque ratio, quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem. De Trinitate 8, prolog. 1: Deo supplicandum, ut intellectum aperiat, . . . quo possit cerni essentia veritatis . . . servata illa regula, ut, quod intellectui nondum eluxerit, a firmitate fidei non dimittatur.

IV. In Bezug auf die wissenschaftliche Vermittlung der übernatürlichen Glaubenswahrheiten hat die Vernunft eine vierfache Aufgabe:

a) Da die Offenbarung an die menschliche Vernunft sich wendet und für dieselbe gegeben ist, so hat diese, auf Grund der Offenbarung selbst und von ihr belehrt, die Begriffe herzustellen, durch welche der endliche Geist das Mysterium sich vorstellig macht. b) Vom Lichte des Glaubens erleuchtet, soll sie den innern organischen Zusammenhang der Dogmen unter sich wie besonders in ihrer Beziehung zum letzten Ziele des Menschen darlegen. c) Durch Verbindung von Dogmen mit Dogmen hat sie nur implicite geoffenbarte Dogmen aus den Glaubenssätzen abzuleiten, oder durch Verbindung von natürlichen Wahrheiten mit Glaubenssätzen theologische Schlußfolgerungen durch logische Operation zu bilden. d) Durch diese dreifache Tätigkeit wird

die Hauptaufgabe der Vernunft, die apologetische, ermöglicht, die Verteidigung des Glaubens sowohl negativ, in Zurückweisung sämtlicher Einreden des Unglaubens, wie positiv durch Nachweis der Analogien zwischen der übernatürlichen und der natürlichen Ordnung.

1. Wenngleich die endliche Vernunft die Mysterien nicht zu begreifen vermag, d. h. aus der klaren und deutlichen Erkenntnis von Subjekt und Prädikat ihre Konvenienz oder Diskrepanz nicht erkennen kann, so hat sie doch eine, wenn auch dunkle, undeutliche und nicht völlig adäquate Vorstellung von denselben. Conc. Trident. Sess. XIII, cap. 1: [Christus] . . . sacramentaliter praesens sua substantia nobis adest, ea exsistendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo, cogitatione per fidem illustrata assequi possumus (Denz. n. 874). August., De consensu Evangelistarum 2, 66 (128): Ne putemus, quasi consecratis sonis ita muniri veritatem, tamquam Deus nobis quemadmodum ipsam rem, sic verba, quae propter illam dicenda sunt, commendet. De Trinitate 8, 5 (7): Credimus Dominum Iesum Christum natum de virgine, quae Maria vocabatur; quid sit virgo, quid sit nasci, et quid sit nomen proprium, non credimus, sed prorsus novimus. So setzt der Glaube nach ihm manches voraus, das wir wissen müssen, um den Inhalt der Glaubenssätze richtig aufzufassen. Ohne richtige Auffassung hätten sie ja für uns gar keinen Nutzen. Dies gilt um so mehr, da (Thom., S. th. 1, q. 1, a. 9) die Heilige Schrift das Geistige in sinnlichen Bildern darstellt, aber nicht will, daß wir an dem Sinnlichen hängen bleiben, sondern uns vom Sinnlichen aus zum Geistigen erheben.

2. Wie die Ordnung aus ihrem Ziele Inhalt und Bedeutung empfängt, so ist es vor allem die Zweckbeziehung, welche wir in dem systematischen Gange der Offenbarungswahrheiten erkennen, e mysteriorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo (Conc. Vatic. a. a. O. cap. 4; Denz. n. 1796). So entwickelt Thomas (S. th. 3, q. 1, a. 1) aus der Zweckbeziehung die Bedeutung und Angemessenheit der Inkarnation. Aus der Zweckbeziehung schließt sich uns dann auch das Verständnis auf für die einzelnen Dogmen als Glieder der übernatürlichen Ordnung. Die Darstellung dieser inneren Harmonie der Glaubenslehren sowohl unter sich wie mit den natürlich erkannten Sätzen der Vernunft, die Enthüllung der Herrlichkeit Gottes in den Werken der Gnade, diese Beschreibung des übernatürlichen Kosmos ist eine der wichtigsten, wirksamsten und lohnendsten Aufgaben der Apologie.

3. Die Entwicklung der Glaubenssätze durch ihre Anwendung auf die natürlich erkannten Wahrheiten und der hierdurch ermöglichte Fortschritt in der Erkenntnis des Glaubens ist die eigentliche Aufgabe der Theologia speculativa (im Gegensatz zur Theologia positiva im Sinne der Alten). Isambert., Comment. in S. Thomae Summam I, disp. 2, a. 1: Ipsum cognoscibile per discursum ex revelatis a Deo, sumptum praecise et formaliter, est adaequatum obiectum materiale nostrae theologiae;

seu: Divina revelatio ut applicata aliquibus propositionibus per discursum cognoscendis est adaequatum formale obiectum nostrae theologiae. Ita communiter omnes. So hat die theologische Wissenschaft mit dem Glauben das Objekt gemein, das sie in gläubiger Zustimmung aufnehmend als Prinzip ihrer Forschung voraussetzt (Thom., S. th. 1, q. 1, a. 8); aber ihr Gegenstand erstreckt sich weiter, auf die aus den Glaubensprinzipien entwickelten Folgesätze (conclusiones), die sie mit theologischer Zustimmung (assensu theologico) festhält. Letztere hat ihr Motiv in der eigenen Einsicht, während die gläubige Zustimmung dieses in der Autorität Gottes hat; jene ist daher eine notwendige, diese eine freie Zustimmung; jene unmittelbar von der Gnade, diese mittelbar von der Gnade gewirkt. Lugo, De virtute fidei divina disp. 1, sect. 13, n. 335: Dicendum theologiam distingui inadaequate ab habitu fidei ut includens ab incluso; quae enim concurrunt ad assensum conclusionis theologicae, includunt habitum fidei et addunt aliquid aliud (vgl. oben S. 8).

Die Möglichkeit eines negativen Beweises für die Denkbarkeit des Mysteriums haben nur die Altprotestanten (Formula Concordiae VII [R. 604], I [R. 571 ff], VIII [R. 788]) geleugnet, die Väter und katholischen Theologen dagegen immer behauptet. Clemens Alex., Strom. 1, 20: *Φιλοσοφία ἡ ἑλληνικὴ οὐ δυνατωτέραν ποιεῖ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ἀδύνατον παρέχουσα τὴν κατ' αὐτῆς σοφιστικὴν ἐπιχείρησιν καὶ διακρουομένη τὰς δολερὰς κατὰ τῆς ἀληθείας ἐπιβουλάς, φραγμὸς οἰκεῖος εἴρηται καὶ θριγκὸς εἶναι τοῦ ἀμπελῶνος.* Anselm., Ep. 2, 41: Illis (impiis) rationabiliter ostendendum est, quam irrationabiliter nos contemnant. Thom., C. Gent. 1, 9; S. th. 1, q. 1, a. 8; 2, 2, q. 2, a. 10 ad 2. Den positiven Beweis führen wir aus similitudinibus congruis (Petrus Lombardus, I Sent. dist. 2, 3); es sind nicht rationes demonstrativae, sondern persuasiones (Thom. a. a. O. 2, 2, q. 1, a. 5 ad 2). Kongruenzgründe positione facta (ebd. 1, q. 32, a. 1), verisimilitudines (C. Gent. 1, 8 9). Beispiele solcher Beweise ex analogia eorum, quae (ratio) naturaliter cognoscit, bieten die Spekulationen der Väter über das Mysterium der Trinität und Inkarnation aus der Analogie des zweifachen Ausganges des kreatürlichen Geistes im Erkennen und Wollen, sowie der Einheit von Seele und Leib im Menschen zu einem Wesen. Vgl. August., De civ. Dei 11, 26; De Trinitate ll. 12 15. Ambros. [?], De dignitate condicionis humanae c. 2. Anselm., Monologium c. 33. Thom., S. th. 1, q. 27, a. 1 f; für diese Symbolum Athanasianum. Leo M., Ep. 11. August., De civ. Dei 10, 29; Enchir. c. 39; Ep. 137 ad Volusianum.

Die dreifache Aufgabe der Vernunft faßt Thomas (Super Boëthii de Trinitate, prooem. q. 2, a. 3) zusammen: Tripliciter in sacra doctrina philosophia uti possumus. Primo ad demonstrandum ea, quae sunt praeambula fidei, quae necessaria sunt in fidei scientia, et ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum et huiusmodi vel de Deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit. Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea, quae sunt fidei, sicut Augustinus in libris de Trinitate utitur multis similitudinibus ad manifestandam Trinitatem. Tertio ad resistendum his, quae contra fidem dicuntur, sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse

necessaria. Tamen utentes philosophia in sacra Scriptura possunt dupliciter errare. Uno modo utendo his, quae sunt contra fidem, quae non sunt philosophiae, sed potius error vel abusus eius. Alio modo ut ea, quae sunt fidei, includantur sub metis philosophiae, ut si nihil aliquis credere velit, nisi quod per philosophiam habere potest, cum e converso philosophia sit ad metas fidei redigenda secundum illud Apostoli (2 Cor 10): in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.

V. Die theologische Spekulation hat jedoch auf jedem Punkte der Forschung und allen Geheimnissen des Glaubens gegenüber folgende Prinzipien stets im Auge zu behalten:

a) daß unsere Begriffe von Gott und den göttlichen Dingen nur eine analoge, nicht adäquate Anwendung finden können; b) daß die Prinzipien und Prämissen der theologischen Spekulation selbst auf dem Glauben ruhen und nur im Lichte des Glaubens erkannt werden; c) daß auf jeder Stufe der spekulativen Erkenntnis und für jede kreatürliche Intelligenz das Mysterium ein Unbegreifbares, Übervernünftiges bleibt.

1. Eigentliche sind jene Begriffe, welche wir vom Gegenstande selbst empfangen, uneigentliche jene, welche durch Erkenntnis eines andern Gegenstandes ermittelt werden. Da wir Gott nur aus seinen Wirkungen erkennen, diese aber das unendliche Wesen Gottes nicht darstellen, wie es ist, sondern nur in endlicher und unvollkommener Weise, so kommen die Vollkommenheiten, die wir auf Grund der Schöpfung auf Gott übertragen, diesem nur uneigentlich und analog, den Geschöpfen aber eigentlich (univoce) zu. Thom., De veritate q. 2, a. 11; S. th. 1, q. 13, n. 5: Neque enim in his, quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut in univocis (*συνωνύμως*, Aristot., De categoriis 1, 1), nec totaliter diversa, sicut in aequivocis (*ὁμωνύμως*), sed nomen, quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid unum.

2. Daher Thom. (S. th. 1, q. 32, a. 1 ad 2): Trinitate posita, congruunt huiusmodi argumenta. Jede, auch die am weitesten fortgeschrittene Spekulation begründet kein reines Wissen, sondern nur einen intellectum ex fide, eine auf den Grund des Glaubens aufgebaute Erkenntnis, die nur auf diesem als solche ruhen kann. Henricus Gandav., Summa quaestionum ordinariarum t. I, Paris. 1520, a. 13, q. 7: Cum aedificium surgit, fundamentum non dimittit. Et sic intellectus huius vitae numquam fidem evacuat, sed semper in suo fundamento habet, quia propter debilitatem nostri intellectus in vita ista sine fidei temperamento tam ardua capere non possumus.

3. Die Glaubenswahrheiten sind außer den von der Vernunft erkennbaren (veritates iuxta rationem) teils zufällige und kontingente (veritates praeter rationem), teils notwendige und ewige (veritates supra rationem). Jene lassen sich nicht aus inneren Gründen erkennen, da sie auf Gottes freiem Ratschlusse ruhen. August., De vera religione c. 25 (46): Temporalium

rerum fides sive praeteritarum sive futurarum magis credendo quam intelligendo valet. De Trinitate 4, 16: Numquid, quia verissime disputant et documentis certissimis persuadent, aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere, quot sint animalium genera, quae semina singulorum in exordiis, qui modus in incrementis, qui numeri per conceptus, per ortus, per aetates, per occasus, qui motus in appetendis, quae secundum naturam sunt, fugiendisque contrariis! Nonne ista omnia non per illam incommutabilem sapientiam, sed per locorum ac temporum historiam quaesierunt et ab illis experta atque conscripta crediderunt? . . . Alioquin non eiusdem generis praeterita, quae potuerunt, historici inquirerent, sed potius et futura praenoscerent. Dies gilt von allen göttlichen Taten natürlicher Ordnung; aber jene der übernatürlichen können wir, selbst nachdem sie eingetreten, nicht begreifen. Allerdings können wir die Konvenienz der göttlichen Heilstaten nachweisen; denn cette convenance a aussi des règles et des raisons, mais c'est le choix libre de Dieu et non pas une nécessité géometrique, qui fait préférer le convenable et le porte à l'existence (Leibniz, Discours sur la conformité de la raison avec la foi 480, herausgegeben von Erdmann). So weist Thomas die Konvenienz der Inkarnation nach, fügt aber hinzu (S. th. 3, q. 1, a. 3): Ea, quae ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in S. Scriptura traduntur. Bezüglich der notwendigen und ewigen Wahrheiten gilt das bereits früher Gesagte; ein Erkennen aus inneren Gründen ist bei der Unvollkommenheit unserer Begriffe absolut unmöglich; daher Thom., C. Gent. 1, 8: dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio; die entgegengesetzte Anschauung verkennt die Würde des Glaubens, quae est de rebus, quae rationem humanam excedunt, der scrutator maiestatis wird dann zum fabricator haeresum (Bernard., Ep. 191 ad Innocent.), und der vermeintliche Beweis bleibt doch mangelhaft (Thom., S. th. 1, q. 32, a. 1). Ob aber nicht in übernatürlicher Weise eine höhere Einsicht in das Mysterium hier auf Erden schon verliehen werden könne, wurde von einigen behauptet, von Thomas (a. a. O. 1, q. 32, a. 1), Vasquez (Comment. et disputat. in primam partem S. Thomae 135, 1) geleugnet.

VI. Zur Klärung falscher Anschauungen ist zu bemerken:

a) Wohl beweist die theologische Wissenschaft, daß das Geheimnis nicht unmöglich sei und alle Einreden sich lösen lassen; aber diesen Beweis selbst gründet sie auf die Tatsache der Offenbarung und die Natur Gottes, der sich nicht widersprechen kann, keineswegs auf die Einsicht in das innere Wesen des Geheimnisses selbst. b) Wenn die Väter und Theologen von einem intellectus ex fide und rationibus necessariis für das Geheimnis sprechen, so sind sie dahin zu verstehen, daß die Prinzipien ihrer Beweisführung der Offenbarung

selbst entnommen sind und diese Notwendigkeit im Sinne einer bloßen Konvenienz gedacht wird.

1. Daß das Geheimnis der Vernunft nicht widerspricht, wissen wir aus dem allgemeinen Grundsatze, daß Gott als Urheber der Gnade sich selbst als Urheber der Natur nicht widersprechen kann, aber nicht aus der Einsicht in den besondern Satz, in dem ein Geheimnis ausgesprochen ist. Könnte die Vernunft aus sich erkennen, daß es keine Einrede gibt, dann müßte sie eine adäquate Vorstellung von Gottes Wesen und Eigenschaften haben. Ein anderes ist es daher, den Beweis für die Möglichkeit des Geheimnisses geben, und ein anderes, beweisen, daß die gegen dieselbe eingebrachten Beweise nicht beweisen; denn letzteres heißt nur den Mangel des gegebenen Gegenbeweises darlegen, aber nicht aus der Einsicht in die Sache deren Widerspruchslosigkeit und Möglichkeit dartun (Suarez, Disputationes metaphysicae disp. 30, sect. 14 f). Vgl. oben S. 138 ff.

2. Hierfür sprechen sich grundsätzlich Augustinus und Anselmus aus. August., Ep. 120, c. 1 (4): Si iam fidelis rationem poscat, ut, quod credit intelligat, capacitas eius intuenda est, et secundum eam ratione reddita sumat fidei suae, quantum potest, intelligentiam . . .; dum tamen, quo usque ad plenitudinem cognitionis perfectionemque perveniat, ab itinere fidei non recedat. . . . Iam ergo, si fideles sumus, ad fidei viam pervenimus, quam si non dimiserimus, non solum ad tantam intelligentiam rerum incorporearum et incommutabilium, quanta in hac vita capi non ab omnibus potest, verum etiam ad summitatem contemplationis, quam dicit Apostolus facie ad faciem sine dubitatione perveniemus. Anselm., Proslogium c. 1: Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum, sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam; nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam; vgl. ebd. c. 17. De Trinitate c. 2: Christianus . . . debet . . . semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo, humiliter, quantum potest, quaerere rationem, quomodo sit. Monologium c. 44. Cur Deus homo 1, c. 1. Aus diesen Texten erklären sich Äußerungen wie: necessariis rationibus (De Trin. c. 4), rationis necessitas (Monolog., prooem.), in welchen Büchern er jedoch immer die Glaubenssätze voraussetzt und mit der Bemerkung beginnt (Cur Deus homo 1, c. 2): Quidquid homo inde scire vel dicere possit, altiores tantae rei adhuc latere rationes. Ampère, Hist. littéraire de la France avant le XIIe siècle III, Paris 1840 [[2]1870], 366): Son but n'est point de mettre les mystères à la portée de l'esprit humain, mais de tenter tout ce qu'il est possible à l'esprit humain pour se satisfaire par la démonstration de ces mystères, après les avoir admis préalablement. On ne saurait s'élever à une plus grande hauteur philosophique, sans dépasser jamais les limites de la plus stricte orthodoxie. Auch Richard von St Victor (De Trinitate l. 1, 4) spricht von argumentis necessariis, ebenso Hugo (De sacramentis christ. fidei l. 1, pars 3, c. 21), und dennoch erklärt letzterer dieselben nur als probabiles (ebd. pars 3, c. 31). Selbst Richard sagt (Benjamin maior s. de gratia contemplationis l. 4, 2): Nec aliqua ratio humana plene persuadet.

VII. Wohl ist nach dem freien Ratschlusse Gottes das Natürliche angelegt auf das Übernatürliche, aber

a) nicht intrinsece et per se, sondern extrinsece et ex ordinatione; b) darum liegt in der vernünftigen Natur eine potentia oboedientialis für das Übernatürliche, aber nicht eine physica, weder

activa noch passiva; c) es kommt daher höchstens der Natur ein desiderium inefficax zu, da sie in der Offenbarung ihre übernatürliche Vervollkommnung (complementum) empfängt, die sie aber nicht als debitum fordern kann.

Allerdings ist die Erhebung des Menschen zum übernatürlichen Ziele der Anschauung Gottes eine Vervollkommnung seiner Natur; diese selbst wird nämlich über die Sphäre ihres Seins und Wirkens hinausgehoben supra condicionem naturae ad participationem divini boni . . . quod est ipse (Thom., S. th. 1, 2, q. 110, a. 1). Aber er hat für dieses Ziel weder eine aktive noch passive Potenz in seiner eigenen Natur, sondern nur eine potentia oboedientialis, da sie der Einwirkung Gottes gehorcht über das hinaus, was sie aus sich vermag (Thom., De verit. q. 8, a. 4 ad 13; S. th. 1, 2, q. 110, a. 4). Vgl. oben S. 107 f. Der Grund dieser potentia oboedientialis ist ihre Gottähnlichkeit, quia est in specie naturae intellectualis. Darum kann der Mensch aus sich nicht nach diesem Ziele streben, es nicht als ein debitum naturae verlangen, so daß er positiv unvollkommen wäre ohne dessen Besitz, er kann es ohne und vor der Offenbarung nicht einmal ahnen (1 Cor 2, 6 7 16; vgl. Chrysost. i. h. l. Thom., S. th. 1, q. 2, a. 1; In II Sent. dist. 33, q. 2, a. 2; De malo q. 5, a. 5 ad 5). Bonaventura (De incarnatione disp. 3, 3): Alles, was zur übernatürlichen Ordnung gehört, non fiunt secundum exigentiam creaturae, sed secundum exigentiam dispositionis aeternae. August., De Genesi ad lit. 9, 18 (33): Habet ergo Deus in se ipso absconditas quorundam factorum causas, quas rebus creatis non inseruit, easque implet, non illo opere providentiae, quo naturas substituit, ut sint, sed eo, quo eas administrat ut voluerit, quas, ut voluit, condidit. Ibi est gratia, per quam salvi fiunt peccatores. Wohl kann auf Grund der Offenbarung die Vernunft die Konvenienz und innere Harmonie der Werke Gottes in der Ordnung der Gnade erkennen, aber nie sie völlig begreifen weder in Bezug auf das in die Gnadenordnung erhobene Geschöpf, noch weniger aber in Bezug auf den dreieinigen Schöpfer selbst, ohne dessen Erkenntnis wir auch seine Werke in der Natur und Gnade nicht adäquat zu verstehen vermögen.

VIII. Die von den heiligen Vätern und Theologen angedeutete Glaubensstärkung durch die Tätigkeit der vom Glauben erleuchteten Vernunft berührt nicht den Glauben als solchen, der auf der Autorität Gottes ruht und durch die Gnade gewirkt wird, sondern kommt nur von außen her (ab extrinseco) als eine Handleitung zum Glauben hinzu in Weise einer dem Glauben nicht wesentlichen, negativen wie positiven Rechtfertigung desselben vor der Vernunft, wodurch der Unglaube widerlegt, der Zweifel entfernt und die Harmonie der Offenbarung mit der Vernunft dargetan wird.

1. Diesen Gedanken spricht schon Klemens von Alexandria aus (Strom. 1, 20): ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία οὐ δυνατωτέραν ποιεῖ τὴν ἀλήθειαν usw. Von hier aus erklärt

ſich ſein πειθὼ ἡ βεβαίωσις τῆς πίστεως (Strom. 1, 11). Ebenſo August., Sermo 240, 1 (Wortlaut ſ. oben S. 838). Vgl. Thom., S. th. 2, 2, q. 6, a. 1 ad 1; 1, q. 1, a. 5 ad 2: Haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate iis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum, quae in hac scientia traduntur. ... Hoc ipsum, quod utitur iis, non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his, quae per naturalem rationem ... cognoscuntur, facilius manuducitur ad ea, quae sunt supra rationem. Bonaventura, In I Sent. prooem. q. 2: Modus rationativus valet ad fidei promotionem tripliciter secundum tria genera hominum. Quidam enim sunt fidei adversarii. Quidam sunt in fide perfecti. Quidam sunt in fide infirmi. Modus inquisitionis valet primo ad confundendos adversarios. Unde August., De Trinitate 1, 2 (4): Adversus garrulos rationatores, elatiores magis quam capaciores, rationibus catholicis et similitudinibus est utendum. Secundo valet ad fovendum infirmos; sicut enim Deus caritatem infirmorum fovet per beneficia temporalia, sic fidem infirmorum fovet per argumenta probabilia. Si enim infirmi viderent rationes ad fidei probabilitatem deficere, et ad oppositum abundare, nullus persisteret. Tertio valet ad delectandum perfectos. Miro enim modo anima delectatur intelligendo, quod perfecta fide credit. Unde Bernardus: Nihil libentius intelligimus, quam quod iam fide credimus.

2. Weil die wiſſenſchaftliche Vermittlung den Glauben an ſich nicht berührt, kann ſie auch nicht das Verdienſt des Glaubens ſchmälern. Thom., S. th. 2, 2, q. 2, a. 10: Cum homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam et super ea excogitat et amplectitur, si quas rationes ad hoc invenire potest; quantum ad hoc, ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum maioris meriti.... Ebd. ad 2: Rationes, quae adducuntur ad auctoritatem fidei, non sunt demonstrationes, quae in visionem intelligibilem intellectum humanum reducere possunt, et ideo non desinunt esse non apparentia, sed removent impedimenta fidei, ostendendo non esse impossibile, quod in fide proponitur. Unde per tales rationes non minuitur meritum fidei nec ratio fidei.

IX. Von hier aus ſind wir nun in den Stand geſetzt, das Axiom der Schule: Philosophia est Theologiae ancilla, vollſtändig zu würdigen. Es iſt nur eine Folgerung aus dem Satze: Alle Wahrheit führt zu Gott. Darum werden alle Ergebniſſe der wahren Wiſſenſchaft die Lehren des Glaubens beſtätigen und in um ſo höherem Maße, als dieſe, mit ihren eigenen Erkenntnismitteln auf ihrem Gebiete ſelbſtändig arbeitend, immer weiter vorwärtsſchreitet.

Die Idee der Wahrheit führt den Geiſt mit Notwendigkeit hin zu einem Erſt- und Urwahren; die Idee des Guten zu einem Erſt- und Urguten; die Idee des Seins zu einem unbegrenzt, ſchrankenlos, abſolut Seienden — Gott. Plato, De republica 7, 13 (ed. Steph. p. 533): αὐτὸ τὸ ἀληθές; 7, 3 (ed. Steph. p. 517): ἐν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη. Darum iſt jeder wirkliche wiſſenſchaftliche Fortſchritt ein Fortſchritt in der Apologie des Chriſtentums, und ſteht der menſchliche Geiſt, wenn er im Dienſte der Wiſſenſchaft ſteht, auch im Dienſte der chriſtlichen Wahrheit. Das Endreſultat aller wiſſenſchaftlichen Arbeit muß zuletzt die Erklärung des Apoſtels Paulus beſtätigen, welcher (2 Cor 13, 8) ſpricht: Non enim possumus aliquid adversus veritatem, sed pro veritate.

§ 69. Die Theologie als Glaubenswissenschaft. Fortschritt der Theologie.

I. In der Theologie, vor allem in der spekulativen, vollzieht sich die Vermählung des Glaubens mit der Vernunft zum Zwecke eines volleren und tieferen Verständnisses der geoffenbarten Wahrheiten. Sie ist das Werk Gottes und des Menschen, des Glaubens und des Wissens, des Lichtes der Gnade und des Lichtes der Vernunft.

1. Vgl. oben S. 8 ff. Decr. S. Congreg. Indicis d. 11. Iunii 1855 prop. 4: Methodus, qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura et alii post ipsos scholastici, non ad rationalismum ducit. Prop. 3: Rationis usus fidem praecedit, et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit (Denz. n. 1652 1651). Die Einteilung in Theologia positiva, polemica und speculativa war nach M. Canus in den Schulen herkömmlich (De locis theol. l. 8, c. 2); die erste soll die Glaubenssätze aus den Urkunden der Offenbarung erheben, die zweite dieselben gegen den Irr- und Unglauben verteidigen, die dritte durch die menschliche Wissenschaft im Bunde mit dem Glaubenslicht sie beleuchten und bekräftigen. Da das zweite Glied der Einteilung mit dem ersten und dritten verbunden ward, so blieb die Gliederung in Theologia positiva und speculativa oder scholastica die gewöhnliche. Gregor. de Valentia, Comment. theol. t. I, disp. 1, q. 1, punct. 1: Positiva theologia dicitur, quatenus occupatur potissimum in explicando ipso Scripturae sacrae sensu, ad eumque eliciendum tum aliis adminiculis tum praecipue auctoritate SS. Patrum utitur. Quo ipso quasi principia firma aliarum conclusionum theologicarum ponit, et ideo positiva videtur dicta, quia videlicet ponit et statuit ex Scriptura principia theologiae firma. Scholastica vero theologia vocatur, prout explicat ac confirmat ac defendit uberius et accuratius fidei sententiam, subtiliter iis etiam rebus animadversis, quae vel ex fide consequentes sunt vel fidei repugnant, et quarum perspicientia veluti clarissimum quoddam lumen iuvat, ut tenebrae, quas haeretici suis fallacibus argumentis veritati fidei nituntur offundere, facillime dispici atque dispelli possint. Du Plessis d'Argentré, Elementa theol., Paris. 1702, p. 1, c. 1: Theologia scholastica ... disciplina, quae de rebus divinis et supernaturalibus disputat, ut ex veritatibus a Deo revelatis rectas cum de ipso Deo tum de creaturis consecutiones eliciat, quibus fidei mysteria explanet, suadeat, confirmet ac tueatur. Vgl. Pallavicini, Storia del Concilio di Trento l. 12, c. 10. So verbindet die ratio theologica (gegenüber der ratio mere naturalis) die positive Theologie zu einem organisch gegliederten Ganzen, im Glauben als in ihrem obersten Prinzipe wurzelnd.

2. Die Alten unterscheiden zwischen der Theologie Gottes (theologia Dei), der Seligen (theologia comprehensorum) und der Theologie auf Erden (theologia viatorum). Jene überragt alle theologische Erkenntnis an Umfang und Evidenz; die beiden letzteren sind genere eins, specie unterschieden, da beide dieselben Prinzipien und Konklusionen haben, aber die Theologie auf

Erden nur durch wissenschaftliche Vermittlung und ohne Evidenz; sie ist demnach der Theologie der Seligen subaltern. Doch ist auch sie ein, wenngleich schwaches, Bild der Theologie Gottes selbst. Errores Benti damn. a Stephano episc. Paris. cap. 11, prop. 2: Quod ad hoc, quod homo habeat certitudinem conclusionis, oportet, quod sit fundatus super principia per se nota (Denz.[9] n. 395).

II. Wie wir im Glauben unterscheiden zwischen Habitus, Zustimmung und Gewißheit, so hat auch die Theologie ihren eigentümlichen Habitus, ihre eigentümliche Zustimmung und Gewißheit, unterschieden von jenem des Glaubens sowohl wie der natürlichen Wissenschaft.

Über Habitus vgl. Thom., S. th. 1, 2, q. 49, a. 1: Dispositio, secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se aut ad aliud; vgl. Aristot., Metaphys. 4 *(Δ)*, 24; Ethica Nicom. 6, 3: *ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική.* Lugo (De virtute fidei divinae disp. 1, sect. 13) unterscheidet mit der Schule zwischen dem habitus theologiae acquisitus und infusus; letzterer ist übernatürlich wegen seines Prinzips (Glaube), Objekts (Gott), Motivs (Offenbarung) und Zieles (übernatürliche Gotteserkenntnis). Lugo a. a. O. n. 343 (vgl. n. 331 289): Habitus theologicus datur ad credenda ea, quae inferuntur ex revelatis et ut concurrens simul cum habitu fidei attingat per se totum id, quod non potest pertingere per se habitus fidei. Ist auch die Gewißheit der theologischen Zustimmung keine unfehlbare, so ist sie doch, weil aus dem übernatürlichen Habitus hervorgegangen, selbst übernatürlich (gegen Suarez, De fide disp. 6, sect. 4, n. 6; disp. 3, sect. 11, n. 5 ff). Ihr Objekt bilden jene Folgesätze, die an sich nicht geoffenbart, aus den geoffenbarten Wahrheiten durch rationelle Vermittlung (mediante discursu) sich ergeben (conclusiones theologicae) und darum nicht allein auf Grund der Offenbarung erkannt werden. Daher ist die theologische Zustimmung in anderer Weise begründet als jene des Glaubens, und ihre Gewißheit nicht dieselbe; vgl. Lugo a. a. O. Tanner, Supplementum theolog. disputationum disp. 1, c. 2.

Da jedoch den Sätzen des Glaubens, welche beide oder wenigstens eine der Prämissen der conclusio theologica bilden, eine höhere Gewißheit zukommt als den bloß natürlich erkannten Wahrheiten, so nimmt das theologische Wissen in dem Maße an dem Vorzuge des Glaubens Anteil, je unmittelbarer, evidenter und in der Glaubensprämisse begründeter die Konklusion ist.

Hieraus folgt von selbst, daß im Häretiker wie kein Glaubensakt, so auch keine theologische Zustimmung sein kann, sondern nur eine rein natürliche ex habitu acquisito (Lugo a. a. O. disp. 1, sect. 13. Gregor. de Valentia a. a. O. t. I, disp. 1, q. 1, punct. 3: Num theol. sit se subalternata, ad 4. Thom., S. th. 2, 2, q. 5, a. 3).

III. Insofern ist die Theologie nicht Wissenschaft, als ihre Prinzipien weder a priori erkannt noch evident sind; aber diese Inevidenz ist nicht Folge ihrer Unvollkommenheit, sondern ihrer erhabenen Vollkommenheit.

Vgl. S. 12. Nur im Sinne der aristotelischen Definition ist die Theologie keine Wissenschaft. Analyt. post. 1, 30: τοῦ δ'ἀπὸ τυχῆς οὐκ ἔστι ἐπιστήμη δι' ἀποδείξεως. Ebd. 1, 31: ἡ δ' ἐπιστήμη τῷ τὸ καθόλου γνωρίζειν ἐστίν. Diesen Charakter trägt nur die Mathematik und Metaphysik; alle andern Wissenschaften, wie die Natur- und Geschichtswissenschaft, haben ihn nicht, ohne daß sie aufhörten, Wissenschaften zu sein. Die Unvollkommenheit der Inevidenz fällt weg für die Theologia Dei et comprehensorum; denn sie ist nur Folge der Unvollkommenheit der kreatürlichen Intelligenz, ist aber nicht in der Natur der Wahrheit selbst begründet. Gregor. de Valentia a. a. O. disp. 1, q. 1, punct. 3: Convenit enim fere inter omnes [theologiam] ita vocandam esse. Primo ob illius praestantiam, quia simpliciter praestat omnibus aliis scientiis. Num etsi in uno quodam genere, nempe in genere habitus scientifici, qualem Aristoteles definivit, atque adeo secundum quid imperfecta sit, eo quod deest illi, ut diximus, evidentia simpliciter tamen loquendo praestantior habitus intellectualis, quam sint alii naturales habitus intellectus tum propter summam certitudinem divinae revelationis, tum etiam propter rerum nobilitatem, de quibus tractat. Vgl. M. Canus a. a. O. l. 12, c. 2. Thom., S. th. 1, q. 1, a. 5 ad 1: Dubitatio, quae accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter infirmitatem intellectus humani. Die Einheit der Theologie als Wissenschaft ist begründet in der Einheit der ratio formalis oder des obiectum formale sub quo, sowie des obiectum formale quod, Gott (Thom. a. a. O. a. 3).

IV. Hieraus ergibt sich die Würde der Theologie und ihr erhabener Vorzug gegenüber allen andern Wissenschaften, wegen des göttlichen Grundes, auf dem sie ruht, der Gewißheit, die sie bietet, des Gegenstandes, womit sie sich beschäftigt, des Zieles, dem sie entgegenstrebt.

Den Universalismus der Theologie schildert Ambrosius (In Luc. prooem.): Qui in Scripturis divinis etiam illa, quae miranda illi (philosophi) putant, quaerit, inveniet. Tria sunt enim, quae philosophi mundi istius praecellentissima putaverunt, triplicem scl. esse sapientiam, quod aut naturalis sit aut moralis aut rationalis. ... Omnem, quem mundana sibi sapientia vindicat principatum, sapientia vere possidet spiritalis. August., Ep. 137, 5, 17 ad Volusianum: Hic physica, quoniam omnes omnium naturarum causae in Deo creatore sunt. Illic ethica, quoniam vita bona et honesta non aliunde formatur, quam cum ea, quae diligenda sunt, quemadmodum diligenda sunt, diliguntur, hoc est Deus et proximus. Hic logica, quoniam veritas lumenque rationalis non nisi Deus est. Hic etiam laudabilis reipublicae salus; neque enim conditur et custoditur optime civitas nisi fundamento et vinculo fidei firmaeque concordiae, cum bonum commune diligitur, quod summum et verissimum Deus est, atque in illo invicem se diligunt sincerissime homines, cum propter illum se diligunt, cui, quo animo diligunt, occultare non possunt. Darum bezeichnen die Theologen mit Thomas (a. a. O. 1, q. 1, a. 5) die Theologie auf Grund der Schrift (1 Cor 12, 8) als die Weisheit schlechthin (Fr. Toletus, In Summam theol. S. Thomae Aq. enarratio 1, q. 1, a. 6), weil sie die höchste Ursache und das letzte Ziel, Gott, zum Gegenstande hat, alle übrigen Wissenschaften zu diesem Ziele hinleitet und darum ihre Abirrungen korrigiert. Bona-

vent., Breviloquium prol. § 3: (Theologia) substernens sibi philosophicam cognitionem et assumens de naturis rerum quantum sibi opus est ad fabricandum speculum per quod fiat repraesentatio divinorum, quasi scalam erigit, quae in sui infimo tangit terram et in suo acumine tangit caelum. Diesen Gedanken führt er durch in seinen beiden Schriften Itinerarium mentis ad Deum und De reductione artium ad theologiam.

V. Weil die Glaubenswissenschaft das Werk des menschlichen Geistes ist auf Grund der göttlichen Offenbarung und von ihr erleuchtet, ist sie einer fortschreitenden Entwicklung und Vervollkommnung fähig. Darum gibt es einen Fortschritt in der Theologie, und zwar a) negativ, durch Berichtigung irriger Anschauungen, besonders solcher, welche α) aus andern Wissenschaften als Lehrsätze herübergenommen, oder β) jener, welche als eigentliche theologische Beweise in den Schulen vorgetragen wurden; b) positiv, sowohl α) durch Erweiterung ihres Inhaltes als β) durch fortgesetzte Aus- und Durchbildung ihrer Bestimmungen und Begriffe.

1. Mit der Entwicklung des kirchlichen Lehrbegriffes ist ein Fortschritt der Theologie zugleich gegeben. Und zwar findet hier ein Wechselverhältnis statt. Die Wissenschaft steht der Kirche in der Entwicklung des Glaubens auf Grund des unveränderten depositum fidei zur Seite als Dienerin und werkzeugliche Ursache (M. Canus a. a. O. l. 12, c. 2 6). Hierauf ruht die Würde eines Doctor Ecclesiae, die Bedeutung der gemeinsamen Lehre der Theologen, und hieraus folgt der häretische Charakter der Prop. 1 damn. in Constit. „Auctorem fidei“: Postremis hisce saeculis sparsam esse generalem obscurationem super veritates gravioris momenti, spectantes ad religionem, et quae sunt basis fidei et moralis doctrinae Iesu Christi (Denz. n. 1501). M. Canus a. a. O. l. 7, c. 3. Auf der andern Seite gewinnt die Theologie durch das Wachstum des kirchlichen Lehrbegriffes selbst wieder sowohl an Inhalt wie an begrifflicher Durchbildung und Gewißheit, da die Glaubenslehre einen unerschöpflichen Schatz von Ideen in sich trägt, welche noch lange nicht sämtlich erkannt sind und erst in der Zukunft unter Leitung der Kirche erschlossen werden sollen.

2. Hieraus ergibt sich zugleich, in welchem Sinne von Irrtümern in der Theologie die Rede sein kann. Da diese ihre Schlüsse aus den Glaubenssätzen zieht, und das Lehramt der Theologie mittelbar das Lehramt der Kirche selbst beeinflußt, so kann die Gesamtheit der Theologen nie in einer Glaubenslehre irren, noch auch selbst in eigentlich theologischen Fragen. Wohl aber können Irrtümer einzelner Schulen klarer erkannt und der Zusammenhang mit dem Dogma deutlicher dargelegt werden (Kreatianismus, unbefleckte Empfängnis, päpstliche Unfehlbarkeit). Namentlich aber bringt der Fortschritt eine Korrektur jener Irrtümer, die als Voraussetzungen aus andern Wissenschaften aufgenommen wurden (de natura caelorum, generatio aequivoca) oder infolge wiederholter Forschung in der Schrift und den Vätern als unhaltbare Beweise sich darstellen.

3. Den positiven Fortschritt der Theologie bekennen die heiligen Väter und Theologen. August., De civ. Dei l. 16, c. 2; De dono perseverantiae c. 20; De vera religione c. 8. Besonders haben ihn die Häresien indirekt gefördert. Vincent. Lirin., Commonit. c. 22: Intelligatur industrius, quod obscurius intelligebatur. . . . Eadem tamen, quae didicisti doce, et cum dicas nove, non dicas nova. Ebd. c. 23: Crescat et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo dumtaxat genere, in eodem scl. dogmate, eodem sensu eademque sententia. . . . Sequatur (dogma) has decet profectuum leges, ut annis scl. consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate, incorruptum tamen illibatumque permaneat. Vgl. Conc. Vatic. Sess. III, Constit. dogm. de fide cath. cap. 4 in fin. (Denz. n. 1800). Leo XIII., Encycl. „Aeterni Patris" d. 4. Aug. 1879.

Das Konzil von Vienne anerkennt diesen Fortschritt der Theologie in Bezug auf die Frage über die Wirkung der Taufe: Quia quantum ad effectum baptismi in parvulis reperiuntur doctores quidam theologi opiniones contrarias habuisse, quibusdam ex ipsis dicentibus, per virtutem baptismi parvulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri, aliis econtra asserentibus, quod et culpa iisdem in baptismo remittitur, et virtutes ac informans gratia infunduntur. . . . Nos . . . opinionem secundam . . . tamquam probabiliorem et dictis Sanctorum et doctorum modernorum theologiae magis consonam . . . duximus eligendam (Denz. n. 483).

VI. In erster Linie ist der Fortschritt in der Theologie bedingt durch das Wachstum des Glaubens, sodann durch den Fortschritt der weltlichen Wissenschaften überhaupt, und zwar

a) direkt α) wegen des notwendigen Zusammenhanges und der Wechselwirkung aller wissenschaftlichen Forschung überhaupt; β) wegen des Gewinnes, den die Glaubenswissenschaft von jedem gesicherten Resultate der weltlichen Wissenschaften (Sprach-, Geschichts-, Naturwissenschaft) notwendig empfängt; b) indirekt α) durch die Notwendigkeit einer fortgesetzten Widerlegung der mit der Entwicklung der Wissenschaften zugleich auftauchenden Irrtümer; β) durch die eben hiermit gebotene Prüfung ihrer Grundlagen und Beweise, was nicht ohne Rückwirkung auf die Fortbildung der eigenen Wissenschaft sein kann.

Suarez, De fide disp. 2, sect. 6, n. 14: Dicendum est specialiter de Ecclesia Christi, successu temporum crevisse in sapientia rerum divinarum acquisita, mediante fide, ut experimento constat . . . advenientibus aliis (illustrioribus doctoribus). Es ist der über die Kirche wachende Geist, der ihr zur rechten Zeit diese Lehrer sendet, wie einen Athanasius, Augustinus, Thomas. Totum pendet ex ordine divinae providentiae adiuncta sollicitudine pastorum Ecclesiae (Suarez a. a. O.). Leo XIII., Encycl. „Aeterni Patris".

VII. Wenn deswegen auch ein ausschließliches Festhalten an irgend einer Methode der theologischen Wissenschaft (Patristik, Scholastik) sich

keineswegs empfiehlt, so ist doch durch das Interesse der Wissenschaft ein vollständiges Abbrechen mit den Grundprinzipien und Fundamentallehren der theologischen Vorzeit nicht nur nicht geboten, sondern müßte vielmehr in vieler Beziehung die fruchtbare Fortentwicklung der Theologie schädigen.

Syllabus prop. 13 (Denz. n. 1713). Schon M. Canus (a. a. O. prooem.) hebt die verschiedenen Vorzüge der alten und neuen Schulen gegenseitig hervor; auch die teilweise Ausartung der Scholastik wird von ihm gerügt (ebd. l. 8, c. 1). Die Gefahr der Verirrung beim Anbruch einer neuen Zeit deutet Gregor IX. an (Ep. „Ab Aegyptis" ad Theologos Parisienses, 7. Iulii 1228): Praesentium vobis auctoritate mandamus et districte praecipimus, quatenus ... sine fermento mundanae scientiae doceatis theologicam puritatem, non adulterantes verbum Dei philosophorum figmentis. ... Sed contenti terminis a Patribus institutis mentes auditorum vestrorum fructu caelestis eloquii saginetis, ut foliis verborum semotis limpidas aquas et puras, tendentes ad hoc principaliter, ut vel fidem adstruant vel mores informent, hauriant de fontibus Salvatoris, quibus referti interna crassitudine delectentur (Denz. n. 443). Leo XIII., Encycl. „Aeterni Patris" d. 4. Aug. 1879: Hoc autem novitatis studium, cum homines imitatione trahantur, catholicorum quoque philosophorum animos visum est alicubi pervasisse: qui patrimonio antiquae sapientiae posthabito, nova moliri, quam vetera novis augere et perficere maluerunt, certe minus sapienti consilio, et non sine scientiarum detrimento. Etenim multiplex haec ratio doctrinae, cum in magistrorum singulorum auctoritate arbitrioque nitatur, mutabile habet fundamentum, eaque de causa non firmam atque stabilem neque robustam, sicut veterem illam, sed nutantem et levem facit philosophiam. Cui si forte contingat, hostium impetu ferendo vix parem aliquando inveniri, eius rei agnoscat in se ipsa residere causam et culpam.... Et simili modo de sacra Theologia iudicetur; quam multiplici eruditionis adiumento iuvari atque illustrari quidem placet; sed omnino necesse est gravi Scholasticorum more tractari, ut, revelationis et rationis coniunctis in illa viribus, invictum fidei propugnaculum esse perseveret (Rundschreiben, 1. Sammlung, Freiburg i. Br., Herder, S. 93). Dabei gilt für alle Zeiten die Mahnung des Origenes an Gregor den Wundertäter (1, 1; Migne, P. gr. 11, 88): *Ἀλλ' ἐγὼ τῇ πάσῃ τῆς εὐφυΐας δυνάμει σου ἐβουλόμην καταχρήσασθαί σε τελικῶς μὲν εἰς Χριστιανισμόν, ποιητικῶς δὲ διὰ τοῦτ' ἂν ηὐξάμην παραλαβεῖν σε καὶ φιλοσοφίας Ἑλλήνων τὰ οἱονεὶ εἰς Χριστιανισμὸν δυνάμενα γενέσθαι ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προπαιδεύματα, καὶ τὰ ἀπὸ γεωμετρίας καὶ ἀστρονομίας χρήσιμα ἐσόμενα εἰς τὴν τῶν ἱερῶν γραφῶν διήγησιν, ἵν', ὅπερ φασί φιλοσόφων παῖδες περὶ γεωμετρίας καὶ μουσικῆς, γραμματικῆς τε καὶ ῥητορικῆς καὶ ἀστρονομίας, ὡς συνερίθων φιλοσοφίᾳ, τοῦθ' ἡμεῖς εἴπωμεν καὶ περὶ αὐτῆς φιλοσοφίας πρὸς Χριστιανισμόν.* Ein Bild des vollendeten Theologen entwirft Gregor von Nazianz (Orat. 30, 17): *Οὗτος ἄριστος ἡμῖν θεόλογος, οὐχ ὃς εὗρε τὸ πᾶν, οὐδὲ γὰρ δέχεται τὸ πᾶν ὁ δεσμός, ἀλλ' ὃς ἂν ἄλλου φαντασθῇ πλέον, καὶ πλεῖον ἐν ἑαυτῷ συναγαγῇ τὸ τῆς ἀληθείας ἔνδαλμα ἢ ἀποσκίασμα ἢ ὅ τι καὶ ὀνομάσομεν.*

Register[1].

Abercius 587.
Abfassungszeit der Evangelien 269.
Abgar 279.
Abraham 287.
Absolutheit des Christentums 43 147 235 538.
Abstraktion 763.
Adam 306.
Addison 272 350.
Aërius 545.
Aëtius 439.
Agar 307.
Agatho 708 713.
Aggäus 302.
Agni 376.
Agnostizismus 16 758 773.
Ägypten 312 389.
Ägypter 312 389 ff.
Ahnenkult 347.
Akazius 590 708.
Akkommodation 270.
Akolythen 549.
Akosmismus 47 54.
Akzidentien 57.
Albert d. Gr. 809.
Albigenser 462.
Alexander von Hales 809.
Allegorie 401.
Alleinslehre 72.
Allgemeinbegriffe 764.
Altes Testament 231 f 287.
Altkatholizismus 568 575.
Ambrosius 848.
Anachoreten 496.
Analogie 10.
Anatolius 590.
Anglikaner 528.
Animismus 89 368 389.
Ankunft des Herrn, erste und zweite 319 322 328.
Anschauung Gottes 111.
Antimonarchianer 672.
Antonelli 456.
Apokryphen 257 261 318 319 f; Arten 60 f.
Apollinarismus 590 591 603
Apollinaristen 591. [711.
Apologeten 29 ff.
Apologetik, Begriff, Methode und Einteilung 18 ff; Geschichte 29 ff; Gliederung 29; Literatur 29; Verhältnis zum Glauben 22, zur Dogmatik 27, zur Metaphysik und Religionsphilosophie 47.
Apologie 19.
Apostel 238 ff 267 537 607.
Apostolat 238 ff 421 437 503 532 ff 537; Fortdauer 535 ff 545.
Apostolisches Zeitalter 241.
Apostolizität 487 503 ff 525.
Appellation 603.
Approbation 755.
Archäologie 266 686.
Arianismus 349.
Aristoteles 1 9 33 ff 49 62 85 139 206 363 770 779 824 829 849.
Arme 363.
Armenier 33 134 140 445 515 587 673.
Arminianer 140 482.
Armut 363.
Arnauld 566 746.
Askese 380.
Assyrien 388.
Assyrisch-babylonische Religion 387.
Athanasius 102 181 397 477 545.
Atheismus 27 53 88 94; A. der Christen 344 348.
Atomismus 54 58.
Auferstehung 183 202 245 270 320 337; A. Jesu 337 ff.
Augustinus 52 68 97 151 153 181 f 223 310 454 467 487 673.
Aurelian 592.
Authentie 235 240; der Vulgata 657 659 ff.
Autonomie 449 ff 830.
Autorität 162 240 435 783 ff 837.
Avatâra 382.

Babylon 301 321 344 577.
Babylonien 388.
Bajus 100 105.
Balaam 294.
Ballerini 581.
Balmes 772.
Bañez 803.
Bann 463.
Bar-Chochba 294 327.
Barhebräus 587.
Basilides 253.
Basilius 807.
Baur 269.
Bautain 188 759.
Beatifikation 749.
Begharden 112.
Bekenntnisschrift der Protestanten 415.
Bellarmin 418 442 445 457 679.
Berachot 322.
Beruf 525.
Beschneidung 287.
Betrugshypothese 89 268 270 340.
Bewegungsbeweis 47 49.
Beweis, apologetischer 19 f 22 ff 419 f.
Bibel s. Heilige Schrift.
Bibeldekret, tridentin. 659 f.
Bibelgesellschaften 665.
Bibliolatrie 630.
Biedermann 145 195.

[1] Personennamen wurden in das Register aufgenommen, wo der sachliche Zusammenhang es empfahl. Autorennamen, die nur im literarischen Interesse genannt wurden, sind hier nicht aufgeführt worden.

Binde- und Lösegewalt 558.
Bischof 539 ff 545 597 622.
Boëthius 109.
Bonald 774.
Bonaventura 809.
Bonfrère 638.
Bonnetty 774.
Bossuet 508 695 708 721 ff 733.
Brahmanismus 352 376 378 ff 515.
Braig 585.
Bücherverbot 598.
Buddhismus 77 247 f 349 352 358 375 383 ff 515 521.
Bund, Alter u. Neuer 4 21 421 468 476 f 484 609 718.
Bußdisziplin 447.

Calendio 589.
Calvin 190.
Carpov 15.
Carteſius 73 765 820.
Cäſaropapismus 455 459.
Celſus 32 53 246 270.
Cerdo 709.
Chalzedon, Konzil von 598 602.
Charismen 497 535 539.
Chineſen 77 312 373 ff.
Chriſtentum als abſolute Religion 235 359 ff; als Entwicklungsreſultat 245 385 401 ff 405 427 478 ff.
Chriſtenverfolgungen 347.
Chriſtus 281.
Chronologie 336 532.
Chryſoſtomus 181 270 561 572 590.
Cicero 315.
Citationes implicitae 644.
Collins 188.
Coluthus 545.
Comma Iohanneum 660.
Comte 123.
Conclusio theologica 848.
Concordiae formula 623.
Concursus Gottes 114.
Condillac 58.
Confessio Augustana 413 488.
Cönobiten 496.
Consensus ecclesiae dispersae 683 685 734 741.
Credenditas 23 167 179 803 811.
Credibilitas 23 167 179 801 803 821.
Creuzer 232.
Cyprian: Primat 31 504 512 573 585 701.
Cyrill von Alexandrien 101 f. — von Jeruſalem 501.

Dämonen 179 226; Dämonenkult 368.
Daniel 301.
Darwinismus 52 58 60 f.
Daſein Gottes 47.
Dauer des öffentlichen Lebens Jeſu 532.
David 294 ff 307.
Definitio ex cathedra 695 ff.
Deismus 27 36 45 88 120.
Dekalog 361.
Demokrit 54.
Denkprozeß 59 775 ff.
Diakon 539 545 547 f.
Diakoniſſen 548.
Dialektik 47.
Dieringer 145.
Dio Chryſoſtomus 86.
Dionyſius v. Alexandrien 588.
Diſziplin, kirchliche 747.
Dogma 86 738.
Dogmatik 7 27; Prolegomena zur 21.
Dogmatismus 526.
Döllinger 523 545 558.
Domitilla 344.
Donatiſten 446 467 496.
Drama 365.
Dreikapitelſtreit 512 712 717.
Drey v. 15 70 233.
Du Boys-Reymond 50.
Dühring 38 46 f.

Ebionitismus 464.
Echtheit der Bibel 254.
Edujoth 319.
Eigenſchaften der Kirche 460.
Einfachheit der Seele 58.
Einheit der Bibel 648 ff; Gottes 55; der Kirche 487 489; der Offenbarung 152 ff 169.
Ekſtaſe 133 225 ff 341 f.
Eleaten 54.
Elias 341.
Elvenich 747.
Emanation 390.
Embryologie 61.
Emſer Punktation 595.
Enantiophanien 270 342.
Enthaltſamkeit 370.
Entſagung 344 370.
Entwicklung 60 62 245 396 ff 427 807.
Epaphroditus 544.
Epheſus, Konzil von 571 674 712.
Epikur 58.
Epiſkopalſyſtem 459 585 599.
ἐπίσκοπος 546.
Erfahrung 82 f 193.
Erkenntnis 4 822.
Erkenntnislehre 21.
Erkenntnisprinzip 3 13.
Erlöſung, chriſtliche 182; in den heidniſchen Religionen 159; in der Philoſophie 160; im Staate 160.
Erwig 716.
Eſchatologie 164 325.
Espen van 568 595.
Esra 319.
Eſſener 247.
Ethik 86 246.
Ethnologie 61 396 ff.
Euchariſtie 146.
Eugen IV. 553.
Euhemerismus 401.
Euſebianer 591.
Euſebius von Cäſarea 32 159 181 310 331 350 652 746.
Euſtathius 513.
Eutyches 591 704.
Evangelien 255 262 f 269.
Evidenz 173 179 802 805.
Evodius 544.
Exkommunikation 443 697 750.
Exkommunizierte 443.
Exorzismus 220.
Exorziſten 549.
Eybel 596.
Ezechiel 301.

Facta dogmatica 745.
Familie 363.
Fanatismus 626 630.
Fatalismus 407 409.
Febronius 565 580 583 596 603 700.
Felix 591.
Feliziſſimus 591.
Fénelon 51.
Fetiſchismus 368 389.
Feuerbach 46.
Feuerdienſt 386.
Fichte 72 105 768.
Flavian 589.
Flavier 344.
Flavius Joſephus 247 272 f 313 315 318 320.
Florenz, Konzil von 553.
Folklore 401.
Formalprinzip 2 242.
Fortſchritt 60 297 656 f 850.
Foſſilien 60.
Frank 174 185 193 f.
Franzelin 735.
Fratizellen 462.
Frauen 350 533.
Freiheit des Willens 25 45 57 f 164 174 184 223 363 809; der Wiſſenſchaft 25 656 830 f; politiſche 363.
Frömmigkeit 71 203 498 514 619.

Fullo 589.
Fundamentalartikel 520.
Fundamentaltheologie 21.
Furcht 89.

Galilei 717.
Gallikanismus 593 ff 719.
Gebet 84.
Geburt Jesu 275 315.
Gefühl 45 78.
Geheimnis 128 138 ff 824.
Geist 57 59 61 64 67.
Geistigkeit 47 58 ff.
Geistlicher 531.
Gelasius 604.
Gemüt 79 f.
Generaldogmatik 20.
Gerechte 445.
Germanen 312 395.
Geschichte als Beweis der Göttlichkeit der Offenbarung 343 ff; der Kirche 514.
Gesellschaft 97 f 119.
Gesetz, ewiges 52.
Gewalt, geistliche, in weltlichen Dingen 457 f.
Gewissen 52 57 82.
Gewißheit 243 612 803 805 812 ff 821 ff.
Giannone Pietro 439.
Gioberti 760.
Glaube, Akt des 83 811; Arten 814; Bedingungen 21 26 740 757 793; Bekenntnis 249 607 623; Eigenschaften 808; Gegenstand 787 791 801 824; göttlicher 787 793; kirchlicher 738; Motive 22; Pflicht und Würde 168 172 450 811 813 f; theologischer 789 791 794 ff; Verhältnis zur Vernunft 8 24 757 789 f 793 801 808 833 ff; Wachstum im 792 807; Wesen 8 177 ff 606 ff 757 781 782 ff; und Wissenschaft 743 782 833.
Glaubensfreiheit 24 174 809.
Glaubensmotiv 22 793 798 826.
Glaubensprozeß 757 ff 801 805.
Glaubensquellen 625 632 ff.
Glaubensregel 6 242 249 250 605; im Protestantismus 623 ff.
Glaubwürdigkeit 172 f 786 806 821; der Heiligen Schrift 235 258 265; der Kirche 260; der Tradition 679 ff 786.
Glückseligkeitstrieb 65 92.
Gnade 101 104 175 177 819.
Gnostizismus 427.
Goldgläser 593.
Görres 147.
Gott, Anschauung 111 ff; Beweise 47 ff; Erkenntnis 3 ff 43 ff 110 128; Namen 44; Theologie 2; Verehrung 84 90.
Gottähnlichkeit 67.
Gottesbegriff 55.
Gottesbeweis, metaphysischer 48; moralischer 52; psychologischer 49 52.
Gottesliebe 81 112 ff.
Gottesnamen, Etymologie 376.
Gottheit Jesu 356 ff.
Gottmensch 356.
Götzendienst 155.
Grabbe 583.
Gravitation 49.
Gregor d. Gr. 179 477 528.
— von Nazianz 730 852 857.
— von Nyssa 181.
— von Valentia 445.
Griechen 86 391.
Griechentum 187.
Günther 15 25 790.

Haeckel 275.
Hadrian 714.
Hamiten 389.
Handschriften der Bibel 262.
Häretiker 261 352 355 442 f 472 f 739 751 848.
Harnack 350.
Hartmann 46 54 93.
Hegel 57 72 121 125 188 231 400 767 f 790.
Hegesippus 260.
Heidenmission 350.
Heidentum 151 346 397 ff 402 ff 497.
Heilige Schrift 101 231 627 629 632 ff 653; Erklärung 629 ff 653 ff; Geschichtlichkeit 235 ff; Suffizienz 629; Übersetzungen 658 f 664; Urtext 660; Zeugen 259 ff 277.
Hellenismus 86.
Henoch 318 f 341.
Herder 45.
Hermes 16 25 105 817.
Hermesianismus 747 802 817.
Herodes 325.
Herz 81.
Hesiod 1.
Hetärien 348.
Heteronomie 93.
Hettinger 14 445.
Hierarchie 421 439 ff 529 ff 543.
Hieronymus 33 487 516 546 ff 586 591 658.
Hillel 359.
Himmelfahrt Jesu 337 ff; Moses' 319.
Hinduismus 381.
Hobbes 58.
Hochkirche, englische 624.
Hoherpriester 718.
Holden 644.
Homer 1 392 f.
Honorius 714 ff.
Hormisdas 708.
Humanismus 35 45.
Hume 231.
Hunnius 520.
Hurtado 752.
Hus 462 f.
Hylozoismus 53.
Hypnotismus 216 225.
Hysterie 216 333 f.

Jacobi 156.
Jahn 656.
Jahreswochen 302.
Jakob 288.
Jakobiten 527.
Jansenismus 662 711 746.
Jansenius 756.
Japaner 372 ff.
Ibas 513 746.
Idealismus 45 50.
Ideal-Realismus 195.
Ideen, angeborne 765 ff.
Jenseits 65.
Jeremias 301.
Jerusalem 327; Belagerung 327.
Jesaias 299.
Jesus, Charakter 215 356 ff; Geschichte 271; Gottheit 356 ff; Leben 250 253 271 ff.
Ignatius von Antiochien 540 577.
Immanenz 45.
Index 735 760.
Indianer 369.
Indier 312.
Indifferentismus 165 430 433.
Individuation 55 57.
Individuationsprinzip 769.
Indra 376.
Inkarnation 146 245 381.
Inquisition 735.
Inspiration 118 479 485 623 ff 637 ff 689 747.
Instinkt 152 228.
Integrität 235 254 ff 260.
Intelligenz 92 141 166.

Johannes, hl. 17 323.
— Abt 715.
— XXII., Papst 717.
— XXIII., Papst 601.
— de Janduno 439.
Jonas 307.
Josephus Flavius s. Flavius Josephus.
Josue 307.
Irenäus 30 224 242 261 504 582 671 837.
Irenik 27.
Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift 644.
Irvingianer 538.
Islam 406 497.
Jubiläen, Buch der 318.
Juden 245 352.
Judenhaß 345.
Judentum, vorchristliches 245; nachchristliches 30 33 362 409 497; seine Erhaltung 352.
Jüdischer Krieg 327.
Julian der Abtrünnige 270 328.
Jungfräulichkeit 364 496 361; Marias 300 364.
Jurisdiktion 435 543.
Justin 168 281.

Kaaba 408.
Kabbala 245.
Kaiphas 691.
Kajetan 802.
Kampf ums Dasein 61.
Kanon 254 257 f 260 485 634 ff 648 ff 658; der Messe 746.
Kanonisation 749 f.
Kant 45 50 63 71 77 93 105 123 f 187 209 765 768.
Kardinäle 697 698.
Kardiognosie 326.
Karl d. Gr. 453 707.
Kasten, indische 379 515.
Katakomben 593.
Katechumenen 446.
Katholizität 487 498 ff.
Kausalitätsbeweis 50 765.
Kennzeichen der Offenbarung s. Kriterien.
Kepler 835.
Ketzergeschichte 684.
Ketzertaufe 674 701.
Kindererziehung 819.
Kindermord zu Bethlehem 275.
Kirche, Aufgabe 428; Ausbreitung 343 453; Begriff, Wesen 417; Eigenschaften 460 ff; Gründung 421; Heiligkeit 487 493 ff; Indefektibilität 468; Merkmale 485 ff 511 ff 614, bei Protestanten 488; Mitglieder 440; Notwendigkeit 428 ff 615 688; Organisation 42 f; im Orient 527 579; und Protestantismus 418 425 461 466 470 479 481 488 489 519; Sichtbarkeit 460 ff 531; und Staat 432 f 450; Unvergänglichkeit 467 ff; als Zeuge der Offenbarung 236 ff 434.
Kirchengeschichte 684.
Kirchenrecht 589.
Kirchenväter 2 510 555 681 f 703 720 747 788.
Klemens von Alexandrien 31 48 101 182 264 671 829 837.
— von Rom 238 545 581 588.
Klerus 530.
Kleutgen 145 172 799.
Knecht Gottes 300 324.
Koch H. 585.
Kollegialsystem 459.
Konfutse 515 521.
Kongregationen 698 735.
Königtum 291 293.
Konstantinopel 598 ff.
Konstanz, Konzil v. 595 601.
Konvertiten 805.
Konzil, allgemeines 600 711 724 ff; Appellationen an 604 731 ff; s. auch die betr. Ortsnamen.
Koran 35 344 407.
Kornelius 816.
Körper und Seele 63.
Körperwelt 50.
Kosmologie 48.
Kriterien der Offenbarung 114 164 ff 180 ff 197 ff 802; äußere 196 ff; innere 182 ff 355 ff; Beweiskraft 188.
Kritik 786.
Kuhn 141.
Kult 80 84 ff 289 441 490 747 ff.
Kulturfortschritt 367 516.
Kulturgeschichte 86.
Kultusfreiheit 433.
Kunst 143 345 ff 365 381 385.

La Borde 439.
Laien 530 ff.
Laienpriestertum 438 529 532 f.
Laktantius 68 181 f 577.
Lamennais 778 ff.
Lamettrie 58.
Lange 45.
Lao-tse 374.
Lateransynode 580 595 709 715 723 757.
Leben, religiöses 143 167.
Lehramt 435 608 ff 626 653 831; und Tradition 678.
Lehrentscheidung 687 ff.
Lehrfreiheit 350 656.
Leibniz 140 265.
Leiden 96.
Lektoren 549.
Leo I. 771.
— XIII. 16 99 163 581.
Lessing 45 72 124 188 790.
Lessius 639.
Liberalismus 122.
Liberius 592 717.
Liebe 113 ff.
Liturgie 492 511 540 549 681.
Logik 57.
Logos 246 282 f.
Ludwig der Deutsche 453.
Lugo 171 809 816.
Lukas 266.
Lukretius 89.
Luther 132 160 184 190 418 425 ff 459 479 488 525 529 532 570; sein Doktorat 525.
Luzifer von Cagliari 513.
Lyon, Konzil von 692 700.

Magie 211 331 347.
Magier 335.
Magnetismus 215.
Majestätsverbrechen 354.
Maimonides 790.
Makkabäer 318.
Malachias 304.
Malebranche 760.
Manichäer 710.
Manna 308.
Mantik 225.
Manu 134.
Mara 279.
Marchia de 803.
Marcion 33 549 709.
Maria 300.
Maris 746.
Markus 263 544.
Marsilius Patavinus 439.
Martin I. 710.
Märtyrerakten 684.
Martyrium 353.
Mastrius 804.
Materialismus 27 58 121 160.
Materie 58 ff.
Mathematik 14 849.
Matthäus 282.
Matthias 534.

Maximus 715.
Mazedonianer 684.
Mechanik der Natur 58 61.
Melanchthon 463 497 570.
Melchisedech 306.
Meletius 513.
Mendelssohn 790.
Mensch 58 ff.
Menschwerdung und Kirche 465.
Merkmale der Offenbarung s. Kriterien.
Messias 291 320 465; leidender 296 324.
Messiashoffnung 316 465; politische 317.
Meßmer 227.
Metaphysik 46 63 849.
Methode 11 27 123 342.
Methodisten 119 425 438 458.
Metropolit 548 622 695.
Mexikaner 312 371 ff.
Michäas 299 301 317 319 321.
Michael Cärularius 528.
Minucius Felix 182.
Mißbrauch der Kirchengewalt 459.
Mission 518.
Mithra 376 f 387.
Mittelalter 34 685.
Moab 294.
Modernismus 773.
Mohammedanismus 349 352 406 ff 497 515 521.
Möhler 189 422 465 506 508 666.
Monarchie in der Kirche 567.
Moneta 446.
Monismus 45 46 47 53.
Monogamie 497.
Monophysitismus 711.
Monotheismus 47 ff 68 ff 222 249 393 398; in Israel 152.
Monotheleten 591 709 717.
Montanisten 111 470 533 569.
Moral 28 77 156.
Moses 5 307.
— v. Choren 587.
Müller J. v. 310.
Münzen 266.
Muratorisches Fragment 262.
Mysterien 128 138 f 394 826 836 ff.
Mystizismus 45 482.
Mythenhypothese 265 ff.
Mythus 268 ff 312 367 ff 393 399.

Natur 100 104 117 132.
Naturalismus 27 120 127 160 398.
Naturheilkraft 333.
Natürlichkeit 97 844.
Naturreligionen 346.
Naturvölker 62 367 ff.
Nestorianismus 527 709 711.
Neues Testament 250 ff 309.
Neuplatonismus 346 351.
Newman 629.
Nietzsche 156 774.
Nikolaus von Ultracuria 5 47.
Nizäa, Konzil von 592 674 714.
Noe 306.
Nominalismus 764.
Nomologie 51 f.
Novatianer 569 591 709 711.
Nutzt 580 596.
Nymphidius 577.

Oannes 134.
Obrigkeit 454.
Oden Salomons 325.
Offenbarung 43 116 ff 638 803; Begriff und Arten 116 607 638; Geschichtlichkeit 236 ff; Kriterien s. d.; Notwendigkeit 147 ff 617; Vorbedingungen od. Möglichkeit 132 ff 801.
Ontologismus 53 758 ff.
Opfer 84 159 289 305.
Optatus von Mileve 451 467.
Orakelwesen 313 405.
Orange 175 713.
Orden 248.
Ordnung, sittliche 52 99 106 ff.
Ordo 532.
Orient 589.
Origenes 31 32 181 273 331 852.
Oseas 297 307.
Osiris 134.
Osterfeststreit 587.
Osterlamm 308.
Ostiarier 549.

Paläontologie 60.
Pantheismus 27 45 53 55 56 121 127 160 245 249 383 398 761.
Panthera 275.
Papias 263.
Papst, Name 588; Recht 576 581 592 601; Stellung 549 ff 592 598 622 698; Unfehlbarkeit 688 698.
Parität 249.
Parmenides 54.
Parsismus 386.
Parteien im Urchristentum 269.
Pascal 271.
Pastoralbriefe 544.
Patriarchen 528 548 590 592 598 607 695.
Paul von Samosata 589 592.
Paulicianer 503.
Paulus 261 267 285 341 491 535.
Pelagianismus 591 685 703 709 711.
Pella 328.
Pentateuch 286 ff.
Perrone 163.
Perser 33 312 385.
Persönlichkeit 94.
Peru 312 372.
Petrus 552 ff 561 576 ff 593.
— Chrysologus 587 673.
Pfingsten 343.
Pfleiderer 189 195.
Phänomenologie 46 93 95.
Pharisäer 323.
Philippi 83.
Philippus 713.
Philo 317.
Philosophie 155 346 351 832 846.
Photius 528.
Physikotheologie 51 401.
Pietismus 77 414.
πίστις 788.
Pistoja, Synode von 568 596.
Plato 160 228 246 357 765 775.
Plinius 277 f.
Plutarch 86.
Polemik 27.
Polygamie 408.
Polykarp 251 261 544 587 671.
Porphyr 270.
Positivismus 123.
Possessor 708.
Potentia oboedientialis 107.
Praeambula fidei 22 841.
Prädestinierte 418 447.
Präskription 506.
Präskriptionsbeweis 257.
Priestertum 289 404 531 ff 545; allgemeines 533.
Primas 695.
Primat 549 ff 572 ff 580 590 592 596 604; s. Papst.
Prinzipienlehre 27.
Privatoffenbarungen 119.
Probabilismus 816.
Prokopius 730.
Prometheus 313.
Propädeutik, theologische 21.
Prophetie 5 118 291 607.
Proselyten 410.
Protagoras 58.

Protestantismus 27 79 115 119 349 414 425 438 459 467 472 489 520 552 623 817 822.
Provinzialkonzil 622 734 f.
Psalmen, messianische 296 ff; Salomons 318 f 325.
Psychologismus 760.
Puseyiten 414.
Pyrrhus 705.

Quadratus 267.
Quäker 119 438.
Quasiinspiration 747.
Quellenkunde 786.
Quesnel 5 445 750.
Quietismus 76.

Rabbi 323.
Rationalismus 122 126 f 160 185 188 414 425 758.
Rautenstrauch 580.
Realität, Stufe der 51.
Rechtfertigung 514 816.
Reformation 349.
Regierungsgewalt 435 452 ff 532 567 588.
Reimarus 120 188 270 340.
Relativismus 103 774.
Religion, absolute 235; Allgemeinheit 44 87 134; Begriff 43 68 114; christliche 230 ff 235; und Erkenntnis 74; und Freiheit 45; und Geschichte 44 61 ff 86 366; und Gesellschaft 97; Gegenstand der Apologetik 70; Gottesliebe 81 112; katholische 413 ff; körperliche Einflüsse auf 80; Name 68; natürliche 158; Notwendigkeit 46 91; und Sittlichkeit 52; Ursprung 87 114; Voraussetzungen 43 ff 73; Wert 46; Wesen 68; und Wissenschaft 835.
Religionsgeschichte 61 ff 86.
Religionswissenschaft 233.
Riten 325.
Rom 86 316 394 576 ff.
Romantik 45.
Römerreich und Christentum 316 347.
Rosmini 765.
Rousseau 45 165 224 522.
Rudimente 60 61.
Russische Kirche 528.

Sack 19.
Sadduzäer 323.
Sakramente 441 451.
Sakrilegium 354.
Salomo 296 307 318 325.
Samaritaner 317 326.
Sanhedrin 303 320.
Sanktion 95 163.
Sara 307.
Sardika 603.
Schamanismus 368 370.
Scheintodshypothese 340.
Scheinwunder 514.
Schelling 72 89 125 189 232 767 f.
Schill 71.
Schismatiker 352 443 519 527 ff 753.
Schleiermacher 45 145 195 790.
Schlüsselgewalt 558.
Schmalkalder Artikel 415.
Scholastik 168.
Schopenhauer 46 358 765 768.
Schöpfung 56 66 376.
Schrifterklärung 478 627 ff 653; authentische 656.
Schriftfälschung 261.
Schriftforschung 424 653.
Schriftgelehrte 323.
Schriftlesung in der Landessprache 662.
Schuldbewußtsein 57.
Schule 364.
Schürer 246.
Schwerkraft 50.
Schwetz 187.
Scotus 803.
Seele 58 ff.
Seelenkräfte 79.
Seelentod 63.
Seelenwanderung 369 382.
Sein 51 54 f 759 f.
Sekten 616 622.
Selbstbewußtsein 92 164; Jesu 280 ff.
Selektionstheorie 60.
Seligkeit 96.
Semirationalismus 127 ff.
Semler 122.
Seneca 44 156.
Sergius 709.
Seth 294.
Shin-tao 375.
Sibyllen 225 313.
Siebenzahl im Alten Bunde 290.
Sinai 288 343.
Sinnlichkeit 8 34 153 197 f 344 761 ff.
Sion 308.
Sittengesetz 77 93 95 158 288 361.
Sittlichkeit 77 158 ff 235 809.
Sixtus V. 717.
Skandinavien 312.
Skepsis 771.
Sklaven 350 f 363.
Sohar 245.
Sohn Gottes 280 ff.
Sokrates 357 358.
Somnambulismus 225 227.
Sonnenkult 372.
Sozinianer 140 414 482.
Spekulation 10 842.
Spinoza 54 57 72 136 203 209 212 708.
Spiritismus 225 227.
Spottkruzifix 345.
Sprache 60 401 776.
Sprachwissenschaft 61.
Staat und Kirche 98 143 160 364 449 454 f; Gewalt, Ursprung 450 f.
Stephanus 325 588 722.
Stiftshütte 290 308.
Stoff s. Materie.
Stoiker 77 93 351.
Strafwunder 219.
Strauß D. Fr. 125 245 267 328 333.
Suarez 171 186 204 442 445 451 457 805.
Subdiakon 545 549.
Substanz 57 59 ff 123 125.
Sueton 277 f 313.
Sufismus 408.
Sukzession und Lehre 505.
Sünde, philosophische 156 618.
Sündelosigkeit Jesu 357.
Sündenfall 184.
Supranaturalismus 115; s. Traditionalismus und Glaubensregel im Protestantismus.
Swedenborgianer 538.
Syllabus 14 55 127 165 414.
Symbol 86 289 681.
Symbole der Protestanten 623.
Symbolum, apostolisches 250.
Synoptische Frage 263.
Syrer 587.
Szythen 158.

Tacitus 277 315.
Talmud 276 319 323 338 410 676.
Tatian 709.
Tatsache, dogmatische 745.
Taufbefehl 250.
Taufe 441 819.
Täuschung 333.
Teleologie 48 51 64 66.
Tempel 295 320 f 327 f 423.
Tendenzhypothese 269.
Terminologie 17.
Territorialsystem 459.

Tertullian 31 48 131 180 f 496 504 506 532 ff 671 826.
Teſtament 231 254.
Testimonium Spiritus Sancti [193.
Tetens 79.
Teufelaustreibungen 330 339 ff.
Textrichtigkeit 261 f.
Theismus 121.
Theodor von Mopſueſtia 513 746.
Theodoret von Cyrus 513 587 746.
Theologie, Begriff, Aufgabe und Methode 1 ff; als Wiſſenſchaft 12; als Glaubenswiſſenſchaft 847 ff.
Theophilus 182.
Theophylakt 536 561.
Theoſophie 790.
Thian 374.
Thomas von Aquin 34 49 69 102 120 162 179 196 ff 204 ff 452 454 759 828.
Thomiſten 809.
Tiedge 790.
Tierkultus 390.
Tigellinus 577.
Timotheus Älurus 589.
Tindal 165.
Tiur 134.
Tod Jeſu 276.
Toleranz 430 434.
Totenerweckung 330 333.
Tradition 6 f 238 f 240 249 253 262 264 504 626 629 665 ff 673 680.
Traditionalismus 115 774 ff.
Trennung von Kirche und Staat 433 453 457 470 f.
Trient, Konzil von 143 415.
Trinität 146 245.
Tugend und Chriſtentum 360 ff.
Typen der Kirche 417; meſſianiſche 305.
Typologie 305.

Übel 158 160 f.
Überlieferung ſ. Tradition.
Übernatürlichkeit 2 97 177 844.
Unbewußte 46 54.
Unendlichkeit 53.
Unfehlbarkeit der Kirche 462 612 688; des Papſtes 688 692 ff; der Heiligen Schrift 644.
Ungerechte und Kirche im Alten Bunde 718.
Unglauben 618.
Univerſalismus 119 287.
Univerſalität der Kirche und des Chriſtentums 287 362 452 608.
Univerſität 14.
Unſterblichkeit der Seele 62 ff.
Unſterblichkeitsbeweis, moraliſcher 65.
Unterordnung, kirchliche 441.
Untertanenpflicht des Chriſten 454.
Unveränderlichkeit Gottes 208.
Urkunden, kirchliche 261.
Uroffenbarung 152; vgl. 287.
Urſprung der Religion 1 87.
Utilitarismus vgl. 162 403.

Valentinian III. 592.
Valentinianer 671 709.
Vatikanum 54 129 131 154 169 175 418 603 656 737 741 f 778 781 787 803 f 823 829 f 836.
Veden 54 75 376 ff.
Ventura 774.
Vereinigung der Völker 316.
Verfaſſung der Kirche 529 ff.
Vergeltung 62 163.
Verheißung des Meſſias 291; des Primates 552.
Verkehrsſtraßen 316.
Verklärung Chriſti 336.
Vernunft 2 11 124 127 132 140 ff 184 191 784 838.
Verwalter, ungerechter 361.
Vielweiberei 372.
Vigilius 717 746.
Virgil 314.
Virigil 717.
Viſionshypotheſe 340 ff.
Voigt 239.
Vollkommene 445.
Vorbereitung auf das Chriſtentum 310 ff 350 402 ff.
Vorherbeſtimmung 223.
Vorherwiſſen 223.
Vorſehung 115 457 497 806.
Vorſtellung 46.
Vorweltlichkeit Jeſu 285.
Vulgata 657 ff 746.

Wahrhaftigkeit 757 782 797.
Wahrheit 132 476 617 738 846.
Wahrſager 225.
Waldenſer 439 503.
Weber S. 18 71 182 269 275 361 420 516.
Wegſcheider 123 209 212 414.
Weihegewalt 435.
Weihen, anglikaniſche 528; niedere 549.
Weiheſakrament 545 ff.
Weisſagungen 181 221 ff 286 ff 291 320 326 465.
Welt, Geſchöpflichkeit 53 ff; Ziel 66 f.
Weltordnung 55 72 206 826.
Weltverkehr 256 316.
Werkheiligkeit 515.
Wiclif 462.
Widerſprüche der Bibel 270 f 342.
Wiedertäufer 119 425 462.
Wille 76 92 804.
Willensfreiheit 164.
Wiſſenſchaft 9 767 819 833 ff; und Theologie 9 14.
Wohltätigkeit 350.
Wolf 15 765.
Wolfenbütteler Fragmente 122 137.
Wortinſpiration 646 f.
Wunder, Bedingungen 204; Begriff 181 197; Beweiskraft 210 ff 216 ff 344 353 497; Chriſti 329 ff.
Wunderglaube 46.

Xenophanes 54.
Xiſuthros 134 388.
Xyſtus III. 706.

Yang 374.
Yin 374.

Zacharias, Papſt 717.
— Prophet 303 311.
Zarathuſtra 386.
Zauber 211 275 331 370.
Zeiten, Fülle der 309 ff.
Zeller 208.
Zeno 54.
Zenſur 750 ff.
Zielſtrebigkeit 51 203.
Zirkelbeweis 211 252.
Ziviliſation 362 ff 516.
Zorobabel 312.
Zoſimus 604 709.
Zweck 51 64.
Zweifel 172 807 ff 817 ff 820.
Zwölfſtämmereich 293.

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau ist erschienen und kann durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Franz Hettinger

Apologie des Christentums

Neunte Auflage, herausgegeben von

Dr **Eugen Müller**

Fünf Bände. 8°

(LXXVI u. 2934 S.) *M* 22.—; geb. in Halbfranz *M* 31.—

Erster Band: **Der Beweis des Christentums.** Erste Abteilung. (XLIV u. 568 S.) *M* 4.40; geb. *M* 6.20

Zweiter Band: **Der Beweis des Christentums.** Zweite Abteilung. (IV u. 510 S.) *M* 4.40; geb. *M* 6.20

Dritter Band: **Die Dogmen des Christentums.** Erste Abteilung. (XVI u. 590 S.) *M* 4.40; geb. *M* 6.20

Vierter Band: **Die Dogmen des Christentums.** Zweite Abteilung. (VI u. 620 S.) *M* 4.40; geb. *M* 6.20

Fünfter (Schluß-) Band: **Die Dogmen des Christentums.** Dritte Abteilung. (VI u. 646 S.) *M* 4.40; geb. *M* 6.20

Hettingers Apologie will den christlichen Glauben mit dem Ideenkreise der intelligenten Welt vermitteln, irrige Anschauungen berichtigen und dort, wo das geistige Leben bereits zwiespaltig geworden, heilend und versöhnend einwirken. Durch ruhige, klare, auf reinster Objektivität ruhende Darstellung erreicht der Verfasser dieses Ziel. Anregende Frische und Wärme der Darstellung, ohne den wissenschaftlichen Ernst und die allseitige Gründlichkeit daranzugeben, sorgfältige Durchbildung der Begriffe und Präzision des Ausdrucks, ohne zu einem abstoßenden Gerippe dürrer Formeln einzutrocknen — das ist es, was das Werk auszeichnet. Seit dem ersten Erscheinen sind mehr als vierzig Jahre verflossen. Vielen hat es in Tagen heftiger geistiger Kämpfe aufklärend, beruhigend und erhebend zur Seele gesprochen, vielen die Glaubensfreudigkeit gestärkt und den Glaubensmut gestählt. Den verwirrenden Eindrücken immer mehr um sich greifender Weltanschauungen gegenüber, die den Gegensatz nicht nur zwischen Christentum und Kultur, sondern zwischen Kirche und Religion zu ihren festen Dogmen zählen, wird Hettingers Apologie auch in Zukunft berufen sein, klärend, befestigend und versöhnend zu wirken.

„Ein Werk, dessen unübertroffene Vorzüge inmitten der aufblühenden apologetischen Literatur sowohl in formeller und methodischer als in materieller und prinzipieller Hinsicht allgemein bekannt sind. Eugen Müller hat es verstanden, den Geist und die Kunst Hettingers zu wahren und den modernen apologetischen Anforderungen gerecht zu werden."
(Katechet. Blätter, München 1909, 2. Heft.)

„Hettingers ‚Apologie des Christentums' widmet sich vor allem der philosophischen Begründung der Dogmen und vermittelt, besonders auch ästhetisches Bedürfnis befriedigend, in klassisch anmutender Form den Lebensgehalt des katholischen Christentums."
(Literar. Ratgeber des Dürer-Bundes, Dresden 1912, S. 108.)

„. . . Wir können die uns anvertrauten Jünglinge nicht davor bewahren, daß sie hören von den Schmähungen und Vorwürfen, mit denen man heute die Kirche überhäuft; wenn wir sie bewegen, Hettingers Apologie zu lesen, so haben wir ihnen ein Gegenmittel gegeben, das nicht unwirksam bleiben kann. Für uns selbst ist Hettingers Werk ein treffliches Hilfsmittel in der Schule und auf der Kanzel."
(Monatsblätter für den kathol. Religionsunterricht, Köln 1908, 12. Heft.)

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Franz Hettinger

Aus Welt und Kirche. Bilder und Skizzen. Sechste Auflage. Mit dem Bildnis des Verfassers in Lichtdruck und 63 Abbildungen. Zwei Bände. 8° (XXIV u. 1092 S.) *M* 12.—; geb. in Leinwand *M* 15.—

Erster Band: **Rom und Italien.** Mit dem Bildnis des Verfassers in Lichtdruck und 33 Abbildungen. (XII u. 524 S.)

Zweiter Band: **Deutschland und Frankreich.** Mit 30 Abbildungen. (XII u. 568 S.)

„Es genügt nicht, wenn man dieses Reisewerk ein klassisches hinsichtlich seines Stiles und voll reicher Anschaulichkeit nennt. In Hettinger haben sich Wissen, Geist und Charakter in solch edler Harmonie und Einheitlichkeit gefunden, daß man mit jeder neuen Schilderung neuerdings ergriffen wird. Unter seiner Führung gestaltet sich die Reise durch Italien, die Alpenländer, Deutschland und Frankreich zu einem einzigartigen Genuß. Nur Auserlesene haben diese Länder geschaut wie Hettinger, und kaum ein anderer hat sie so geschildert." (Allgemeine Rundschau, München 1911, Nr 46.)

„Mit dem Vorurteil Catholica sunt, non leguntur! beraubt man sich wertvoller Bücher. Um eines von ihnen zu nennen: des Prälaten Franz Hettinger anziehende Reisebilder ‚Aus Welt und Kirche', die in 6. Auflage erschienen. Wer bedauert, daß manche Katholiken von akatholischer Literatur keine Notiz nehmen, muß umgekehrt auch wünschen, daß so glänzende und anregende Studien, wie die des vielseitigen und geistvollen Würzburger Apologeten, in akatholischen Kreisen verbreitet werden." (Süddeutsche Monatshefte, München 1912, 6. Heft [J. Hofmiller].)

Aphorismen über Predigt und Prediger. Zweite Auflage, herausgegeben von Dr **Peter Hüls.** 8° (XVI u. 554 S.) *M* 4.50; geb. in Halbfranz *M* 6.50

„Allzu bescheiden hat Hettinger dieser Schrift den Namen ‚Aphorismen' gegeben; gewiß ist sie kein systematisches Lehrbuch, aber anderseits gibt es wohl keine bedeutende Frage in der Theorie der geistlichen Beredsamkeit, welche nicht berührt wird. Hettinger schöpft aus einer seltenen, ja einzigartigen Fülle homiletischen Studiums und homiletischer Erfahrung, und alles, was er bietet, ist praktisch verwertbar, anregend und vertiefend. Das Buch ist ein ausgezeichnetes Bewahrungsmittel gegen die gefährlichsten Feinde im Verwalten des Predigtamtes: Selbstzufriedenheit und Handwerksmäßigkeit. Die von Geist und Gemüt harmonisch durchhauchte Diktion gestaltet die Lektüre zum hohen Genusse." (Schweizer. Kirchenzeitung, Luzern 1910, Nr 39.)

Timotheus. Briefe an einen jungen Theologen. Dritte Auflage, besorgt von Dr **Albert Ehrhard.** 8° (XX u. 592 S.) *M* 4.80; geb. in Halbfranz *M* 6.60

„Das durch seinen imponierenden Universalismus und bezaubernden Idealismus bekannte Werk des unsterblichen Prälaten Hettinger wird nie veralten; junge Theologen und Priesteramtskandidaten werden am Schlusse der 33 Briefe das Buch nicht für immer in ihre ‚Priesterbibliothek' einstellen, sondern auch in späteren Jahren aufreibender Seelsorgsarbeit und nüchterner Berufstätigkeit an der Lektüre des einen oder andern der klassischen Briefe immer und immer wieder ihren priesterlichen Idealismus neu beleben. . . ." (Theol.-prakt. Quartalschrift, Linz 1910, 3. Heft.)

Herr, den du liebst, der ist krank! Ein Kranken- und Trostbuch für katholische Familien, besonders aber zum Gebrauche für Seelsorger. Fünfte Auflage. Mit einem Titelbild. 16° (XVIII u. 424 S.) *M* 2.—; geb. in Leinwand *M* 2.60

„Ein ausgezeichnetes Erbauungs- und Gebetbuch. Wo es in einer Familie einen Kranken gibt, sollte es auch dieses Buch geben. Es heiligt nicht bloß den Kranken, sondern begeistert ihn zum Leiden, so daß er fast sich glücklich fühlt ob der schweren Heimsuchung. Diese Seelenstimmung ist schon nach den Naturgesetzen für die Wiedergenesung gewöhnlich förderlicher als alle Medizinen."

(Theol.-prakt. Monatsschrift, Passau 1905, Heft 10.)

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Dr Simon Weber

Christliche Apologetik. In Grundzügen für Studierende. gr. 8° (XVI u. 348 S.) *M* 4.80; geb. in Leinwand *M* 5.80

„... Daß der Verfasser seiner an sich schwierigen Aufgabe gerecht geworden, wird ihm jeder Theologe, der sich mit der Apologetik speziell beschäftigt hat, mit Freuden bestätigen müssen. Nicht nur hat sich der Verfasser von der bisherigen Behandlungsweise dieser theologischen Wissenschaft frei gemacht, indem er Apologie und Apologetik streng geschieden, die Apologetik auf sich selbst gestellt, sondern auch innerhalb der engen Fachgrenze zeigt er soviele neue Gesichtspunkte, daß auch nach dieser Seite hin das neue Lehrbuch als eine Erweiterung, Vertiefung, Ergänzung und deshalb als ein Fortschritt gegenüber den bisherigen Werken anzusehen ist. ... Soweit das Werk als Ganzes in Betracht kommt, geht mein Urteil dahin, daß es einen wirklichen Fortschritt in der apologetischen Literatur darstellt und sein Erscheinen auch vom kirchenrechtlichen Standpunkte aus nur zu begrüßen ist."

(Archiv für kathol. Kirchenrecht, Mainz 1907, 2. Heft [Heiner].)

Die katholische Kirche in Armenien. Ihre Begründung und Entwicklung vor der Trennung. Ein Beitrag zur christlichen Kirchen- und Kulturgeschichte. gr. 8° (XX u. 532 S.) *M* 9.—; geb. in Halbfranz *M* 11.—

„... Das Buch ruht auf gründlichsten Studien und hat volle Anerkennung auch bei kritisch gerichteten armenischen Forschern gefunden. Die vier großen Abschnitte behandeln 1. Die Vorgeschichte, 2. Die Begründung des Christentums (hier S. 55—86 eingehende Untersuchung der Legenden), 3. Das vierte Jahrhundert, Krisen und Stürme, 4. Die armenische Kirche unter der Fremdherrschaft (der Perser). Glaubenskrieg und Sieg. Referent weist auf das umfassende Literaturverzeichnis hin, das allen sich mit der armenischen Urkirche Beschäftigenden sehr willkommen sein wird. ..."

(Theologischer Jahresbericht, 23. Band, Berlin 1905, S. 733/34 [G. Krüger].)

Evangelium und Arbeit. Apologetische Erwägungen über die wirtschaftlichen Segnungen der Lehre Jesu. gr. 8° (VIII u. 210 S.) *M* 2.50

Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquin auf seinen Wortlaut untersucht. Ein Beitrag zur Textkritik und Erklärung der Summa contra gentiles. gr. 8° (IV u. 44 S.) *M* —.90

Theologie als freie Wissenschaft und die wahren Feinde wissenschaftlicher Freiheit. Ein Wort zum Streit um den Antimodernisteneid. gr. 8° (VIII u. 76 S.) *M* 1.20

„Der Vorwurf der Unfreiheit, den die katholischen Theologen so oft hören mußten, wird in dieser vornehmen Streitschrift mit Eleganz zurückgegeben. Es wird gezeigt, daß der Theologe in der zu leistenden persönlichen Arbeit zur Erkenntnis am Glauben frei ist."

(Heliand, Paderborn 1912, 11. Heft.)

Kurzer Wegweiser in der apologetischen Literatur für gebildete Katholiken aller Stände, insbesondere für Studierende. Zweite, vermehrte Auflage. 8° (XII u. 68 S.) *M* —.30

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Denzinger, Henricus, **Enchiridion Symbolorum**, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum. Editio duodecima quam paravit Clemens Bannwart S. J. 8° (XXVIII u. 656 S.) *M* 5.—; geb. in Leinwand *M* 6.—

Kardinal Gibbons schreibt über dieses Werk: „Optandum est, ut quilibet Theologiae lector semper duo volumina prae manibus habeat: **Bibliam Sacram et hoc Enchiridion**; ita ut, si omnibus non licet omnia catholicae traditionis monumenta consulere, ea saltem, quae maxime authentica sunt et quasi medullam aliorum continent, frequenter adire possint."

„. . . Diese Neubearbeitung des Denzingerschen Enchiridion wird, zumal bei ihrem billigen Preise, rasch in allen Händen sein."
(Allgemeines Literaturblatt, Wien 1911, Nr 19 [Schindler, Wien].)

„. . . Wir können das sorgfältig und fleißig gearbeitete, wichtige Werk in sauberem Druck und handlichem Format nur aufs angelegentlichste empfehlen."
(Theolog. Literaturbericht, Gütersloh 1912, Nr 3 [Rönneke, Magdeburg].)

Kirch, Conradus, S. J., **Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae** quod in usum scholarum collegit. 8° (XXX u. 636 S.) *M* 8.—; geb. in Leinwand *M* 9.—

„Ein sehr verdienstliches Buch, das wirklich eine vorhandene Lücke ausfüllt! Schon seit Jahren schwebte mir der Plan vor, ein handliches Quellenlesebuch für die Studierenden der Kirchengeschichte zu schaffen, das zugleich für die erste Einführung bei Übungen dienlich wäre. Daß mir nun P. Kirch mit der Ausführung des Projekts — vorläufig wenigstens für das christliche Altertum — zuvorkommt, bedaure ich gar nicht, da sie eine gediegene und verständnisvolle genannt werden muß. . . . Die Auswahl ist sehr reichhaltig und vielseitig, sie erstreckt sich auf fast alle Sparten der äußeren und inneren Kirchengeschichte. . . ."
(Theologische Quartalschrift, Tübingen 1911, 4. Heft [Univ.-Prof. K. Bihlmeyer].)

„. . . Das Buch kann allen Theologen und Geistlichen aufs wärmste empfohlen werden."
(Literarische Rundschau, Freiburg i. B. 1911, Nr 11 [Gerhard Rauschen, Bonn].)

Rouët de Journel, M. J., S. J., **Enchiridion Patristicum.** Locos SS. Patrum, Doctorum, Scriptorum Ecclesiasticorum in usum scholarum collegit. 8° (XXIV u. 888 S.) *M* 10.—; geb. in Leinwand *M* 11.—

„Das hier vorliegende Buch ist eine Ergänzung der Kirchschen Quellensammlung nach der dogmengeschichtlichen Seite. 2389 Quellenstücke kommen hier in chronologischer Reihenfolge von der Didache bis zu Johannes Damascenus zum Abdruck und bieten in gutem Texte das wesentliche Material zur Geschichte des Dogmas innerhalb der alten Kirche. Verschiedene Indices, insbesondere ein Index theologicus, erleichtern die Benützung des Buches, das zum praktischen Gebrauche mir durchaus geeignet erscheint."
(Theolog. Literaturbericht, Gütersloh 1912, Nr 5 [Jordan, Erlangen].)

„Jeder Lehrer der Dogmatik kennt aus der Erfahrung die eigentümlichen Schwierigkeiten des Beweises aus der Tradition. Es genügen dazu jedenfalls nicht einige Stellen ohne inneren Zusammenhang, wie sie sich oft in manchen Lehrbüchern finden; das Benützen der Kirchenväter selbst ist aber den Hörern vielfach sehr erschwert, wenn nicht unmöglich.

„Diesem Übelstande will das vorliegende ‚Enchiridion', welches nach dem Muster von H. Denzinger, Enchiridion symbolorum et definitionum, und C. Kirch, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae angelegt ist, abhelfen. — Der Verfasser hat wirklich keine Mühe gespart, um das Buch recht genau, übersichtlich und praktisch zu gestalten. Auch die nicht geringe Schwierigkeit: einerseits den Umfang eines Handbuches nicht zu überschreiten, anderseits möglichst vollständig alle Stellen, welche für den Dogmatiker von Bedeutung sind, zu bringen, hat er unseres Erachtens glücklich gelöst. . . .

„Das durchaus praktische und gründliche Handbuch ist nicht bloß den Theologen aufs wärmste zu empfehlen, auch dem Prediger wird es ausgezeichnete Dienste leisten."
(Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck 1912, S. 380/81.)

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BT1101.H481913 C001
LEHRBUCH DER FUNDAMENTALTHEOLOGIE ODER A
3 0311 00031 6302

WITHDRAWN

4315

BT
1101
.H48 43150 Hettinger, Franz, 1819-90.
AUTHOR
1913 LEHRBUCH DER FUNDAMENTAL-
TITLE THEOLOGIE ODER APOLOGETIK.

DATE DUE | BORROWER'S NAME

210
H589L

BEFORE TAKING BOOK
from library, remove slip from this pocket; put your name and date on it and place it in the box provided for the same.

WHEN RETURNING BOOK
return the slip to the pocket and replace the book in its proper place.

A BOOK IS NO GOOD UNLESS YOU CAN FIND IT WHEN YOU NEED IT.
Your cooperation in keeping an orderly library will enable you to get the best service possible from your library.

3 6811 00031 6302